



RBSE | Volume 9 · Número 25 · Abril de 2010 | ISSN 1676-8965

INDICE

ARTIGOS

Ser Discreto: Um estudo sobre o processo de luto no Brasil urbano no final do século XX

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Estados represivos: Políticas de los cuerpos y prácticas del sentir

Adrián Scribano

How good people, usually men, do bad things: Culture and collective violence

Michael Harris Bond

La construcción de una emoción (el enamoramiento) y su relación con el lenguaje: Revisión y discusión de una área importante de las Ciencias Sociales

Simone Belli, Rom Harré & Lupicínio Íñiguez

O fundamento lúdico na estética do jogo

Jeferson José Moebus Retondar

Por isso corro demais... Notas etnográficas de uma corredora iniciante

Lucia Mury Scalco

DOCUMENTO

Exkurs über die soziale Begrenzung

Georg Simmel

TRADUÇÃO

Um passeio sobre a questão da fronteira social

Georg Simmel (Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury)

RESENHA

Corpo e Emoções: Uma Resenha

Sobre os Autores

EDITOR E CONSELHO EDITORIAL

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

RBSE ISSN 1676-8965

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

· **CONSELHO EDITORIAL** ·

Alain Caillé

(Université Paris X/M.A.U.S.S. - França)

Alda Motta

(UFBA)

Bela Feldman Bianco

(Unicamp)

Cornelia Eckert

(UFRGS)

Danielle Rocha Pitta

(UFPE)

Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes

(UFC)

Evelyn Lindner

(University of Oslo - Noruega)

Luiz Fernando D. Duarte

(UFRJ)

Maria Armanda do Nascimento

(USP)

Mariza Corrêa

(Unicamp)

Myriam Lyns de Barros

(UFRJ)

Regina Novaes

(UFRJ)

Ruben George Oliven

(UFRGS)

Thomas Scheff

(University of California - USA)

Expediente

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

RBSE ISSN 1676-8965

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.

GREM is a Research Group at Department of Social Science of Federal University of Paraíba, Brazil.

Endereço / Address:

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

Ou através do e-mail: 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. 9, n. 25, Abril de 2010, João Pessoa – GREM, 2010.

(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

ARTIGOS

Ser Discreto

Um estudo sobre o processo de luto no Brasil urbano no final do século XX

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

RESUMO: Este artigo procura responder a questão de como é sentido o luto na sociedade brasileira urbana atual. Busca entender o significado social do luto e o processo de individuação de quem o sofre. O ritual da dor em torno do sofrimento provocado por uma perda é o ponto crucial de reflexão. Tem por objetivo compreender as atitudes em relação ao fenômeno do luto no Brasil. **PALAVRAS-CHAVE:** Luto; Brasil Urbano, Indivíduo, Individuação.

ABSTRACT: This article looks for to answer the question of as the mourning is felt it in the current urban Brazilian society. Search to understand the social meaning of mourning and the process of individuation of who suffers it. The ritual of pain around the suffering provoked for a loss is the crucial point of reflection. This paper has for objective to understand the attitudes in relation to the phenomenon of mourning in Brazil. **KEYWORDS:** Mourning; Urban Brazil; Individual; Individuation.

Este artigo busca responder a questão de como é sentido o luto na sociedade brasileira urbana atual. Procura entender o significado social do luto e o processo de individuação de quem o sofre.

Tem por objetivo compreender as atitudes em relação ao fenômeno do luto no Brasil contemporâneo. O ritual da dor em torno do sofrimento provocado por uma perda é o ponto crucial de reflexão. Faz um contraponto entre o imaginário do homem comum e as mudanças sociais ocorridas em relação ao trato da morte e o sofrimento por uma perda no país. Busca estudar, enfim, as complexas relações entre luto e sociedade.

Philippe Ariès (1974), Louis-Vincent Thomas (1983), Edgar Morin (1977), entre outros autores, procuraram perceber as mudanças nos costumes e atitudes perante a morte e o morrer ocorridas no mundo ocidental pós-guerra. Embora constatassem a sobrevivência, mesmo que em declínio, de antigas práticas, nos meios populares e de classes médias, relataram o progressivo enfraquecimento da sensibilidade em relação aos mortos e às formas de comportamento aos que sofreram perdas recentes. Enfatizaram, sobretudo,

a ambivalência das atitudes entre os indivíduos, e afirmaram esta ambivalência indicando, por exemplo, que uma mesma pessoa que terá vergonha de falar da morte ou de um morto recente comprará, sem complexos, um jazigo para si ou irá por flores no túmulo de um parente querido.

A crescente individuação da sociedade moderna ao situar sentimentos à margem das relações sociais, catalogando-os como subjetividade, tem modificado uma série de rotinas tradicionais de comportamento, colocando sob suspeita um conjunto de padrões ritualísticos. A descrença em fórmulas rituais de sujeição social da dor pessoal de quem sofre uma perda e da integração do morto às malhas sociais através de uma série de ritos de passagem, além do impedimento tácito a expressões intensas de sentimento, mesmo quando existam, e do modo higiênico no trato do morto, podem ser indicados como exemplos de mudança nas antigas práticas e relações sociais em torno da morte e do luto nas sociedades de tradição ocidental.

No caso brasileiro, a morte e os modos de enfrentá-la têm sido estudados por vários autores,

como: DaMatta (1987); Martins (1983); Rodrigues (1983); Azevedo (1987) entre outros. Estes estudos estão mais preocupados na descrição e nas permanências dos costumes e atitudes em relação à morte e aos mortos, que nos processos de mudança de valores e mentalidades. Existem ainda poucos estudos nas Ciências Sociais do Brasil sobre a questão do luto enquanto expressão social dos sentimentos. Na maior parte dos estudos brasileiros que lidam com a morte e o morrer, quando muito, a questão é, apenas, referenciada. Neste artigo, os códigos do luto e da morte buscam ser apreendidos no seu processo de mudança. Parte-se da hipótese de que a morte e sua relação com o mundo dos vivos no Brasil parece ter sido capturada por códigos outros que não os de uma sociedade relacional, estudada por DaMatta (1987) no início dos anos oitenta. O distanciamento em relação ao morto e aos que o perdem parece ser a característica principal de uma nova sensibilidade que começa a se formar na sociedade brasileira urbana dos últimos vinte anos. A manifestação pública da dor individual torna-se mais e mais estranha ao cotidiano do homem

comum, embora conviva ainda com a indignação por esse estranhamento.

A exposição pública do sofrimento se vê mesclada por uma condenação velada da dor em público. A ambivalência parece predominar. No conjunto das relações sociais a tendência parece ser a de uma reprovação ao luto público, como se a dor pessoal de uma perda contaminasse (Elias, 1989) os outros com a presença da morte.

Quem sofre uma perda parece vivenciar uma situação de ao mesmo tempo em que se indigna por não obter a solidariedade esperada (Kubler-Ross, 1969 e 1974), por se encontrar só em seu sofrimento (Paz, 1984), se impor a si mesmo uma censura (Beauvoir, 1982, 1984 e 1987), recolhendo a sua dor, internalizando o seu sofrimento, tendo vergonha do seu estado (Pincus, 1989). O trabalho de luto passa a ser muito mais lento, possibilitando o surgimento da anomia e da condenação pessoal. A idéia de fracasso e de desilusão com o mundo e com os outros parece sobressair com mais nitidez (Jankélévitch, 1974).

Outra hipótese que percorre as inquietações deste artigo interroga se o luto, enquanto expressão social e enquanto resultado desse processo

ambivalente de atitudes que acompanha as mudanças de valores, não amplia as bases da solidão individual, sendo encoberto por uma espessa malha que delimita os contornos e o expulsa para dentro da pessoa. A solidão (Klein, 1991), e o isolamento, parecem ministrar o compasso dessa sinfonia. O sofrimento, o processo de internalização do morto em si que compõe o trabalho do luto, nostalgicamente parece processar este ritual interior. Império da memória, dos espaços de singularização e uniformização, do tempo cíclico e linear, que em ondas decodificam o natural dos códigos socialmente impostos, pondo em evidência as normas e as leis morais como uma espécie de negócio de morte (Canetti & Adorno, 1988).

A idéia do fracasso, da desilusão do sujeito no ritual introspectivo de sua dor, parece impor códigos de naturalização e anonimato à morte e ao processo social do sofrimento, evidenciando uma fragmentação de sentimentos coletivos que se expressam numa espécie de receio social de contaminação (Elias, 1989) e na vergonha de sentir-se enlutado. Parece condenar o trabalho de luto a realizar-se como unicamente desilusão do

mundo, como expressão solitária de um sujeito em descompasso, em desagregação, em seu sofrimento, do social.

Efeito de decepção e engodo, da morte como universo do silêncio, a dor do luto estrangida e envergonhada no interior do sujeito parece se revelar como nostalgia do ausente configurado em um tempo e em um espaço singular e solidário, perdido na memória individual do enlutado. Um estado de sofrimento moral parece ser criado, como resultado das inibições impostas ou acarretadas como precaução ou como resultante de um empobrecimento de energia do ego (Freud, 1976, p. 111), que paralisa toda a iniciativa de decisão e ação do sujeito em um processo de ideação pessimista.

Este estudo sobre o fenômeno do luto, enquanto compreensão do sofrimento causado por uma perda como instância individual e social, faz parte assim de uma Sociologia das Emoções (Koury, 2009). Trata da construção dos códigos intrínsecos do segredo que fundamentam as bases da experiência da pessoa e da sociedade.

O interesse central deste artigo é o de compreender como os habitantes urbanos no

Brasil expressam o sentimento de luto e identificam as mudanças e permanências nos costumes e rituais da morte e do morrer. O Brasil, nas últimas décadas do século passado, passa por uma série de transformações estruturais em relação à cultura que revolve as expectativas e o conjunto de experiências reais e imaginárias sobre regras de comportamento e ação e as torna comuns a todo o complexo urbano da nação. A posição frente à vida e aos hábitos e costumes da população permitem pensar em um padrão nacional, embora com coloridos e especificidades comuns a cada região e a cada cidade específica.

As conformações urbanas passam a responder aos mesmos estímulos e freqüentam o mesmo imaginário, e o remetem, por sua vez, para as cores e padrões específicos locais. Local e nacional deste modo vivem uma constante inter-relação e um estado de reformulação contínua que, se de um lado enfraquece as bases da tradição enquanto elemento sentimental de resguardar práticas específicas locais, por outro lado, refere-se cada vez mais às práticas específicas locais para pensar o nacional e o mundo.

A modernidade deste modo parece configurar práticas e pensamentos mais intrincados e complexos, em uma rede nacional de referência comum, porém pensados e agendados a partir de cada tecido organizacional local. Seja como choque ou conflito inevitável com o costume e a moral sedimentados, ou como conformação de novos hábitos e práticas impessoais da sociabilidade, emergente nas últimas décadas no país. Um e outro servindo como contraponto às formas de compreensão possíveis das configurações atuais do homem urbano brasileiro.

O trabalho de campo, baseado em observações, questionários e entrevistas abertas, que norteiam a análise deste artigo, retrata uma população urbana de 15 a mais de 60 anos que teve uma experiência direta ou não com o trabalho de luto: objeto principal da pesquisa¹.

O questionário, as entrevistas e as observações em campo permitiram a construção de um mapa do

¹ Durante os anos de 1997 a 1999 foram aplicados questionários em todas as capitais de estados brasileiros, vinte e sete cidades ao todo. Ao todo, foram aplicados 1304 questionários, e realizadas 259 entrevistas abertas com uma segunda amostra a partir do total dos questionários, com o sentido de aprofundar as reflexões nele iniciadas. As entrevistas abertas foram realizadas entre os anos de 1999 a 2002.

sentimento brasileiro sobre o luto e o morrer, bem como possibilitaram a elaboração de um roteiro compreensivo para uma análise sobre a relação luto e sociedade no Brasil contemporâneo.

Para uma melhor compreensão das questões aqui trabalhadas, é necessário fazer uma caracterização social e econômica do universo da pesquisa. A amostra indicou um percentual de respostas de 60,97% de indivíduos do sexo feminino, contra 39,03% do sexo masculino. Este conjunto foi distribuído em quatro faixas etárias: de 15 a 25 anos, 14,50%; de 26 a 39 anos, 31,37%; de 40 a 59 anos, 35,73% e de 60 anos e mais, com 18,40% do total dos entrevistados. É possível observar, ao se unir as duas faixas etárias intermediárias, uma concentração acentuada de respostas oriundas de indivíduos das faixas etárias de 26 a 59 anos, o que satisfaz um total de 67,10% dos entrevistados.

O universo pesquisado também se caracterizou por um percentual de 50% de indivíduos casados, 8,59% de divorciados ou desquitados e 12,35% de viúvos, contra 29,06% de solteiros.

No que diz respeito à religião, contudo, 92,49% dos entrevistados responderam freqüentar alguma Igreja, contra apenas 7.51% que afirmaram não ter

qualquer tipo de religião. Aos que respondeu possuir algum tipo de religiosidade, a maior parte das respostas recaiu sobre a religião católica, 68,63%, contra 14,42% de protestantes e evangélicos, e 9,44% de outras.

Embora esperado, não deixa de ser interessante o fato do maior número de respostas do universo pesquisado recair entre os que freqüentam a Igreja Católica. Interessante não apenas pelo fato de ser tradicionalmente a mais significativa em termos de adeptos na história do Brasil, mas também por se configurar em um tipo de religião que, por muito tempo, figurou como a religião obrigatória no país e ainda detém vínculos quase oficiais e, em muitos casos, exclusivos com o Estado nacional, como foi o recente episódio da obrigatoriedade do ensino católico nas escolas públicas no Brasil decretada, no ano 2000, pelo governo de Fernando Henrique Cardoso, e referendada pelo governo de Luis Inácio Lula da Silva, em 2008.

Outro elemento que ampliou o interesse do pesquisador para o fato mencionado foi o de o catolicismo ser a religião no Brasil que detém os laços mais frouxos em relação aos fiéis e aos

costumes e rituais ligados ao exercício social cotidiano. Apesar, é claro, de a mesma ter sofrido modificações em suas atitudes, a partir da metade da década de 1990, com a emergência e prática do segmento carismático no seu interior, como uma tendência que busca recuperar os fiéis através de um retorno ao sagrado e pelo fanatismo religioso associado a um processo de mercantilização midiático.

Diferente de outras religiões, como o conjunto aqui denominado de religiões evangélicas, que primam por um rigoroso controle na vida dos seus fiéis, e uma grande dissociação entre práticas religiosas e práticas cotidianas da vida comum. O que parece impor a estas últimas uma submissão as primeiras, consideradas como principais e como norteadoras moral dos seus fiéis.

Uma população com renda entre 06 até 20 salários mínimos, e com uma educação formal situada entre o segundo grau completo e superior, apresentou-se ao trabalho, com um total de 62,87% dos indivíduos que responderam e devolveram os questionários considerados válidos para a pesquisa, bem como da amostra posterior para o aprofundamento em entrevistas abertas.

Em sua maior parte constituída por profissionais liberais, comerciantes, empresários e militares, sem esquecer, contudo, uma grande participação de aposentados, donas de casa e estudantes. O número maior de respostas, que retrata o nível de renda, de escolaridade e o perfil das profissões dos informantes, assim, veio de entrevistados situados no que se convencionou aqui chamar de classe média urbana.

A configuração de um problema sobre a não similitude da distribuição dos entrevistados segundo as faixas de renda e a escolaridade a partir dos padrões existentes na sociedade brasileira, contudo, mostrou-se um elemento importante de análise para este trabalho. A motivação da classe média em responder a esse tipo de questionário tornou-se um dado interessante por ser nesse segmento que se configura uma maior sensibilidade ao novo e a uma ambigüidade em relação aos padrões de tradição, a que potencialmente estão inseridos enquanto habitantes de cidades específicas.

Gilberto Velho (1986, pp. 86 e 89) ao trabalhar com segmentos de classe média da cidade do Rio de Janeiro revelou os desencontros dos indivíduos

que a informam diante do domínio público e uma tendência à centralização em torno de um conjunto de valores em que a sociabilidade de caráter mais intimista é o valor chave de compreensão. A tensão entre os espaços público e privado parecem nortear assim a avaliação do ser sujeito no mundo, através de uma fragmentação acelerada das esferas de vida social e cultural em que estão inseridos.

A classe média desta forma, ao se colocar prontamente para as respostas solicitadas em um questionário sobre a relação luto e sociedade, mais do que as outras de *status* social mais baixo e mais alto, parecem manifestar a sua inquietação com os processos por que passa a sociedade nacional nestes últimos trinta anos. Processos que a atinge, a tenciona e a coloca em choque com as regras de etiqueta que parecem não mais satisfazer as práticas cotidianas, mas que ainda se encontram consolidadas no imaginário social e na expectativa de cada um, individualmente, enquanto conjunto padrão de atitudes morais.

Entende-se aqui por etiquetas, um conjunto de regras repassadas a um indivíduo ou grupos de indivíduos, por meio do aprendizado sobre como

comportar-se e sobre qual o verdadeiro lugar de cada pessoa no intercurso social diário. Este conjunto de regras culturais define em última instância as necessidades sociais aceitas e as inaceitáveis e, de algum modo, o que o indivíduo pode ou deve fazer a cada momento ou em cada relação dada.

A diferenciação das esferas da vida social cotidiana (Simmel, 1986), ao inserir novos elementos que provocam a emergência de atitudes mais individualizantes nas relações sociais, contra atitudes mais comunitárias e tradicionais, parece ter gerado na classe média, principalmente, mais do que nos demais segmentos socioeconômicos, um desconforto processual e uma ambivalência de sentimentos e significados relacionados com as formas de viver em sociedade. Em especial àqueles ligados aos ritos de passagem traumática, como os que se configuram com os rituais da morte e do morrer e os rituais do sofrimento.

O que pode significar um tipo de necessidade de exposição das trajetórias pessoais e dos desencontros sociais em um assunto considerado tabu. Pode ter o significado também da angústia de não ter respostas adequadas sociais às

questões que são tratadas frequentemente como individuais e subjetivas, e portando como não fazendo parte do dia a dia dos sujeitos em relação na sociedade mais ampla. Pode ter o sentido, ainda, da solidão que parece mascarar o cotidiano de quem sofreu a experiência do processo doloroso da perda de entes queridos. Qualquer dos caminhos sugeridos é possível de configurar como um indicador, entre outros, dos impasses porque vem passando a sociedade brasileira urbana nos últimos trinta anos.

É sobre estas camadas médias urbanas, prioritariamente, assim, que este artigo irá se debruçar, na sua busca de compreensão dos processos e mudanças comportamentais por que passou e continua a passar a sociedade brasileira, neste início de século. Tendo por base analítica o ritual do sofrimento de um indivíduo que sofreu a perda de um ente querido, ou as representações sociais sobre os significados do processo de luto.

A construção social da dor

O conjunto complexo de práticas, usos e costumes sociais que intermediam e orientam o agir individual de quem sofre uma perda, é a definição

aqui utilizada para o termo ritual do sofrimento. A construção social da dor e do sofrimento passa pelo emaranhado de ilusões e expectativas formadoras do sujeito e, deste modo, pelo como a sociedade cria e estabelece os processos integrativos necessários à sobrevivência do social a partir dos indivíduos.

Interessa compreender, neste trabalho, como os indivíduos interagem no social, seja como pessoas singulares ou como grupo, e como exercita no cotidiano a tensão entre o ser e estar socialmente definidos. Por **ser**, se entende, aqui, o conjunto de representações afirmativas do eu enquanto pessoa única e ao mesmo tempo integrante de um conjunto moral e, por **estar** é abrangido o conjunto de regras e valores integrativos definidores da posição do indivíduo na sociedade e da margem de suas expectativas no social.

Este artigo, enfim, discutirá a questão de como é visto e sentido o fenômeno do luto, através da criação de interseções entre o imaginário individual e social, e as mudanças sociais e comportamentais vivenciadas no trato da morte e do morrer no Brasil. Para tal, se valerá da análise das narrativas de informantes entrevistados e

dados de um questionário padrão. Convêm notar, aqui, que as entrevistas, foram quase sempre de difícil realização, como se pode ver nas palavras de uma informante no encerramento de uma entrevista: "*Por favor, basta. Nunca falei tanto da dor, da perda, da morte do meu amado. Desculpe... e obrigado por ter me escutado. Nunca pensei que pusesse falar do que falei, mas agora acabou...*". (Entrevista 12)². Muitas com difícil começo, com uma dificuldade imensa de se estabelecer as bases de confiabilidade necessária para o início do depoimento, outras de quase impossível finalização. Em momentos específicos a *intimidade* formada e estabelecida criava armadilhas ou ardis, e os limites de cada narrativa sendo ultrapassado pela disponibilização de um ouvir atento do outro (o entrevistador), e pelo esforço de se adentrar nesse mundo fragmentado de silêncios e esquecimentos que, em muitos casos se pronunciavam pela primeira vez, até para os próprios informantes.

² Entrevista realizada com uma mulher natural e residente na cidade de Belém, Pará, de 45 anos, viúva, com dois filhos, economista, e empresária, pertencente à classe média alta da cidade.

Um exemplo anedótico é dado aqui, para demonstrar a dificuldade do lidar com o processo de sofrimento na realização de um trabalho de luto, como objeto de pesquisa. Uma amiga do pesquisador, antropóloga, logo no início desta pesquisa dispôs-se a responder algumas questões sobre um processo de luto por ela vivido pela morte do seu irmão durante a ditadura militar. Passado algum tempo, acontece um encontro do pesquisador com o seu marido em um dos congressos da ANPOCS – Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciências Sociais e, nesse encontro, o pesquisador é informado da morte da mãe de sua amiga, e do seu abatimento e sofrimento pessoal. Neste mesmo dia, o pesquisador vê a amiga, se direciona a ela e dá as condolências pela morte de sua genitora. Ela o olha, e ríspidamente diz: *"Qual é, Mauro, você já está querendo fazer uma entrevista sobre o meu luto?..."*. A situação é de um enorme constrangimento, embora compreendendo a situação, foram repetidos os votos de afeto e do respeito pela sua dor, e um hiato de incomunicabilidade parece ter sido criado. Os papéis de pesquisador e de amigo ao serem

confundidos levaram a uma espécie de mal estar momentâneo da relação, quase formal, de condolência pública pelo luto de alguém amigo.

Metodologicamente, contudo, este artigo se vale, ainda, de expressões emitidas por regras de etiquetas desenvolvidas por colunistas sociais em revistas nacionais dirigidas para um público com perfil de classe média urbana. Além de passar em revista conceitos psicanalíticos aqui tratados e comentados à luz das Ciências Sociais.

Na coluna *“Modos e Maneiras”* de um magazine feminino (*Claudia*, Maio 1994, p. 10), uma leitora descreve sua mágoa com a escassez de atos de solidariedade recebidos. *“De uma amiga ouvi, espantada, que ‘luto não se usa mais’. Será verdade?”*, e inquieta indaga: *“O que se deve fazer quando uma pessoa próxima de um amigo falece?”*

A redatora da seção busca explicar a falta de solidariedade pela sobrecarga de atividades e correria da vida atual, embora indique como correto uma manifestação discreta quando um amigo perde um ente querido. O que pode ser na forma de uma rápida visita, um cartão, ou com a presença no enterro ou na missa de sétimo dia.

A mágoa e a inquietação expressa pela leitora quanto à falta de solidariedade ao sofrimento de quem sofre uma perda, e a resposta da redação, mostram uma das possíveis formas atuais da vivência do luto no Brasil. A recusa ou a expressão discreta de condolências a quem sofre uma perda e o ritual solitário da dor causada pelo sofrimento em quem vivência um processo de luto.

O isolamento do sofrimento individual tende a se fazer, assim, em um movimento solitário e nostálgico de individuação. Processo onde se mesclam a perda de sentido do mundo e o sentimento de exclusão social, através do refreamento das ações de partilha do sofrimento alheio e o mascaramento do morrer em quem fica. A morte e sua relação com o mundo dos vivos parece ter sido capturada por códigos outros que não os de uma sociedade relacional estudada por Roberto DaMatta (1987) no início dos anos oitenta. O distanciamento em relação ao morto e aos que o perdem parece ser a característica principal da nova sensibilidade que começa a tomar forma, cada vez mais nítida, na sociedade brasileira urbana dos últimos trinta anos, que responde por mais de 80% da população brasileira,

segundo dados do IBGE (2000). A manifestação pública do sofrimento individual tende a tornar-se mais e mais estranha ao cotidiano do homem comum, principalmente de classe média, embora este conviva ainda com a indignação por esse estranhamento.

O estranhamento da demonstração da dor e do sofrimento em público parece vir se consolidando como tendência de universalização de uma nova sensibilidade no trato das emoções, particularmente do luto, no Brasil atual (Koury, 2003). Os segmentos médios mais intelectualizados parecem ser os que mais vivenciam tal tendência que, de certa forma, permeia a totalidade do social, causando indignação, temor e ambivalência no comportamento brasileiro médio. Embora práticas relacionais desindividualizantes continuem a existir e sejam fortes ainda em diversos segmentos e instituições sociais brasileiras.

As respostas a pergunta sobre qual deve ser o comportamento de uma pessoa em trabalho de luto, solicitada no questionário aos informantes, indicam este sentimento de distanciamento público de expressões de emoções,

especificamente, aqui, em relação ao sofrimento vivido durante o processo de luto, experimentado pela sociedade brasileira urbana atual. A *discrição* foi indicada por 77,60% dos informantes, como o comportamento ideal de um sujeito enlutado, de acordo com o Quadro 1. O ser discreto no trato de sua dor, no lidar com o seu sofrimento, em público, é a tônica dominante de um discurso expresso pelos informantes, que parece revelar a expressão de emoções através do luto como uma espécie de vergonha. A expressão do sofrimento parece anunciar ou denunciar a idéia de fracasso e de medo de ser visto pelos outros através desta idéia.

Quadro 1 - O Comportamento no Luto	N	%
1. Ser discreto	1012	77.60
2. Seguir a tradição	200	15.34
3. Não existe comportamento ideal	92	7.06
Total	1304	100%

Para 15,34% dos informantes, porém, o comportamento do enlutado deve ser o de encontrar apoio na tradição que trata da questão do luto nos diversos grupamentos e instituições sociais do que fazem parte. Para estes, a tradição parece assegurar uma forma de assentamento

social que assevera o apoio a um sujeito específico em uma crise vivida. O que permite o desenvolvimento de mecanismos de legitimação e sustentação do indivíduo em compasso de sofrimento na sociedade.

A não existência de um comportamento ideal para uma pessoa que esteja vivendo uma situação de luto, porém, é informada, por sua vez, por 7.06% dos informantes. O comportamento do enlutado, assim, depende do caso. Depende da proximidade da pessoa com o ente querido morto. Depende, por exemplo, das relações afetivas, morais e ideológicas para com ele, entre outros possíveis entornos que permeiam o sentimento e a forma de expressão de um sujeito em uma experiência de luto.

Ser discreto, deste modo, não significa que o indivíduo não esteja envolvido em seu sofrimento, que não viva a dor da perda do ente querido, mas que este sofrimento é pessoal, e diz respeito apenas àquele que o sofre. O sofrimento não interessando a ninguém mais do que a este alguém personalizado que a vivencia.

A distância entre o sofrimento pessoal e o comportamento deste ser em dor no espaço

público é ressaltada na informação dos quase oitenta por cento dos informantes sobre o comportamento discreto do enlutado, como uma forma de se salvaguardar socialmente e livrar-se de afirmações sociais que parecem ter o poder de possibilitar denegrir sua imagem pública.

A exposição pública do sofrimento se vê mesclada, assim, por uma condenação velada do sofrer em público. A ambivalência predomina. No conjunto das relações pessoais a tendência é de uma reprovação tácita ao luto expresso publicamente, como se a dor causada pelo sofrimento pessoal de uma perda contaminasse os outros com a presença da morte³.

Quem sofre uma perda parece vivenciar uma situação ambivalente de, ao mesmo tempo, se indignar por não ter a solidariedade esperada e por se encontrar só em seu sofrimento, e de impor a si mesmo uma censura, recolhendo a sua dor para dentro de si e internalizando o seu

³ Embora não seja objeto de análise neste ensaio, o luto social por figuras públicas no Brasil, como artistas, ídolos esportivos, políticos de expressão, parece ser diferente, merecendo estudo mais demorado. A dor pública parece, nesses momentos, agir como catarse da desilusão social e com o socialmente vivido enquanto regras e ações públicas. Lembrar, por exemplo, o luto público recente por figuras como Tancredo Neves, Ulisses Guimarães, Elis Regina, Ayrton Senna, Tom Jobim, Mário Covas...

sofrimento, tendo vergonha do seu estado. O trabalho de luto passa a ser, desta forma, muito mais lento, podendo levar à anomia e à condenação pessoal. A idéia de fracasso e de desilusão com o mundo e com os outros tende, assim, a sobressair com mais nitidez.

O luto como expressão social é encoberto por uma espessa malha que, ao mesmo tempo em que obscurece pelo estranhamento do outro e de si próprio, possibilita delimitar os contornos de sua atuação como subjetividade e o expulsa para dentro da pessoa. A solidão e o isolamento ministram o compasso dessa interiorização.

O sofrimento, o processo de introjeção do morto em si, que compõe o trabalho de luto, nostalgicamente processa este ritual de interiorização. Situado como subjetividade, como império da memória pessoal do enlutado, o sentimento da perda vem sendo encoberto socialmente pela vergonha da exposição pública. Como intimidade que, ao mesmo tempo em que recusa, busca e sente falta da expressão social da solidariedade.

Norbert Elias, em seu estudo sobre *O Processo Civilizador* (1990 e 1993) discute o papel da

emoção vergonha na conformação da sociabilidade moderna e contemporânea européia. Afirma que a repressão à emoção foi um elemento chave na constituição da civilização moderna. Desde o final do século XVIII, e a partir do século XIX, principalmente, a base social do decoro e da decência começou a ficar indizível, não nomeada, tornando-se "... *'privada'* e *'secreta'* (isto é, reprimindo-a no indivíduo), enquanto fomenta emoções negativamente carregadas – desagrado, repugnância, nojo – como os únicos sentimentos aceitáveis em sociedade" (Elias, 1990, p. 147).

Para ele, as bases da sociabilidade da civilização moderna avançaram através de "*uma conspiração do silêncio*" (p. 151). Com isso ele quer afirmar que as bases da formação de emoções, como a da vergonha e do asco, por exemplo, são ao mesmo tempo produtos de processos sociais e históricos. "*Estas formas de emoção são manifestações da natureza humana em condições sociais específicas e reagem, por sua vez, sobre o processo sócio-histórico como um dos seus elementos*" (p. 162).

Fala deste modo, de uma "*economia emocional*" (p. 185) que circunscreve as expressões intensas de sentimento no interior da pessoa, através de

uma exigência particularmente rigorosa de autocontrole. Embora não siga em linha reta e recheada de ambigüidades, a modernidade confina na pessoa suas emoções, banindo-as do social "*para o reino do segredo*" (p. 185). Este processo de confinamento é realizado através da imposição no indivíduo, desde a mais tenra idade, do aumento de uma postura reservada perante as emoções, isto é, de uma definição da pessoa através da exigência de um caráter discreto e do autocontrole.

Sentimentos mistos, socialmente gerados, de vergonha e repugnância, entram em luta no interior dos indivíduos através de proibições apoiadas em sanções sociais (p. 189), e reproduzem-se como formas de autocontrole. Diferente da idade média, onde a emotividade mais forte do comportamento era até certo ponto socialmente necessária, e constituía-se como parte integral da vida social, na modernidade, a economia emocional se faz através da exclusão. Para Elias (1990, p. 200) "*é altamente característico do homem civilizado que seja proibido por autocontrole socialmente inculcado de, espontaneamente, tocar naquilo que deseja,*

ama ou odeia. Toda modelação dos seus gestos – pouco importando como o padrão possa diferir entre as nações ocidentais no tocante a detalhes – é decisivamente influenciada por essa necessidade".

Deste modo, todos os que saírem dos limites do padrão social são, possivelmente, considerados "anormais" (p. 201). O que quer dizer que manifestações socialmente indesejáveis passam a ser "ameaçadas e punidas com medidas que geram e reforçam desagrado e ansiedade", e passam a lutar com os desejos ocultos da e na pessoa. Para ele, os "autocontroles civilizadores", funcionando em parte automaticamente nos indivíduos, através do processo de socialização, "são experimentados na autopercepção individual como uma parede, quer entre o 'sujeito' e o 'objeto', quer entre o seu próprio 'eu' e as demais pessoas (sociedade)" (p. 246). Encapsulado os impulsos emocionais, estes se tornam ocultos de todos os demais, "e, não raro, (visto) como o verdadeiro ser, o núcleo da individualidade" (p. 247) na modernidade.

Daí a dificuldade da compreensão do sentimento vergonha, muitas vezes confundido com o de

culpabilidade, nas análises recentes do processo civilizatório das nações ocidentais. Para Helen Lynd (1961) uma distinção entre culpabilidade e vergonha tem que ser realizada. Nota que a culpabilidade envolve atos específicos, realizados ou não, e é sentida, usualmente, como específica e se encontra perto da superfície, isto é, permanece próxima ao que uma pessoa fez. É uma emoção individualista, reafirmada na e, ao mesmo tempo, reafirmando a pessoa como núcleo independente, isolada em sua centralidade. A vergonha, por sua vez, se interpõe sobre o que a pessoa é. Portanto, sendo uma emoção social que reafirma a interdependência emocional das pessoas.

Na confusão do sentimento de vergonha, no interior da pessoa, o autocontrole é visto, muitas vezes, e assumido como culpa. O que provoca um maior isolamento da pessoa em seu íntimo, aumentando a sua dificuldade de expressão. A verbalização de sentimentos se torna, assim, interdita a não ser como medida reparatória de um mal estar permanentemente renovado em sua relação com os outros e consigo mesmo. O que parece só fazer aumentar o sentimento de

vergonha e inadequação muda, porque não compreendido, anônimo e indizível.

Para Harkot-de-la-Taille (1999, p. 26 e 27), em sua tese de doutorado que trata do tema da vergonha, o sujeito envergonhado vive duas formas diferentes e simultâneas do sentimento de vergonha: como sentimento penoso de desonra e de inferioridade frente a outro ou a própria consciência, e como uma disposição de espírito. Esta segunda é sentida como um receio de exposição e de ser objeto de juízo de outro. De tornar-se vulnerável, portanto, a ingerência deste outro por conta da possibilidade de uma circunstância específica que está ou que se considera sujeito ou que vivencia.

É neste intercruzamento passional de inferioridade e exposição, deste modo, que o sentimento de vergonha se estabelece em um indivíduo social específico. Neste intercruzar-se, o valor pessoal do sujeito envergonhado, "*antes relacionado com sua imagem virtual e sua imagem projetada, confundem-se. Com a desintegração de sua imagem virtual, o sujeito vive uma crise fiduciária que pode ter como consequência o desmoronamento de todo um universo de crenças*

peçoais: (já que o sujeito) é, na esfera pública, o que sua imagem projetada o faz parecer. O universo simbólico em que (o sujeito envergonhado) se reconhece enquanto sujeito pode ruir" (Harkot-de-La-Taille, 1999, p. 29).

A emoção do enlutado, o sofrimento resultante do trabalho de luto, assim, parece estabelecer-se para o indivíduo que a experiencia como um sentimento envergonhado e, como tal, a atitude de discrição enquanto comportamento público deve ser buscado. A emoção é, assim, mascarada publicamente em indiferença e parece dar lugar a uma reciprocidade fragmentada, quase mercantil, onde a pessoa se move em planos desconexos que impossibilitam a manifestação social dos sentimentos e desencadeiam o medo social da contaminação.

Outra questão presente no questionário inquiria a opinião dos informantes sobre qual deve ser o comportamento de um indivíduo social qualquer, que mantenha vínculos de amizade, de trabalho ou outro com uma pessoa em processo de luto.

Para 72.01% dos informantes, segundo o quadro 2, a atitude dos outros em relação a uma pessoa em trabalho de luto deve ser a de não importunar,

contra 18.71%, que responderam que as atitudes devem ser de dar apoio. A intermediação, porém, foi a preferência de 9,28%, respondendo que a atitude para com uma pessoa enlutada dependeria de cada caso. Dependeria deste modo, seja do estado emocional em que se encontrasse a pessoa, seja do grau de proximidade com o enlutado ou com o ente morto, ou outra situação específica e especial qualquer.

Quadro 2 - O Comportamento dos Outros	N	%
1. Dar apoio	244	18.71
2. Não importunar	939	72.01
3. Depende do caso	121	9.28
Total	1304	100%

A atitude esperada, porém, é a de discrição. O agir discreto dos mais íntimos à perda daquele que sofreu o luto. Deve ser discreto, também, o comportamento do enlutado nos diversos trâmites socialmente valorizados de despacho do corpo e da expressão de sofrimento público no processo de despedida (velório, enterro, missa de sétimo dia, etc.).

O período de nojo, como são chamados os primeiros sete dias após a morte do ente querido, ainda é socialmente tolerado. Embora, cada vez

menos, deva ser de completo recolhimento público. Em todo caso, o comportamento social, ou as expectativas perante o enlutado são ambíguos: uma atitude de aparente indiferença ou a falta do resguardo ainda costuma chocar.

Esta ambivalência de valores e atitudes parece ser indicada nos depoimentos que se passa agora a relatar, recolhidos pelo autor de indivíduos que vivenciaram processos de luto. Narrativas diferentes que retratam o sentimento de opressão vivido na expressão de seu sofrimento; seja pela indiferença ao que se esperava socialmente como expressão de sentimento, ou pelo fingimento do não sofrer para poder sobreviver ao controle afetivo dos outros: familiares, amigos e agentes institucionais.

A primeira narrativa é de uma senhora de classe média alta de Belém do Pará, que relata sua experiência de luto vivida pela perda do marido, morto em um desastre automobilístico. O trecho apresentado retrata a narração do momento do velório e o sentimento da entrevistada. Relato que vagueia entre o sofrer incomensurável pela morte do ente amado e a expressão social por ela imaginada frente a sua postura em relação aos

trâmites processuais do despacho do morto, do qual o velório fazia parte, e como essa postura era entendida pelos outros, familiares, amigos e próximos presentes.

Narra a entrevistada que, desde o momento que liberou o corpo para o público, para o velório, *"Não me aproximei do caixão desde então.*

"Briguei com a metade da família que queria o velório num desses cantos destinados a isso, desde que o corpo deixou o hospital. Não. Minha casa, a casa dele, dos filhos nossos, era lá que deveria ser. Falaram do sofrimento que seria depois. Que sofrimento poderia ser maior do que aquele rasgão, do que aquele rombo, do que aquele caminhão que passava, que estava passando na minha vida. Lá era meu. Lá de casa saíria. E assim foi.

"O velório foi simples. Muita gente, fodam-se todos, pensei... Fiquei parada a alguns metros do caixão. Na porta do meu quarto. No umbral da porta de onde podia olhar aquele corpo querido, o corpo do meu amado secando, arroxendo. As flores enjoavam, as velas enjoavam. eu só olhava, não pensava, chegava um, chegava outro, me abraçavam, diziam: "a vida continua", "é assim

mesmo", eu esboçava um sorriso e não dizia nada. Mulher insensível, acho que pensaram, fodam-se.... . Mas eu era naquele momento, eu estava insensível. Eu não acreditava apesar de não desgrudar da porta do meu quarto onde me voltava e via a cama, e me voltava para frente e via o caixão e o meu amado que não era mais nada que não aquele pedaço de carne sem vida, murchando, cheio de flores que enjoavam.

"Com um terço na mão. Imagine. Um terço na mão que a mãe dele fez questão de por. Acho que foi o terçinho de sua primeira comunhão, sei lá... ela achou importante. Foi importante para ela, deixei. Ele que nem mais sabia o que era isso. Mas, o corpo depois de liberado por mim não era mais meu. Deixou de ser meu. A sensação era que era de domínio dos outros. Os choros circunstanciais da mãe dele, de alguns parentes, de alguns amigos, os olhares curiosos de muitos, a conversa à toa para passar o tempo, o riso de alguns em ritmo de festa que um velório parece que é... o que acontecia, porém, é que a vida continuava com o meu amado morto na sala. Na sala que ele ficava comigo, com os filhos quando pequenos, com os filhos quando grandes, com os amigos que recebíamos, com o

dia a dia... a vida continuava e eu vendo que eu também continuava e não acreditava, não aceitava, embora muda, apenas a olhar agarrada, encostada, amparada pelo umbral onde me alojei" (Entrevista n. 12).

A intensidade do sofrimento parece a fazer sentir o morto querido como somente seu. As demais expressões se tornavam para ela como se fossem de alguma coisa que não tinha significado. Manifestações desclassificadas por ela como expressões sem sentido para o morto, como o terço colocado entre as mãos do seu amado pela mãe dele, ou das condolências e sentimentos expressos dos e pelos outros presentes ao velório. Ao mesmo tempo em que ficava o pé, brigava com uma grande parte dos familiares para manter o velório em casa, e não no conforto de uma central de velórios, como queriam os demais parentes.

Por outro lado, a procurada demonstração de indiferença para com o significado que os outros pudessem atribuir ao comportamento "*insensível*" que ela parecia atribuir a si mesma no seu depoimento, a partir de uma análise realizada do que os outros possivelmente pensaram e acharam

de sua atitude no velório, parece indicar a importância do público, dos demais presentes, à expressão social de seu sofrimento. A sua condição social de recém viúva e o comportamento esperado nesta situação pela sociedade, através da negação pela desclassificação do comportamento dos outros.

O segundo depoimento narra um processo de luto vivido por um rapaz de vinte e seis anos, de classe média abastada, estudante de medicina, residente em São Paulo capital. Este entrevistado perdeu o pai, a mãe e a namorada em um acidente de carro em que ele estava no volante. Ele mesmo tendo ficado hospitalizado por vários meses.

Retrata os cuidados, por ele considerado exagerados, dos seus avós, amigos, empregados da casa e enfermeiros, para com ele. Veio saber da morte dos seus entes queridos depois de sua recuperação, isto é, meses depois, e após a revelação os cuidados para com ele foram intensificados para poupá-lo de culpa e impedi-lo de algum gesto contra a sua própria vida.

Segundo o entrevistado, “... *estava cercado de pagens: enfermeiras, de meus avós, de alguns dos meus amigos de infância. Os filhos da puta*

impediam a coisa única que eu podia fazer, que eu deveria ter feito: morrer. Morrer!... Viver prá que? Minha avó falou do destino. Destino uma bosta (desculpe). Meus amigos tentavam conversar bobagens, não me deixavam em paz. Não me deixavam sequer pensar. Fiquei prisioneiro e os odiei por isso.

"O que eu podia fazer era entrar no jogo. Se até no banheiro eu não podia ir sozinho, porque diziam que eu estava "desesperado", então era jogar o jogo, fingir a aceitação das regras impostas. E fingi aceitar. Fazia o jogo bem feito, nem nos meus mortos eu falava. Fingia rir das brincadeiras. Já lembrava pequenas bobagens com os amigos. Queria ver algumas fotografias dos meus pais, da minha namorada. Até isso eles tiraram de mim, como se eles não estivessem na minha cabeça, no meu corpo, em tudo. Meus avós esconderam todas, mexeram no meu armário, não tinha acesso a nada que eles não quisessem, ou achassem que eu podia ver. Não tinha acesso.

"Aí então funcionavam as lembranças, nas poucas tentativas de solidão. Embora, mesmo com todos no meu cerco, eles não tinham idéia que eles, os meus queridos, recheavam todo o meu mundo,

tudo era eles, tudo era e significava um não eu. Mas eu fingia. Fingia para poder escapar do cerco, para amargar a minha solidão abafada por tanta proteção e amizade. Estava cheio, mas fazer o que, a não ser fingir?" (Entrevista n. 2).

O depoimento do entrevistado fala de fingimento. O termo fingir indica aqui o ato de aparentar e dissimular. Fazer crer que é, simular ser, querer passar-se por, segundo o Dicionário da Língua Portuguesa de Aurélio Buarque de Holanda. Diz respeito para a ação de fingir e seu efeito, o fingimento.

Na narrativa do entrevistado, o efeito do seu fingir tinha como objetivo "*escapar ao cerco*" de proteção e cuidados em que se viu envolvido desde o acidente automobilístico que matou seus pais e namorada e que também quase o matou. Escapar ao cerco pelo ato de fingir, assim, para ele, tinha a conotação não apenas de poupar os que com ele se preocupavam do seu sofrimento, mas e principalmente, de criar espaço para si próprio articular a sua dor, a sua culpa de se encontrar à frente do volante, de ser o único a estar vivo, de ter causado a morte dos entes a ele caros.

De ter acesso a solidão necessária, segundo ele, para o rememorar. Fingir para fugir ao cerco de proteção que procurava o afastar das lembranças dos "*meus queridos*", da invasão de sua privacidade, dos impedimentos de acesso a lembranças objetivas, como fotografias e objetos específicos que o fizessem recordar. Como se isso fosse possível de evitar o seu sofrimento, pois, naquele momento singular, os mortos "*recheavam todo o meu mundo, tudo era eles, tudo era e significava um não eu*".

As tentativas dos avós e de amizades para evitar a dor do neto e do amigo levaram, segundo o entrevistado, a uma exacerbação do seu sofrimento. Muito mais do que isso, talvez, o levaram a uma impossibilidade de compartilhamento de sua dor, de sua angústia, com os que lhes são caros. O levaram ao fingimento, segundo ele. Ou nas suas palavras: "*Fingia para poder escapar do cerco, para amargar a minha solidão abafada por tanta proteção e amizade. Estava cheio, mas fazer o que, a não ser fingir?*"

Nos dois depoimentos acima, de diferentes contextos, as narrativas buscam situar a solidão

dos sofrimentos vividos à insensibilidade aos olhos dos outros, e ao fingimento. Nos dois casos tem-se em comum o incomensurável e o inominável da dor causada pelo sofrimento de uma perda. Nas duas narrativas se tem também em comum, a falta de compartilhamento objetiva, o sofrimento vivido sendo visto como totalizante e absolutamente único, de cada depoente, e a solidão necessária para apreendê-lo nos significados intrínsecos da experiência que passavam. Bem como ao rememorar, sentido como uma espécie de instrumental necessário para a introjeção dos seus mortos.

Ao mesmo tempo, porém, é esboçada nas duas narrativas a necessidade de ter alguém para compartilhar, e a sua falta. Da outra solidão, a de não ser compreendido no seu sofrimento, e da necessidade de fingir aos outros e fugir ao cerco ou ao sem sentido de suas ações, buscando calado ou na simulação, ser encontrado, acarinhado, aninhado em uma ação de ouvir que não vem, ou que não acham, ampliando ainda mais o fechamento pela extensão do fingir ou pelo ato impulsivo do distanciamento de seu sofrimento dos demais.

O que estabelece e aprofunda a ação solitária do ser em sofrimento, e a pergunta que dirige a si mesmo, como o fez Lya Luft em um dos poemas de luto, em seu *O Lado Fatal* (1991, p. 71): "*pode-se reconstruir uma vida estilhaçada?*", e as possíveis respostas encontradas a questão dita de forma quase gritada: "*sobrevivo, mas pela insensatez*", e, ou, "*sobrevivo para que a fonte das memórias o mantenha aqui, comigo*". Ao mesmo tempo em que impõe os termos de seu sofrimento para os outros, em uma atitude que reforça o distanciamento entre o indivíduo em compasso de dor da sociedade, afirmando o individual como instância totalizante e inatingível, mas, também, como uma espécie de rogo por trás em busca de ser nominável, compreendido em seu sofrimento e em sua solidão: "*Não digam que isso passa, / Não digam que a vida continua, / Que o tempo ajuda, / Que afinal tenho filhos e amigos / E um trabalho a fazer. (...) / Não digam nada (...) / Da minha vida sei eu*". (Lya Luft, 1991, p. 41).

Quanto menos lembrar publicamente que alguém faleceu e deixou sofrimento e saudades em outro alguém, parece ser melhor ao social. A cumplicidade pela indiferença aparente se torna

assim uma espécie de pacto onde o indivíduo fica restrito a si mesmo, e busca poupar ou desclassificar os demais como impotentes de entender o sofrimento porque passam, agindo por ou através de simulação. Os outros, também, parecem jogar com os mesmos elementos, ou acreditar nos fingimentos e insensibilidades aparentes, como se a morte e a dor do sofrimento fossem algo doentio, do âmago de um ser individual e não existissem socialmente. Este caminho apontado de individualização parece ser a tônica moderna do processo de luto no Brasil urbano.

A classe média intelectualizada, principalmente, parece viver com mais intensidade esse dilema. A indiferença e o fingimento espantam socialmente o sofrer, o luto no social, que se vê jogado para a intimidade do sujeito, que passa a vivenciá-los na solidão.

Em um trabalho anterior (Koury, 1993) à diferença deste ensaio, se buscou compreender as estreitas relações entre ausência de cidadania e luto. Foi analisado o trabalho de luto entre excluídos sociais que viviam de mendicância, no trânsito entre o campo e a cidade. O processo de luto foi visto,

então, mesclado pela tensão resultante da perda de referenciais simbólicos relacionais que construíram o indivíduo ao longo de sua vida, abruptamente.

À perplexidade diante da morte, no caso tratado, associou-se o anonimato e a banalidade no trato público da morte. O que contrastava com a dor ocasionada pelo sofrimento do enlutado, que parecia desmoronar como pessoa, aumentando o sentimento individual de exclusão social.

O caso limite analisado buscava compreender o trabalho de luto entre excluídos sociais através do choque entre os referenciais relacionais fincados no cotidiano fazer-se da pessoa e o anonimato urbano de higienização. Procurou-se demonstrar o esfacelamento da pessoa e as dificuldades daí resultantes a sua reintegração individual e social.

O choque entre uma tradição relacional que formou o enlutado com uma profunda descaracterização dos costumes e processo integrativos do urbano moderno enfatizava ainda mais a falta de lugar no social, a não cidadania e a solidão do homem comum.

Essa descaracterização, produto do crescente individualismo que parece organizar a sociedade

brasileira urbana desde os anos setenta e oitenta do século passado, principalmente, molda os parâmetros da sensibilidade nova que se amolda aos padrões atuais de dessacralização dos costumes sociais tradicionais. Ainda que cause esfacelamento da pessoa como no caso limite citado, ou que ainda surpreenda e indigna o indivíduo médio urbano no Brasil de hoje.

A narrativa de uma entrevistada (Entrevista n. 4), faxineira, 30 anos, pobre, com renda até três salários mínimos, residente em Cuiabá, Mato Grosso, por outro lado, mostra o processo de exclusão da pobreza dos processos sociais da cidadania, a partir de uma vivência no urbano, no seu lado mais cruel, da violência e da prepotência institucional no trato dos homens comuns. Embora não seja objeto específico de análise deste trabalho, o depoimento é aqui utilizado como forma de entendimento da complexidade da situação do processo de individualização no Brasil atual. Processo mesclado não apenas de ambivalência entre costumes tradicionais e novas sensibilidades emergentes, mas também, e, sobretudo, por uma prática autoritária e de exclusão que retira qualquer exercício de vivência

do luto, deixando um rastro de tragédia e desilusão naqueles porventura afetados.

A entrevistada, segundo suas palavras, é *"uma viúva de marido que sumiu, ninguém sabe, ninguém viu, então eu não tenho direito a viuvez. É uma coisa de doido. Saber que está morto não basta. A dor não alivia, só a revolta aumenta. Mas o que fazer? Sou pobre..."*.

A narrativa da impossibilidade do luto pela entrevistada conta a história de um biscateiro, que *"ganhava a vida em biscates de pedreiro, de um faz tudo"*, que *"foi confundido com um ladrão, foi preso, torturado até morrer. Depois descobriram que não era ele, era parecido"*.

Conta a história do desespero ao saber que o marido morreu. Que tinha saído para o trabalho e não voltou, e que vários dias se passaram e a procura começou por casa de parentes, pelos locais onde ele costumava fazer bicos, por hospitais, por delegacias, sem encontrar qualquer pista. Até que, *"quatro meses depois eu vim a saber o que tinha acontecido. Eu vim a saber que ele tinha morrido. Um cara que estava preso na mesma delegacia com ele, quando ele foi preso, descobriu onde eu morava e falou prá mim que ele*

apanhou até não resistir e morrer. Apanhou prá confessar que tinha roubado ... Alguém viu ele e ele foi preso. Morreu no pau prá dizer o que ele não fez. Depois descobriram que não foi ele, foi alguém parecido. Alguém preto. Como disseram prá mim uns homens da polícia, 'mulher, deixe de atanzar, a gente não tem culpa, tudo que é preto é igual. Vá embora e esqueça, é melhor' ".

A peregrinação em busca do corpo do marido torna-se para a entrevistada, assim, fundamento para a possibilidade de realização do luto. "*Por enquanto eu enterrei ele dentro de mim*", informa. "*Dói, moço. Dói. Dói porque eu sei que ele está morto, mas eu não tenho ele morto. O corpo. O corpo dele. Sua ausência me persegue... me rasga por dentro*", e continua: mesmo tendo a certeza de que ele está morto, "*todo dia, toda hora eu penso que ele vem. Meus filhos não falam, mas eu sei que também sentem a ausência do corpo do pai*".

"*O senhor não imagina o que é ter um morto que está vivo*", exclama. A impossibilidade do luto pela ausência do corpo associa-se a impossibilidade de outro luto de ordem moral, que amplia a dor permanente da morte, na impotência de provar a honestidade do seu marido. "*Como dizer para os*

meus filhos que o pai morreu numa delegacia como ladrão?... Sei que ele foi honesto. Tive atrás das pessoas que disseram que era ele e elas me confessaram que tinham confundido, e que depois o cara ladrão tinha sido pego e confessou. Que a polícia agiu rápido porque o homem da casa roubada era um figurão e precisavam agir... mas isso não resolve. Eu sei, disse a meus filhos, mas por dentro eu espero ele voltar, porque eu não vi, não sei dele. Ele é vivo porque é apenas sumido, nem atestado de óbito eu tive direito. ... O corpo dele sumiu. Não existe registro sequer da prisão dele. Já rodei tudo: disseram primeiro que não sabiam de nada; depois ameaçaram e que era melhor eu esquecer esse caso; depois disseram que ele foi enterrado como indigente numa cova comum; dizem também que este caso nunca existiu, que ele deve ter largado de uma mulher chata como eu, dizem também que ele pode ter sido jogado em algum local, em algum mato... todo dia aparece vários sem documentos, tudo ladrão... dizem".

"Hoje eu entrei para o Evangelho e isso tem me dado certo alívio, tem me ajudado. Mas eu sinto falta do corpo dele. O corpo dele me dará certeza.

Eu preciso do corpo dele morto, entende? Eu preciso do corpo dele que se foi, mas que eu sei onde está, que eu enterrei... além do que com o corpo nas minhas mãos eu posso voltar a ter a esperança de dar a meus filhos de volta o homem honrado que foi seu pai. Mas como fazê-lo. Eu sou pobre e preta, e eu me sinto que não existo também, embora me esforce para ir dando uma educação para os meus filhos sobre o trabalho digno, sobre ser pobre porém honestos, como seu pai. Mas é difícil. É difícil...".

A impossibilidade do luto na narrativa acima, pela ausência do corpo e pela exclusão social da pobreza, por um lado, surpreende e revolta a entrevistada. Ao mesmo tempo, parece acomodá-la em uma espécie de não lugar social, de um lugar onde a possibilidade de falar, de exprimir sua revolta não existe, e que ela afirma com a frase, "*eu me sinto que não existo também*" na ausência do corpo do seu marido.

Por outro lado, ao procurar conforto em instâncias desindividualizantes, institucionais, como a religião nova que a acatou, e na missão, quase, de devolver aos filhos a honestidade do pai retirada pela sua prisão e morte e pela impossibilidade do

momento de reconstituição da trajetória que ocasionou a morte do seu marido, parece repô-la em um lugar de expressão, de fala, de ação social. As instâncias institucionais parecem oferecer, neste caso, um lugar por onde a entrevistada recupera a dignidade e busca refazer a do marido e recompor a esfera familiar.

Embora se sinta, às vezes, impotente e sem fala frente às demais instituições que enquadraram o seu marido e, por extensão, a ela, pela pobreza e pelo estigma de perigosos. O que faz de sua ação um comportamento ambíguo, de sentir-se um não social e ao mesmo tempo, de lutar pelo reconhecimento social de sua posição de viúva sem corpo que comprove a morte do companheiro.

Ambiguidade que parece ampliar-se e estender-se no medo das consequências de seus filhos não poderem organizar o luto por seu pai, a não ser pela desonra pessoal de ter tido um pai morto em uma delegacia por roubo, ou pela vingança, uma forma de lavar a honra do pai e pessoal através de atitudes que reforçam a sua condição de excluídos. Esta ambiguidade, porém, no caso tratado, parece fazer a entrevistada percorrer os caminhos da fala.

Através de vias que modifiquem o luto pessoal pela ausência e perda do marido, em luta política, de recuperação do corpo, de recomposição da dignidade e honestidade do companheiro, para que talvez seja possível realizar o próprio luto.

O luto para ela, neste momento, é de impossível realização⁴, pela ausência do corpo e pela

⁴ A discussão sobre o luto impossível passa, obrigatoriamente, pela tentativa de imposição de um silêncio da memória daqueles porventura sujeitos a um processo extremo de exclusão social. É uma forma de repressão cruel que pretende, em última instância, a supressão de qualquer referência que permita sublimar a angústia, roubando da vítima a sua morte e o luto dos entes queridos (Amnesty International, 1981). Esta forma de retirar um corpo de sua objetividade, de sua presença física de morte torna-se, para os parentes, um processo permanente de ansiedade de tê-lo como possivelmente vivo. Até porque, legalmente, sem um atestado de óbito, um corpo não pode ser oficialmente considerado morto, pelo menos nos primeiros cinco anos do registro legal do seu desaparecimento. Um corpo desaparecido é deste modo, uma espécie de expropriação da própria vítima do sentido de sua morte e de impossibilitar aos seus entes caros o luto e a preservação de sua memória. Em um livro argentino sobre o processo de identificação de restos mortais de vítimas da repressão militar, intitulado *Tumbas Anónimas* (Salamá, 1992), se pergunta se é lícito privar o morto e a quem o chora da relação afetiva e de memória. Se é lícito a privação do velar e guardar o corpo morto, de possuir a posse concreta deste morto, de preservar este corpo do esquecimento e realizar o luto necessário para continuidade da vida (Ver, também, para o caso brasileiro de repressão política, Arquidiocese de São Paulo, 1986, sobre o caso argentino, Lucchetta, 1998 e Catela, 1999). Esta forma cruel de repressão foi seguida longa e duramente pela polícia política do estado brasileiro, nos anos de ditadura militar, bem como por toda a América latina, nas décadas de sessenta e oitenta do século passado. Vários corpos de desaparecidos políticos continuam, até o momento, a não possuir o atestado de óbito, ou a não permitirem a presença física de sua morte para os seus parentes. A não ter o direito a uma sepultura. Bem como, no cotidiano, os diversos corpos de pessoas comuns, seqüestrados e, desde então, considerados desaparecidos, pela polícia brasileira, como é o caso do marido da entrevistada. Impossibilitados do luto, vivem a tragédia cotidiana de uma presença fantasmagórica de um ser que pode reaparecer a qualquer instante, a

discriminação moral para a sua família, não apenas tocada pela pobreza e pela cor, mas agora, principalmente pela periculosidade e desonestidade no social de que foi vitimado o seu marido, e que ameaça os seus filhos e a ela própria. A falta de cidadania, a falta de respeito, a nudez absoluta de um não lugar social trazida e escancarada pela morte por espancamento, sem culpa, de seu marido, parecem mandar fazê-la calar, desistir, acomodar-se. Parecem, também, ao mesmo tempo, para acomodar-se, até, fazê-la tentar recuperar o corpo, e nele a dignidade, para uma possível realização do trabalho do luto.

E se sente só, com receios profundos pelos seus filhos, principalmente, e busca se amparar na nova religião e na força do restauro da dignidade do marido pela procura de recuperação de seu corpo. Mesmo o certo alívio oferecido pela nova religião, não a retira de sua solidão social da pobreza e de sua luta para realização do trabalho pessoal e familiar do luto pelo seu ente querido morto.

qualquer hora, deixando os entes queridos em constante aflição e não os permitindo reconstruírem as suas vidas, pela impossibilidade de atestarem ao morto a sua morte, não podendo assim atestá-la para si mesmos.

A economia moral do sofrimento pela perda na sociedade brasileira de hoje, parece passar pelo eclipse do sofrer. Parece caminhar tendencialmente no sentido de retirar o sofrimento do social para o íntimo, como forma de deter os efeitos da individuação de quem sofre a privação e dos perigos que tal processo representa para o social. Enfatiza as relações mercantis do individualismo⁵, movimentadas pela idéia do ser discreto enquanto conduta do comportamento civilizado.

As regras sociais parecem passar a viger apenas no sentido mercantil, através do individualismo que nega a individuação como processo interativo da pessoa na sociedade. Quanto mais abafada e constrangida se encontra a pessoa, quanto mais a subjetividade for tratada como problema pessoal,

⁵ Muitos entrevistados falam do medo de morrer sem ter um lugar para ser enterrado. Os mais velhos demonstram esta preocupação com o desejo de adquirir um terreno em um cemitério, para construir um mausoléu para si e para sua família. Estas questões também foram mencionadas pelos entrevistados no estudo de Ferreira (1995), sobre os processos de memória e de identidade social na velhice. É interessante perceber, também, a propaganda que vem se estabelecendo no Brasil contemporâneo sobre o lugar para a última morada. Muitos cemitérios têm aparecido recentemente, em muitas capitais brasileiras, e o apelo da propaganda para um lugar saudável, limpo e bonito para o estabelecimento da última morada é enfatizada em comerciais televisivos, ou em propaganda impressa, mostrando o conforto para os que lá são enterrados e um ambiente de paz e lazer para os que ficam.

íntimo e não social, como indizível, mais o individualismo parece comandar os destinos individuais. O que parece enfatizar a morte, como desilusão e como código básico de conduta, como afirmou Elias Canetti em sua conversa com Adorno (1988, p. 131).

Socialmente, parece que, a tendência da nova sensibilidade emergente no Brasil de negar a morte e o sofrimento pela morte na esfera social, vem sendo feita, através de uma ênfase na morte como código norteador e ameaçador atrás das regras sociais. Configura-se no adotar o ponto de vista da resignação social como constructo possível do ser moral na modernidade. Resignação do eu constrangido na intimidade, para dar lugar ao indivíduo indiferente e fragmentado no social.

A idéia do fracasso, da desilusão do sujeito no ritual introspectivo do sofrer, impõe códigos de naturalização e anonimato à morte e ao processo social do sofrimento, evidenciando uma fragmentação de sentimentos coletivos que se expressam numa espécie de receio social de contaminação (Elias, 1989) e na vergonha de sentir-se enlutado. Afigura-se, enfim, no condenar o trabalho de luto a realizar-se como unicamente

desilusão do mundo, como expressão solitária de um sujeito em descompasso, em desagregação, em seu sofrimento, do social.

Efeito de decepção e engodo, da morte como universo do silêncio, a dor causada pelo sofrimento no processo de luto, constrangida e envergonhada no interior do sujeito, revela-se como nostalgia do ausente. Ausência configurada em um tempo e em um espaço singular e solidário, perdidos na memória individual do enlutado. Um estado de sofrimento moral é criado, então, como resultado das inibições, como um movimento de ideação pessimista, e se assemelha a uma espécie de suspensão de toda a iniciativa de disposição e atuação do sujeito.

Os sentimentos para com o social e para consigo mesmo tendem a declinar como se nada valesse a pena ser feito, podendo caracterizar um estado de depressão em sua forma mais grave: a melancolia. O luto pessoal do sujeito que sofre uma perda, como consequência de sua subjetivação e falta de expressão no social, e pela ambivalência resultante na vergonha como individuação e a reprovação e o estranhamento público, constitui-se, enquanto tendência, em um delírio de expectativa. Como

resultado, enfim, da não esperança e do sentimento de que algo eminente estivesse prestes a desabar sobre si.

Um hiato entre o tempo vivido e a viver é então construído como luto retrospectivo, de sua constituição como pessoa, e como luto do que se tem a viver, simbolizado em uma morte ao mesmo tempo desejada e temida. Intercessão entre o desespero e o tédio, a dor da perda subjetivada e sem expressão no social, reproduz-se como ausência de projeto.

O processo de luto tende, assim, a tornar-se melancolia. Como ensina Freud (1992), embora o luto e a melancolia apresentem os mesmos processos dolorosos, na melancolia, diferentemente do luto, a perda é retirada da consciência. O investimento do ego se orienta à repressão através da compulsão à repetição⁶. Este movimento estabelece um grave conflito de sentimentos ambivalentes, dos quais só se pode fugir, como informa Abraham (1976, p. 100), voltando a si próprio a hostilidade e a

⁶ Compulsão que em circunstâncias normais só é eliminada pela função livremente móvel do ego (Freud, 1976, p. 177).

amorosidade que originalmente sentia em relação ao seu objeto.

A individualização crescente das relações sociais no Brasil atual parece tender a refrear o processo de individuação do sujeito que sofre a perda, através do mascaramento da dor do sofrimento e da morte. Essa tendência social de escamoteamento da expressão pública dos sentimentos (Mauss, 1980) e a valorização da interiorização, enquanto subjetividade ou espaço da intimidade ou do privado (e, nesse caso, não social por definição), cria uma pré-disposição permanente no indivíduo à desconfiança no outro, e por extensão, no social.

O sujeito emergente desse processo parece ser um indivíduo de atitudes ambivalentes, exposto a crises constantes de superestimação ou subestimação de sua pessoa (socialmente aceita). Exposto a se sentir facilmente decepcionado, traído ou abandonado pelo objeto amado, perdido e retirado, através do mascaramento, da consciência pública, ou social, para o privado espaço em seu interior, socialmente banal.

A interiorização do sofrimento e de todo o plexo de sentimentos, e a sua inexpressividade para o

social, no Brasil de hoje, parece indicar o caminho através do qual vai se consolidando a nova sensibilidade social, construída em um movimento permanente de fragmentação das relações sociais e pessoais. Processo onde a *persona* em jogo no exercício social, cada vez mais, tende a transvestir-se naquela cuja face representa a individualização do agir, em detrimento das práticas relacionais que até então pareciam informar o comportamento social médio do brasileiro.

O mascaramento da dor individual no social parece tender a ser administrado pela sociedade através do princípio do desempenho (Marcuse, 1968). O agir individual no espaço público, segundo esse princípio, deve ser desprovido de qualquer elemento que venha perturbar o bom funcionamento dos papéis em representação pelos sujeitos em relação. A necessidade do bom desempenho deve suplantar as questões dos sentimentos, normalmente tratados como pertencentes à esfera do privado, ou para a esfera do espaço íntimo.

A vergonha da demonstração pública do sofrimento ou da expressão de solidariedade, ou o não saber o que fazer com a dor da perda alheia,

do outro, resulta em um automatismo de relações, movido pelo grau de afastamento ou abandono do sujeito de sua perda. O sujeito que sofre a perda, embora traga consigo um imenso desprazer (Abraham, 1976, p.110), tende a relacionar com a perda o seu sentimento de inferioridade (p. 114).

Fecha-se, então, em sua privacidade, intensificando a sua desilusão com o mundo e consigo mesmo. Receia, ao mesmo tempo, que esse mundo perceba as suas emoções e dele reclame significados.

Afasta, assim, o seu sofrimento do social, através da mercantilização das relações. Anseia silenciosamente, porém, através deste artifício, via desempenho, reencontrar o ente querido e a solidariedade à sua dor, intensificando ainda mais a sua desilusão com o mundo social.

Em uma entrevista à revista *Desfile* (março de 1992), uma personalidade do meio artístico analisa o processo de luto por ela vivido. Relata desde as pseudo-alucinações comuns ao início do processo de introjeção no trabalho de luto, como “... *no início ficava inventando histórias incríveis de que ele poderia voltar*”, até o aprofundamento do processo de desilusão com o mundo e com tudo o

que acreditava, chegando a duvidar se conseguiria continuar vivendo sem a presença do objeto amado.

Um estado de anomia movido pelo desamparo, pela falta de vontade, pela solidão em que se encontrava em seu sofrimento, parece se instaurar. Fechada em seu sofrer lutava pelo isolamento que permitia reviver continuamente a sua perda, e com o mundo exterior que parecia incomodado e fingia indiferença a sua privação. O mundo exterior, a *“realidade”* segundo ela, a chamava de volta ocasionando um movimento duplo nela de perplexidade pela indiferença social a sua perda, e de vergonha do incômodo que o sofrimento por que passava pudesse estar causando aos outros, sejam estes colegas de profissão, amigos ou público em geral.

Sentimentos ambivalentes, então, foram intensamente vividos. De um lado, lutava pela manutenção do sofrimento, enquanto espaço privado, como uma forma de reter por mais tempo o objeto amado em si. O que significava um mergulho completo em si mesma, e um rompimento com o social. De outro lado, tendia para uma espécie de negação da dor do sofrer,

para um retorno à indiferença do social com o seu sofrimento. Estes afetos opostos aumentavam o seu receio “*de entrar em colapso*”, de não saber “*até onde iria agüentar*”.

A dicotomia entre o espaço público e privado é por ela, assim, levado ao extremo, pela descrença pessoal provocada pelo luto em relação a qualquer instituição desindividualizadora, como a igreja e a família. Restava a arte, e através dela foi possível mediatizar e elaborar o seu trabalho de luto.

Foi possível, através do seu exercício profissional, mascarar o seu sofrimento em público pela técnica. A técnica, a disciplina forçava-a a participar da realidade, embora para si não apenas servia de máscara à sua perda em público, como também servia como desilusão pessoal da própria ação como intérprete. No compromisso técnico não havia a arte, apenas a disciplina, e era isso que lhe exigia o social.

Hoje, olhando para trás, analisando o seu processo de luto, ela afirma que foi “*muito rígida consigo mesma*”, e que “*hoje, posso dizer que sou uma pessoa... que carrega uma marca*”.

Uma visão semelhante pode-se ter no depoimento de um entrevistado que narra o processo de luto

passado por perda de sua esposa, vítima de câncer. Primeiro, o entrevistado (Entrevista n. 42), engenheiro civil, de 49 anos, sem filhos, classe média abastada, com residência em Porto Alegre, Rio Grande do Sul, relata o pouco tempo entre a descoberta do tumor no cérebro de sua esposa e a morte desta. Discorre sobre o pânico da descoberta mesclado com "*um encontrar forças não sei onde*" para dar esperança e conforto ao ser amado doente e agonizante.

Descreve o processo de morte de sua mulher, a dor cortante, o sofrimento solitário que se agudizava, e o sentimento compartilhado com os pais e irmãos da esposa que, se não aliviava o seu, pelo menos o fazia sentir-se vivo. Para, a seguir, construir uma narrativa de sua trajetória de luto enquanto solidão que, embora em alguns aspectos compartilhada pelos familiares da esposa, se aprofundava a cada momento no seu interior, fazendo-o passar de atitudes dóceis para atitudes agressivas em uma mesma ação.

Segundo ele, "*foram dois meses de loucura interior, desde a morte de minha mulher. É porque tu guardas alguma lucidez tirada de onde não imaginas, senão tu entras em outra estratosfera,*

senão tudo desmorona sem nunca mais conseguir juntar os pedaços. Eu passava da doçura ao mais arisco dos seres. Rompi com meus melhores amigos e amigas. Alguns estão magoados até hoje, outros voltaram, mas não são como antes. Só o trabalho me permitia esquecer, quando não queria largar tudo, romper com tudo, desaparecer. Mas sempre profissional, até demais: aí, também, embora seja o meu normal, havia um, como que, ponto da intransigência que revelava a dor a mim, em mim.

"Tive casos passageiros. Todos comparativos e, como tal, fadados ao insucesso. Todos insuficientes, embora a nível de corpo, relaxantes.

"Passaram-se já dez meses. O cotidiano voltou. A tranqüilidade começa a retornar. A saudade continua, mas é mais amena. Fiz uma limpeza nos armários, dei ou rasguei algumas de suas roupas, vendi ou dei todos os livros e discos que considerávamos nossos. Estou comprando de novo. Os mesmos CDs, os mesmos livros, só que sem a marca dela.

"Estou procurando me desfazer das marcas externas, não sei se tu me entendes, refiz a decoração da casa, do quarto, me desfaço das

coisas nossas, embora compre, sempre, outras iguais. Remodelei também o local onde trabalhávamos, e por aí vai... Já bastam as marcas dela que estão em mim. A saudade, a falta, o carinho... (pausa)... as marcas objetivas das coisas, eu acho, podem ser refeitas. Mas será isso possível? Será que eu não estarei fadado eternamente a procurar repor a ausência dela em mim. Quando olho em volta, mesmo com tudo novo e aparentemente desigual ao que era nosso, ao tempo em que ela estava viva, comigo, me sinto perseguindo refazer o que não é mais possível ser refeito, tê-la de volta. Persequindo o passado... perseguindo a solidão e o não retorno... perseguindo, acho, uma ilusão sem compartilhamento... não sei!..."

A irreversibilidade da perda parece ter o poder de transformar o sujeito em um ser nostálgico, como configura a suposição da narrativa acima. O continuar a viver torna-se uma espécie de renúncia ao próprio eu encoberto pela névoa espessa da introjeção do outro, amado, perdido.

O outro perdido; confundido com o eu no processo de internalização do trabalho de luto, no sofrimento em que esta elaboração se desenvolve,

busca des-elaborar o constructo da dor por uma perda específica para remontar-se como apenas perda. Para refazer-se como renúncia permanente de projeto pelo apego a um sentimento de privação fragmentado que a nostalgia procura rememorar continuamente. Que procura evocar sem, porém, deter-se no próprio objeto da perda, que escapa à consciência como uma perda desconhecida, como um silêncio.

Como uma marca que compulsivamente parece levar para o retorno bem-vindo, para o re-constructo do eu, mas, que apenas esbarra na incomensurável perda, sem objeto, sem sentido. Na desilusão do mundo pela fragmentação do eu perdido na própria perda, agora, desconhecida.

O homem individualizado, melancólico, que tendencialmente parece estar em formação no Brasil de hoje, e os códigos de enunciação dessa sensibilidade que parece caminhar para o domínio ou universalização dos novos valores e costumes em constituição, estão vinculados à idéia dolorosa de um sofrimento, sem razão outra que o próprio sofrer. A marca que forçosamente carrega no seu desenvolvimento, aparece e apresenta-se como que pontuando a existência fixa em uma dor

causada pelo incomensurável sofrer por uma perda deslocada da consciência. Marca que parece ter sido forjada no prosseguir de um processo de redução ao nada, ao vazio, ao estado se não de morte, de encontrar-se continuamente morrendo (Money-Kyrle, 1969, p. 236).

A experiência da perda assemelha-se, deste modo, no transformar em vazio todo o processo de vida. Perdido na própria perda o objeto faz com que a privação, através da compulsão à repetição, se torne em determinação, contaminando o futuro como um espaço vazio. Vazio estereotipado, como informa Binswanger (1960), que parece consumir o indivíduo melancólico em uma eterna nostalgia de um mundo compartilhado.

Saudade de uma ilusão, proporcionada pela destituição do objeto perdido em uma perda sem objeto. O que torna o sujeito em um compulsivo perseguidor dessa ilusão, a fim de transformá-la em sua própria, para de certa forma melhor poder aniquilá-la.

A melancolia não permite reconhecimento de outro eu autônomo, mesmo que seja o próprio eu do sujeito. Nesse sentido, a saudade de um mundo compartilhado, de um retorno ao ente querido

irremediavelmente perdido, não passa de um estado compulsivo, alegórico, que anseia a ilusão da própria perda. O que faz tendencialmente, da introjeção, um ato sempre e repetidamente infiel: a perda transformando-se em fim, e adquirindo uma vivência independente no processo de destruição do sujeito para si pela absorção repetida da perda, como privação em si mesma.

O mundo interno do sujeito configura-se em se transformar em uma série interminável de catástrofes, empurrando-o para uma solidão cada vez maior. Pela infidelidade constante da perda em e para si, age como um ser em processo de morte a cada momento e - como suas relações com o mundo exterior ainda não findaram apesar de insistentemente o imenso vazio imposto pela perda em si o impelir para tal -, em agressão ao mundo exterior, ao social.

Através do princípio de desempenho nega a si próprio e aos outros em relação. Amplia, assim, o espaço de solidão pela instrumentalização das ações que mobilizam as relações mercantis através da concorrência. A infidelidade ganha assim importância como regra de conduta, e a

indiferença ao outro como a si próprio em processo civilizatório.

A nostalgia que parece impulsionar o eterno retorno à perda sem objeto, ao mesmo tempo em que se aprofunda na subjetividade, desloca o mesmo ator do social através da dicotomização entre o público e o privado. A emergência do indivíduo no Brasil de hoje parece afluir, desta maneira, pela negação das práticas relacionais de que fala DaMatta (1987), e pela afirmação crescente do que Simmel (1967) chama de personalidade *blasé*. Caracterizada pela pulverização dos papéis e laços sociais desempenhados pelos sujeitos sociais, envoltos no anonimato urbano e em relações mercantis.

Indivíduos que assumem ares de indiferença e enfado às relações sociais do cotidiano, e agem como que deslocados do público espaço da existência societária. Como que negando o outro como solidariedade, mergulhando na solidão de uma subjetividade nostálgica e contraditória: que, ao mesmo tempo em que nega, reafirma o outro em si como uma perda que já não reconhece do que se privou.

O processo de luto, na dolorosa execução do seu trabalho interior nos indivíduos, parece deixar mais clara, mais evidenciada, essa existência *blasé* da personalidade contemporânea e urbana de que fala Simmel. Afigura-se no deixar também mais claro a emergência desse indivíduo melancólico cujos projetos, aparentemente, se perderam em um círculo vicioso e nostálgico de um retorno infinito à ilusão de algo remoto, e do qual a memória retém como privação irremediável.

A descrença em fórmulas rituais integrativas do morto e do enlutado às malhas sociais fornece, assim, indicativos da ruptura das práticas relacionais na sociedade brasileira urbana de hoje, principalmente entre classe média intelectualizada, mas, de certa maneira, tende a orientar o agir de toda a sociedade.

Segundo o depoimento a Revista *Marie Claire* (n. 75, de junho de 1997, pp. 163 a 168, coluna "Eu Leitora") de uma professora curitibana, - que morava com o marido carioca e o filho pequeno em Florianópolis, Santa Catarina, e que os perdeu em um acidente em um parque florestal: um eucalipto apodrecido caiu em cima do marido e do filho desta senhora, os matando, - durante

momentos seguidos após o acidente, *"não tive nem sequer a idéia da minha própria dor, tão grande era ela. Momentos em que blasfemei a vida, o mundo, as pessoas felizes, as crianças. Momentos em que o desespero me fez confundir as coisas, na esperança de recuperá-los, de ter de volta tudo o que tive. Quanto me custou aceitar que nunca mais os teria e nem a felicidade e o amor. Não encontrei conforto algum em nenhuma religião, com exceção momentânea na religião espírita e sua teoria da reencarnação. Mas no final estava sempre só comigo mesma. Por mais que algumas teorias confortem, na prática estou completamente só"*.

A ambivalência das atitudes individuais perante o morrer e a dor quase física da privação configurase, deste modo, como ênfase, nesse processo de dessacralização dos processos integrativos da pessoa na sociedade. O não saber agir quando o luto ou o processo do morrer atinge alguém, como um ser que sofre a perda ou como o outro que assiste; o desconforto público de ter o sofrimento pessoal exposto a outros ou no presenciar as emoções alheias; a impotência para atos de solidariedade ou para a procura de conforto social

parece evidenciar o processo de individualização acelerada do brasileiro médio atual.

A individuação a que alguém se vê sujeito pela privação parece ser transformada enquanto tendência, em vergonha, na sua expressão pública. Afigura-se, também, no ser a individuação vivida intensamente como subjetividade, isto é, como um espaço de intimidade onde a nostalgia do perdido se estabelece, ou como outro sem identidade e sem retorno. A individuação tende a se processar, deste modo, negando a si mesma pela afirmação da individualização.

Enquanto nas sociedades relacionais o processo de individuação é identificado e sujeito através de regras e ritos sociais, onde fórmulas rituais explícitas retomam e remontam o ator à sua *performance* social, reintegrando-o à sociedade (Mauss, 1974 e Durkheim, 1996), na sociedade brasileira atual parece se instaurar, ao lado da indignação e da ambivalência do agir, comuns aos processos de mudança de costumes e tradições, um processo em que a individuação como momento privado é excluída do social. Onde o movimento de individuação é constrangido para o interior do sujeito que passa a relacionar-se e a

agir publicamente através da negação da expressão de sentimentos para si e para com os outros, através da indiferença.

“Nos tempos modernos não há mais protocolo rigoroso para a espera”, afirma a consultora da seção *“Modos e Maneiras”* da Revista *Claudia* (julho de 1994, p. 8), em resposta a inquietação de uma leitora sobre a conduta do seu companheiro de muitos anos que quer esperar um ano de luto pela ex-esposa, para oficializar a união. O caso da *“Mineira Ansiosa”*, como se identifica a leitora, parece deixar transparecer importantes indícios sobre a conduta ambivalente em que se acha exposto o brasileiro médio à demonstração pública de seus sentimentos.

De um lado, a questão dos sentimentos é tratada com uma linguagem que denota indiferença, como regras de etiqueta, que pode ser visto como um claro princípio de desempenho. Pergunta a leitora: *“pelas regras de etiqueta, quanto tempo deve esperar um viúvo para se casar novamente? O mesmo vale para homens que já estavam separados da mulher?”*. De outro lado, ao distanciar o sentimento agora tratado como regra de etiqueta, como um fato social, público - a morte

da ex-mulher do seu companheiro -, exclui qualquer emoção, mesmo em forma de culpa, do indivíduo que sofreu a perda (seu companheiro), do processo racional de interação social.

O que significa impor uma aura de irracionalidade ao sentimento do sujeito, de querer aguardar um ano da morte da ex-esposa para poder oficializar um casamento que já existe na prática. Irracionalidade a que o outro se deve opor, e sobre a qual, se não houver quebra de nenhuma etiqueta ou regra de comportamento socialmente esperado, deve também seguir o companheiro, como prova de que a marca deixada pela ex-esposa foi totalmente superada.

Marca que, se existe ou não, parece ser indiferente se privada, se armazenada no íntimo, como uma questão subjetiva do sujeito em relação. Se ela se torna pública, se aparece, porém, ameaça.

A individuação do sujeito no trabalho de luto por sua ex-mulher parece ter trazido à tona a marca da antiga relação, que necessita ser indiferenciada como etiqueta para não ameaçar a relação atual de anos por culpas, remorsos ou dor existente. Guardar luto, nesse caso, para a leitora que

indaga, é expor publicamente a chaga privada do casal que já vivia uma relação anterior à morte da ex-esposa, e de sua própria insegurança enquanto companheira, do seu íntimo, de sua subjetividade. A individualização obtida pela indiferenciação, pela negação da individuação enquanto processo social repõe ao sujeito como psicologia a individuação enquanto processo privado. Como um mal, como uma angústia, como marcas, que condicionam o agir individual: quase doenças de foro íntimo e pessoais. Como biografia, vista como o processar angustiante das privações de um sujeito que sente falta de algo que não sabe o que é ou como marcas pulverizadas de uma ilusão que teima em repetir-se continuamente.

Através da psicologização dos sentimentos se domestica o processo de individuação, agora encarado com mal civilizatório (Marcuse, 1968; Caruso, 1989 e Freud, 1974). A intimidade enclausurada no privado torna-se memória, torna-se uma eterna busca do tempo perdido⁷, que, já não assenta suas bases em objetos ou noções de

⁷ Parodiando, aqui, com o título do célebre romance de Proust.

tempo, mas apenas e cada vez mais se torna desilusão.

Assemelha-se, enfim, a um remontar-se, através de uma espécie aparente de destinação última, como um desejo indiferenciado, ou, como disse Olgária Matos (1987, p. 155), como algo “*sempre ainda por vir, sempre já perdido... (lugar da)... impossibilidade de realizar a ânsia por um fim*”. Do vazio, da indiferença, da individualização dos sujeitos que se protegem publicamente como negação de si mesmos. Como personagens *blasés* que fazem de modo ambivalente, do *noir* de suas emoções, a própria ação social, através do princípio de desempenho e da domesticação da individuação.

A crescente descrença nos rituais sociais de integração do sujeito em processo de individuação, que tendencialmente vem tomando conta do modo de ser brasileiro, hoje, sobretudo entre a classe média, - tendo como referência neste trabalho o processo de luto, e a individualização emergente, - coloca em evidência para análise a questão da fragmentação da pessoa enquanto indivíduo em sociedade. Toda uma carga simbólica parece recair sobre o sujeito que se

move de modo contraditório entre os sentimentos de indignação e indiferença.

Indivíduo que parece recusar as regras relacionais tradicionais, ao mesmo tempo em que se sente inseguro e incapacitado para tomar posições no interior de regras higiênicas e aos moldes do mercado. Regras que o inviabilizam em função de um individualismo pulverizador da pessoa no social.

É o que se configura nas afirmações contidas nas respostas à pergunta do questionário sobre como o sujeito que vivenciou uma experiência de luto se definiria depois da perda. Esta questão foi respondida por 1209 informantes. Para 51,78% deles, como se pode acompanhar no Quadro 3, após a perda, ficou um enorme sentimento de vazio, nunca vivenciado anteriormente; seguido por 25,06%, que responderam que depois da perda houve uma quebra nas relações familiares, e, 7,78%, que informaram o rompimento para com a religião.

Quadro 3 - O enlutado após a perda	N	%
1. Sentimento de Vazio	626	51,78
2. Quebra de relações familiares	303	25,06
3. Rompeu com a religião	94	7,78
4. Mudança nas condições de vida	104	8,60

5. Melhor compreensão da vida	82	6,78
Total	1209	100%

Houve, também, a afirmação de mudança nas condições de vida após a perda, emitida por 8,60% dos informantes, e uma melhor compreensão da vida foi enfatizada por 6,78% dos respondentes.

É interessante verificar que, 84,62% dos informantes que responderam ao questionário, afirmaram uma tendência a um aumento da solidão pessoal em seu trabalho de luto. Confirmaram, também, um aumento do seu sofrimento através de um progressivo descrédito individual, com respeito a instâncias institucionais desindividualizadoras.

Falta de crédito, esta, motivada por vários fatores. Movida, pela quebra da confiança nas mensagens emitidas em termos de dogmas de fé, através de instituições religiosas. Ocasionada, também, pelo rompimento das relações sociais na família ou nos códigos em que se assentavam os padrões de amizade. Ou impulsionada, ainda, pela desilusão com o trabalho ou com a arte desenvolvida.

O que configura o vazio proporcionado pela perda, como um ato inominável que percorre e corrói os sujeitos que a vivenciaram e as suas relações

institucionais e societárias. Ampliando e aprofundando a não sociabilidade da dor interna causada pelo sofrimento, entendida, cada vez mais, como um espaço de intimidade. Espaço privado, diferenciado do público e social.

A nova sensibilidade emergente e em vias de consolidação, que parece vir forjando a emergência desse novo ser brasileiro, deste modo, tem suas fronteiras delimitadas pela domesticação do espaço privado, enquanto intimidade. Embora, as instâncias desindividualizadoras, como a família, a Igreja, os partidos, a comunidade e grupos, entre outros, continuem a existir e ainda exerçam forte ação em grandes segmentos da sociedade brasileira.

Sem negar à forte influência dessas instâncias desindividualizadoras, a tendência à dessacralização e à individualização, contudo, cresce e parece construir códigos universalizantes que contaminam todas as esferas simbólicas da sociedade.

A domesticação do espaço privado, como intimidade, como um espaço sentido como não social, estabelece parâmetros para a consolidação de novos códigos de individualidade. O

individualismo vem se constituindo através do controle social dos processos de individuação. Processos perigosos por excelência para o social, pela revolução que parecem provocar nas pessoas; que passam a ver o mundo a partir dos próprios sentimentos: quer estes sentimentos sejam de perda, quer sejam de júbilo, ou outros mais, nelas exacerbados.

Através do controle é possível, inclusive, pensar-se as emoções como um dos pontos de sustentação da nova sensibilidade em conformação, pela centralização do individualismo. As emoções tidas como fundamento do indivíduo enquanto instâncias privadas são apropriadas pelo social como expressões do desejo pessoal e, como tal, convenientemente tratadas. Apropriadas e tratadas, quer como relações mercantis próprias ao consumo, quer enquanto questões específicas do individual, do privado, do eu.

As emoções, assim, são domesticadas, pela negação da subjetividade enquanto esfera própria do social, através de uma nova roupagem de sentido econômico, tanto quanto de sentido psicológico ou psicanalítico.

Por essas roupagens a individuação é recuperada pelo social enquanto processo, e os impasses nas pessoas que o vivenciam domesticado. A pulverização da pessoa, através da fragmentação de papéis, parece conduzir para uma radicalização do individualismo nas relações sociais. Os indivíduos expostos a si mesmos parecem tender a fechar-se em sua solidão, desvinculando a sua subjetividade, ou tentando desesperadamente desvinculá-la das interações sociais, do seu ser em público.

O mundo interior e o mundo exterior parecem tornar-se absurdamente antagônicos. Embora a trajetória do sujeito, sua biografia, seja produto do intercurso entre os dois mundos, o mundo exterior, enquanto espaço social por excelência para o individualismo tende a tornar-se o lugar da desilusão, da “*realidade*”, onde as fantasias do sujeito, as ânsias e os desejos mais íntimos de reencontro do outro e de si mesmo, são desfeitos ou remetidos de volta ao próprio eu, numa espécie de repetição compulsiva⁸. Esta repetição, porém,

⁸ Ver o trabalho de Koury (2005), onde se procura, através da análise antropológica, trabalhar metodologicamente casos de luto individual. Nesse livro se discute mais profundamente as noções de mundo interior e mundo exterior.

se, por um lado, aprofunda o distanciamento entre o privado e o público, enquanto instâncias do eu, por outro lado, inaugura os novos parâmetros em que se move e se consolida a sensibilidade individualista emergente.

O processo de escolha que parece recair radicalmente sobre os indivíduos, arma como cenário o desempenho. Este, encarado como produto da desilusão sempre renovada do possível encontro dos dois mundos, o privado e o público, e da indiferença dela resultante. O que parece fazer aumentar a distância do eu nos processos interativos e como conseqüência aumentar sua solidão. Ampliar a desilusão pessoal e, conseqüentemente, o processo de indiferença para si e para os outros.

A pessoa, então, parece encontrar-se mais exposta em sua solidão e em sua luta contra o social e, contraditoriamente, pelo social. Mesclado pela ambivalência, o sujeito em ação configura-se na tendência de olhar com um relativo desprezo a tradição e os velhos costumes e rituais de integração do indivíduo à sociedade. Repete, ao mesmo tempo, certa saudade indefinida, sem mais tempo nem espaço identificáveis, e se torna

portador de afetos de indignação e temor. Confuso e confundido, no hoje, pelo processo de higienização dos valores, das regras e das normas de conduta e comportamento social a que se vê sujeito e ator.

Bibliografia

ABRAHAM, Karl, 1976. *Teoria psicanalítica da libido*. Rio de Janeiro: Imago.

AMNESTY INTERNATIONAL, 1981. *Les disparus. Rapport sur une nouvelle éthique de repression*. Paris: Seuil.

ARIÈS, Philippe, 1974. *Western attitudes toward death: From the Middle Ages to the present*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press.

ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO, 1986. *Brasil: Nunca mais*, 17ª edição. Petrópolis: Vozes.

AZEVEDO, Thales de, 1987. *Ciclo de vida – Ritos e ritmos*. São Paulo: Ática.

BEAUVOIR, Simone de, (1982). *La cerimonia del Adios*. Barcelona: Edhasa.

BEAUVOIR, Simone de, 1984. *La Sangre de los Otros*. Bogotá: Seix Barral.

BEAUVOIR, Simone de, 1987. *Una Muerte Muy Dulce*. Barcelona: Pocket/Edhasa.

BINSWANGER, L., 1960. *Melancholie und manie*. Neske: Pfullingen.

CANETTI, Elias & ADORNO, Theodor, 1988. Diálogo sobre as massas, o medo e a morte: Uma conversa entre Elias Canetti e Theodor W. Adorno. *Novos estudos*, n. 21, pp. 116-132.

CARUSO, Igor, 1989. *A separação dos amantes: Uma fenomenologia da morte*. 5ª edição, São Paulo: Cortez.

CATELA, Ludmila, 1999. *Não haverá flores na tumba do passado. A experiência da reconstrução do mundo dos familiares dos desaparecidos em Plata, Argentina*. Tese. Rio de Janeiro: UFRJ.

DaMATTA, Roberto, 1987. *A casa e a rua: Cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara.

DURKHEIM, Émile, 1996. *As formas elementares da vida religiosa: O sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes.

ELIAS, Norbert, (1990 e 1993). *O Processo Civilizador*, 2 volumes, Rio de Janeiro: Zahar.

ELIAS, Norbert, 1989. *La sociedad de los moribundos*. 2ª edição, México, Fónodo de Cultura Económica.

FERREIRA, Maria Letícia, 1995. *Folheando o passado: Um estudo antropológico sobre a memória e a identidade social na velhice*. Dissertação. Porto Alegre: UFRGS.

FREUD, Sigmund, 1974. O mal-estar da civilização. *Obras completas*, v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, pp. 75-171.

FREUD, Sigmund, 1976. Inibições, sintomas e ansiedade. *Obras completas*, v. XX. Rio de Janeiro: Imago, pp. 95-201.

FREUD, Sigmund, 1992. Luto e Melancolia. *Novos estudos*, n. 32, pp. 116-132.

HARKOT-DE-LA-TAILLE, Elizabeth, 1999. *Ensaio semiótico sobre a vergonha*. São Paulo: Humanitas.

IBGE, 2000. Extraído do Website: <HTTP://www.ibge.br>.

JANKELEVITCH, J, 1974. *L'irreversible et la Nostalgie*. Paris: Flammarion.

KLEIN, Melanie, 1991. Sobre o Sentimento de Solidão. In: *Obras Escolhidas*, v. III. Rio de Janeiro: Imago, pp. 341-354.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro, 1993. Luto, pobreza e representações da morte. In: Tereza Ximenes, Org., *Novos paradigmas e realidade nacional*. Belém: UFPA/NAEA, pp. 281-291.

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

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro, 2005. *Amor e Dor. Ensaios em Antropologia Simbólica*. Recife: Edições Bagaço.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro, 2009. *Emoções, Sociedade e Cultura*. Curitiba: Editora CRV.

KUBLER-ROSS, Elizabeth. (1969). *On Death and Dying*. New York: MacMillan Publishers.

KUBLER-ROSS, Elizabeth. (1974). *Questions and Answers on Death and Dying*. New York & London: MacMillan Publishers.

LUCCHETTA, Sonia Lina, 1998. *Madres de La Plaza de Mayo. De la maternidad domestica a la maternidad política: Un estudio sobre un movimiento de derechos humanos en Argentina*. Dissertação. Rio de Janeiro: UFRJ.

LUFT, Lya, 1991, *O Lado Fatal*, 4ª edição, São Paulo: Siciliano.

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

MARCUSE, Herbert, 1968. *Eros e civilização*, Rio de Janeiro: Zahar.

MARTINS, José de Souza, Org., 1983. *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo, Hucitec.

MATOS, Olgária, 1987. A melancolia de Ulisses: A dialética do iluminismo e o canto das sereias. In: Sérgio Cardoso et al, *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Funarte, Companhia das Letras, pp. 141-157.

MAUSS, Marcel, 1974. Ensaio sobre a dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: Marcel Mauss, *Sociologia e Antropologia*, v. II, São Paulo: EPU/EDUSP, pp. 37-184.

MAUSS, Marcel, 1980. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: Sérvulo Figueira, Org., *Psicanálise e Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, pp. 56-63.

MONEY-KYRLE, R.E, 1969. Uma contribuição inconclusa para a teoria do instinto da morte. *Temas de psicanálise aplicada*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 232-245.

MORIN, Edgar, 1977. *L'Homme et la Mort*. Paris: Seuil.

PAZ, Octávio, 1984. *El Laberinto de la Soledad*. México, Fónodo de Cultura Económica.

PINCUS, Lilly, 1989. *A Família e a Morte. Como enfrentar o luto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

RODRIGUES, José Carlos, 1983. *Tabu da morte*. São Paulo: Achiamé.

SALAMÁ, Mauricio, 1992, *Tumbas anónimas. Informe sobre la identificación de restos de víctimas de la represión ilegal*. Buenos Aires: Catálogos.

SIMMEL, Georg, 1967. A metrópole e a vida mental. In: Octávio Guilherme Velho, Org., *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 13-28.

SIMMEL, Georg, 1986. La ampliación de los grupos y La formación de la individualidad. *Sociología: Estudios sobre las formas de socialización*, v. 2, Madrid: Alianza editorial, pp. 741-808.

THOMAS, Louis-Vincent, 1983. *Antropología de la Muerte*. México: Fónodo de Cultura Económica.

VELHO, Gilberto, 1986. *Subjetividade e sociedade. Uma experiência de geração*. Rio de Janeiro: Zahar.

Estados represivos:

Políticas de los cuerpos y prácticas del sentir

Adrián Scribano

RESUMO: Este artigo busca discutir a política das emoções e dos corpos nas “Guerras Sujas” na América Latina. O argumento foi dividido em duas partes: a) uma apresentação de como as políticas das emoções e dos corpos estão conectadas à estrutura social e b) uma descrição do espaço da repressão, dos atos de silenciamento e da tortura em estados repressivos. A análise é realizada a partir de "Relatórios" das Comissões da Verdade em diferentes países. Pretendemos sublinhar a importância de tais procedimentos na colonização do futuro nas sociedades latino-americanas.
PALAVRAS-CHAVE: Repressão, Tortura, Silêncio, Sensações, Corpos.

ABSTRACT: This article tries to discuss an interpretation of the policies of the emotions and bodies in the “Dirty Wars” in Latin America. The argument has been divided into two parts: a) an explanation of how policies of the emotions and bodies are linked with social structure and b) a description of the place of repression, acts of silencing and torture in repressive states. The analysis is performed from the "Reports" of the Truth Commissions at different countries. We intended underline the importance of such procedures in the colonization of future in Latin American societies.
KEYWORDS: Repression, Torture, Silence, Sensations and Bodies.

Introducción⁹

Una mañana a eso de las 11,00 un italiano visita el centro histórico de Lima y se asombra de una performance donde 3 cuerpos desnudos yacen entramados de dolor en el piso frente a una manifestación con carteles cuyas consignas son a favor de la paz y en contra de la represión. A esa misma hora un alemán pasea por Plaza de Mayo en Buenos Aires y se estremece con los cánticos de una movilización que pide “Juicio y Castigo a los culpables”. Una escena similar le toca vivir a un norteamericano por las calles de Guatemala y a otros tantos extranjeros en diferentes ciudades de Latinoamérica.

La anterior fotografía habla a las claras de dos cosas: una, que nuestros países se hermanan en el dolor de sufrir o haber sufrido la desaparición, muerte y tortura como acción estatal sistemática; la otra, que aún terminados esos años de horror son los cuerpos de las mujeres y los hombres insumisos los que convocan a la memoria.

⁹ Se agradece la colaboración de Gabriela Vergara en la preparación de este trabajo.

Este trabajo tiene por objetivo poner en discusión el carácter y modalidad de las políticas de los cuerpos que implican las “guerras sucias”¹⁰ y sus consecuencias para la estructuración social.

Hemos dividido la estrategia argumentativa de la siguiente manera: 1) exponemos una visión sobre las conexiones entre política de los cuerpos y estructuración social; 2) elaboramos una interpretación sobre el papel de las aludidas políticas en las guerras sucias llevadas adelante por los estados represivos; y 3) esquematizamos a modo de cierre el lugar de las resistencias y rebeliones de los cuerpos en la actualidad.

Sostendremos como hilo conductor la importancia de hacer reflexivo el lugar de las políticas de los cuerpos en las guerras sucias como parte de los mecanismos de estructuración social de lo que hoy vivimos en Latinoamérica.

¹⁰ La expresión da cuenta de la magnitud e impunidad de un régimen de violencia indiscriminada, persecuciones, represión ilegal, tortura sistematizada, desaparición forzada de personas, manipulación de la información y terrorismo de Estado.

1) Política de los cuerpos y estructuración social

Para comenzar nuestro recorrido estableceremos los modos en que están conectados por un lado, cuerpo y contexto de estructuración social y, percepciones *del y sobre* el cuerpo bosquejando un paisaje teórico para su análisis. La apuesta que realizamos hace hincapié en la necesidad de vincular, permanentemente, las formas de construcción social del cuerpo y las estrategias conceptuales para dar cuenta de dichas formas.

1.1. Cuerpo y Contexto de Estructuración Social

Para poder explicar nuestra visión sobre las políticas de los cuerpos en las guerras sucias es necesario, al menos de modo sumario, explicitar las conexiones que éstas tienen con la presente fase de desarrollo del capitalismo en América Latina.

En la actualidad el capital es indeterminado, su lógica es la metamorfosis en la incertidumbre del qué pero no del cómo y su existencialista consiste en ser una relación in-substancial. En este marco, es posible intuir que la expansión imperial puede ser caracterizada como:

a) un aparato extractivo de aire, agua, tierra y energía, b) la producción y manejo de dispositivos de regulación de las sensaciones y los mecanismos de soportabilidad social, y c) una máquina represiva (policial-militar) global y local.

Por esta vía es posible observar los entramados que se tejen entre expropiación, depredación, coagulación y licuación de la acción. Todo ser social es un cuerpo que en ciertas condiciones de “operación” y, más precisamente bajo la extracción del “plus de operación” en el marco de las características actuales del capital, se constituye en el centro de la expropiación, que es en primer lugar, de índole orgánica y luego corporal como “locus” insubstancial de las subjetividades posibles. La actividad depredadora del capital se constituye en torno a la absorción sistemática de las energías “naturales” socialmente construidas en ejes de la reproducción de la vida biológica: agua, aire, tierra y otras formas de energía. La dialéctica entre expropiación corporal y depredación se configura a través (y por) la coagulación y licuación de la acción. La tensión de los vectores bio-políticos se produce y reproduce en prácticas cotidianas y

naturalizadas del “olvido” de la autonomía individual y/o “evanescencia” de la disponibilidad de la acción, en mimesis con las condiciones de expropiación.

Desde la perspectiva apuntada, se comprende que una de las cualidades de la situación imperial actualmente, puede ser caracterizada por la lógica de expropiación corporal, a saber: unas formas de extracción de la plusvalía energética de cuerpos dispuestos en geometrías y gramáticas de las acciones para-los-otros en situaciones de dominación. En ese contexto la razón imperial se entrelaza con una racionalidad que se vuelve cáscara de la inacción mimetizada en la licuación (y coagulación) del movimiento¹¹. El estar para otro sin capacidad autónoma de acción facilita la captación por parte de ese otro, de las tonalidades de la acción. Lo que sabemos del mundo lo sabemos por y a través de nuestros cuerpos; lo que hacemos es lo que vemos, oímos, tocamos, olemos y saboreamos y a partir de estas coordenadas se organiza cómo “dividimos” el mundo. En ese “ahí-ahora” se instalan

¹¹ Para una visión distinta pero fecunda respecto al recorrido aquí realizado CFR Hardt y Negri (2002).

los dispositivos de regulación de las sensaciones mediante los cuales el mundo social es aprehendido y narrado desde la expropiación que dio origen a la situación de dominación.

Es en este contexto donde la lógica de la impotencia adquiere una relevancia especial dada su particular capacidad de afectar a los cuerpos y construir escenarios donde la licuación y coagulación de la acción se reproducen fácilmente.

Estas tramas dialectizadas entre expropiación, depredación, coagulación y licuación de la acción son posibles de ser observadas en dos momentos de la “evitación” del conflicto que elabora el capital (en tanto relación insubstancial): los mecanismos de soportabilidad social y los dispositivos de regulación de las sensaciones¹².

Los *mecanismos de soportabilidad social* se estructuran alrededor de un conjunto de prácticas hechas cuerpo que se orientan a la evitación sistemática del conflicto social. Los procesos de desplazamiento de las consecuencias de los

¹² En relación a los cruces entre ideología y capitalismo ha sido fundamental para el análisis aquí realizado el enfoque de Slavoj Žižek entre otros. CFR Žižek (1989,1994, 1998a, 1998b, 1999, 2000, 2001).

antagonismos se presentan como escenarios especulares y desanclados de un espacio-tiempo. La vida social “se-hace” como *un-siempre-así*. Un hacer que no puede dar señales de dónde viene o de cómo se hace, sino en tanto olvido o distracción. Las prácticas de obviar y soslayar los orígenes y consecuencias de las situaciones conflictivas, tienen como lógica el “corrimiento” hacia topologías incompletas y fragmentadas donde se hacen naturales las ausencias de mediaciones que impiden la aparición del todo; donde las tensiones de vectores múltiples se disuelven en forma de naturalización. El mundo social deviene un “así-y-no-de-otra-manera” que oculta mostrando y muestra ocultando.

Estos mecanismos se producen y reproducen en las nimias marcas sociales hechas cuerpo que van desde la aceptación de un orden corporal hasta una sociodicea de la frustración elaborada, re-elaborada y depurada en las prácticas cotidianas.

Los *dispositivos de regulación de las sensaciones* consisten en procesos de selección, clasificación y elaboración de las percepciones socialmente determinadas y distribuidas. La

regulación implica la tensión entre sentidos, percepción y sentimientos que organizan las especiales maneras de “apreciarse-en-el-mundo” que las clases y los sujetos poseen¹³.

Las “prácticas del sentir” estructuran percepciones que construyen mediaciones sociales de las “formas adecuadas” de oler, mirar, tocar, gustar y oír. Las maneras socialmente válidas y aptas de sentir se cruzan con las lógicas de los sentimientos que constituyen unas formas de sensibilidad social particular donde se anidan las visiones, di-visiones y no-visiones del mundo naturalizadas, y por ende, aceptadas y aceptables.

La posibilidad de la percepción del cuerpo como un todo radica en la estructuración de la historia individual y colectiva en el cuerpo. La configuración de una bio-grafía que presenta, representa y auto-presenta su corporalidad como natural e incuestionable. Un rasgo de esa narración, es decir, de esa grafía designante, lo constituye su conexión directa con las condiciones materiales de vida, las formas de distribución de

¹³ Se han desarrollado por otras vías las conexiones entre mecanismos de soportabilidad y dispositivos de regulación de las sensaciones en Scribano (2005b, 2005c, 2005d).

posiciones y condiciones en las gramáticas de la acción y geometrías corporales.

Estas condiciones de perceptibilidad del cuerpo se encuentran socialmente determinadas por las posibilidades de generar, administrar y distribuir volúmenes específicos de energía corporal y social en estado de disponibilidad. De esto nos ocuparemos a continuación.

1.2 Percepciones Del y Sobre el Cuerpo: un Paisaje Teórico

El esquema conceptual que se inicia aquí supone una geometría de los cuerpos que implica la aceptación de la existencia social de formas que ubican y des-ubican a los agentes de acuerdo a las relaciones de distancia (y proximidades) que esos cuerpos tienen. Si se pretende conocer los patrones de dominación vigentes en una sociedad determinada hay que analizar: cuáles son las distancias que, esa misma sociedad, impone sobre sus propios cuerpos, de qué manera los marca, y de qué modo se hallan disponible sus energías sociales.

En la misma dirección es posible afirmar que los sistemas de dominación existentes, tejidos entre las distancias establecidas, generan: a) los

patrones de inercia de los cuerpos, b) su potencial desplazamiento, c) los modos sociales de su valoración, d) y sus tipos de usos sociales aceptados.

Las inscripciones de los cuerpos son marcas socialmente establecidas por el proceso de dominación en el que está sumida una sociedad en un tiempo-espacio, determinados; la geometría corporal se asienta en una geocultura y en una geopolítica imperial.

Reconstruir las percepciones del y sobre el cuerpo implica, al menos, dos caminos que se tuercen e intersecan: a) los cruces y quiebres entre cuerpo individuo, subjetivo y social; y b) las articulaciones y desconexiones entre cuerpo imagen, piel y movimiento.

a) El primero de los caminos consiste en recorrer las proximidades, distancias y enmadejamientos entre cuerpo individuo, social y subjetivo, tal como lo hemos realizado en otros lugares (Scribano 2007a, 2007b). Este camino conlleva la decisión de hacer evidente las conexiones entre la vivencia del cuerpo en tanto organismo, la experiencia del cuerpo en su

modalidad de acto reflexivo y la práctica de un cuerpo en tanto construcción social.

El ***cuerpo individuo*** hace referencia a la lógica filogenética, a la articulación entre lo orgánico y el medio ambiente; el ***cuerpo subjetivo*** se configura por la autorreflexión en el sentido del “yo” como un centro de gravedad por el que se tejen y pasan múltiples subjetividades y, finalmente, ***el cuerpo social*** que es -en principio- lo social hecho cuerpo (*sensu* Bourdieu).

Estas maneras de entender el cuerpo se entre-cruzan y superponen. Los sujetos desde la lógica corporal, instanciamos, al menos tres prácticas básicas. Una, es la ex-posición del cuerpo, o lo que podríamos entender como implicado en la presentación social de la persona: “cómo me veo y cómo tú me ves”. Otra, es el sentido de cómo inscribimos (y posicionamos) nuestros cuerpos en la topología que conforman las condiciones materiales de existencia. Una tercera se efectiviza en cómo nos relacionamos con-los-otros, particularmente por la dialéctica entre el cuerpo individuo, subjetivo y social. Estas tres prácticas corporales básicas estructuran y son estructuradas por las lógicas de la regulación de las

sensaciones. El avance progresivo y la metamorfosis constante de los dispositivos de regulación de las sensaciones son uno de los caminos de apropiación de las energías corporales, y las conexiones cuerpo-sensaciones, unos de los pilares de la dominación.

Esta vía de “redescripción ontológica” conlleva el esclarecimiento de las diferencias entre energías corporales y energías sociales. Para mantener el estado de cosas designado como cuerpo individuo es imprescindible que la **energía corporal** sea objeto de producción y consumo. Dicha energía puede ser entendida como la fuerza necesaria para conservar el estado de cosas “naturales” en funcionamiento sistémico. La energía corporal es el resultado del intercambio de los sistemas fisiológicos y procesos biológicos asociados a la perdurabilidad del cuerpo individuo. La ausencia o disminución progresiva de la misma pone en riesgo sus condiciones de existencia (de su producción y reproducción). Las variaciones y permanencias de las condiciones materiales de existencia alteran las cantidades y calidades de energía que cada cuerpo tiene a su disposición. La **energía social** que se presenta a través del cuerpo

social se basa en la energía corporal y refiere a los procesos de distribución de la misma como sustrato de las condiciones de movimiento y acción. La potencia para planear, ejecutar y resolver sobre las consecuencias de la acción de los agentes constituye la energía social que éstos tienen. En esta dirección dicha potencia puede ser vista como la fuerza de autonomía y desplazamiento de los individuos en tanto agentes para crear y recrear las condiciones materiales de existencia.

b) El segundo de los caminos posibles es dibujar y re-construir lo que sabemos del cuerpo en dirección a su capacidad de conocimiento como imagen, piel y movimiento. Estas tres maneras de inscripción de lo corporal ponen de manifiesto los impactos de la sociabilidad, la sensibilidad y la vivencialidad, en tanto, fenómenos sociales. Atravesando este camino intentaremos aquí, sintetizar la elaboración de una narrativa (más allá de las metáforas lingüísticas) que retome los sentires y emociones; que pueda dar cuenta del cuerpo como territorio “especial” de las relaciones sociales.

En principio y de modo sumario el ***cuerpo imagen*** es un indicador del proceso de cómo veo que me ven, el ***cuerpo piel*** señala el proceso de cómo “siente-naturalmente” el mundo y, el ***cuerpo movimiento*** es la inscripción corporal de las posibilidades de acción. Estas tres maneras de reconstruir las vivencias corporales se plantean como vías de análisis e interpretación de los modos en que aparecen socialmente las formas corporales.

El ***cuerpo imagen*** involucra la pintura que se produce de los cuerpos respecto al nosotros, a los otros y al Otro social. Es la consecuencia de la interacción de tres rasgos inscriptos y excriptos en los mismos.

El primer rasgo lo constituyen las “*partes sociales del cuerpo*”. Cada cultura, cada género, cada edad, cada clase, cada tiempo histórico *pone en valor* de un modo distinto los componentes físicos del cuerpo. De esta manera, caderas, piernas, cabeza, brazos, toman la forma y la textura de esa cultura, género y tiempo-espacio; el cuerpo es la imagen de la sociedad y de la geometría en la que está inscripto.

El segundo rasgo es “*el cuerpo ahí*”: un acto de estar para la mirada. La condiciones de vivencias del propio cuerpo que los agentes poseen se hacen palpables en las formas en que ponen el cuerpo en las situaciones de interacción de modo tal que se vean y no se vean algunos de sus rasgos. Disimular o enfatizar algún componente físico del cuerpo es una estrategia de su presentación social que está socialmente condicionada.

El tercer rasgo es “*la postura como estructura social significativa*” e implica el juego entre gesto, hexis corporal y mirada social. La compostura es un modo social de mostrarse; “guardar la compostura” es manejarse con lo socialmente aceptable, con lo que se es para los otros. La adecuación de los cuerpos a sus localizadores de clase, edad, género y etnia monta una geometría gestual donde se aprecian y deprecian los valores que esos cuerpos tienen.

La tensión y procesualidad entre las partes sociales del cuerpo, el cuerpo ahí y la postura como estructura social significativa elaboran la textualidad del *cuerpo imagen* que todo agente debe construir y administrar. Una tensión que

conlleva un hacer ver desde lo más visto que es el propio cuerpo y, que abre-cierra su proceso de autonomía/heteronomía.

El ***cuerpo piel*** se edifica en el proceso por el cual los sentidos aparecen como lo social originariamente construido, en el camino que involucra la aparición de un punto de referencia naturalizado para los sentimientos y las emociones. Un punto por donde pasan y se vectorizan las sociabilidades y sensibilidades sociales como formas “naturales” de sentir-el-mundo.

Concurren en este proceso ver, oler, tocar, oír y gustar como bases de una sociabilidad posible, como eslabones indiciarios de los dispositivos de regulación de las sensaciones.

El **cuerpo movimiento** da cuenta de las potencias y obturamientos del hacer. Todas las relaciones sociales suponen cuerpos-en-acción. Los cuerpos en las interacciones son los encargados de crearlas y re-crearlas. El cuerpo movimiento describe los rasgos por los cuales los cuerpos se clasifican, diferencian y ubican de acuerdo con las posibilidades de disposición corporal.

Este paisaje teórico visibiliza, al menos en forma sucinta, el lugar de las políticas de los cuerpos en la estructuración social. Veamos ahora el papel de dichas políticas en las guerras sucias, en Latinoamérica.

2) Cuerpos, guerras sucias, estados represivos y emociones

Situados desde el Margen de nuestra situación neocolonial y recomponiendo las prácticas del mirar, mirar-se y mirar-nos, podemos formular, con lo que hemos desarrollado hasta aquí, una conclusión elemental: **toda política imperial implica una política de los cuerpos.**

Las formas sociales de la primera, implicó (e implica) la existencia de un régimen de acumulación social que denominaremos “Estado Represor”. Sin entrar en las necesarias discusiones de carácter teórico-empírico que amerita la expresión, la empleamos para hacer alusión a aquellas formas de dominación social que refieren al ejercicio sistemático de la violencia estatal como medio de cohesión de un régimen político.

Para describir e interpretar los componentes fundamentales de las políticas de los

cuerpos asociadas a la política imperial de los Estados Represores nos serviremos de los “Informes” de las Comisiones de la Verdad de distintos países.

Nos concentraremos en tres bandas de una misma Cinta de Moebio constituidas por los rasgos de las represiones, los actos de silenciamiento y la tortura en tanto tecnologías, con la intención de mostrar: a) que los rasgos centrales del Estado Represor se eslabonan en una cadena de prácticas sociales que van desde las “presiones” (y violencia) a la anulación de los cuerpos; b) que la represión al reproducir en los cuerpos (y en los otros) la amenaza de ser señalados, tachados y borrados es una máquina de silenciamiento, y c) que la tortura es una tecnología de colonización de los cuerpos.

2.1- El Estado Represivo y las Políticas de los Cuerpos

La aplicación sistemática de planes de represión estuvo asociada a la necesidad de hacer cuerpo la presión hasta la total anulación del mismo. La represión es un acto de violencia simbólica y epistémica que se territorializa. En una de las direcciones posibles para ser entendida la represión, instala la palabra autorizada de Otro que

performativamente hace que las cosas pasen de un modo y no de otro. La violencia simbólica hace cuerpo el conjunto de dispositivos clasificatorios que enclasa a los sujetos: los apelativos de “comunista”, “bolchevique”, “subversivo” divide el mundo entre buenos y malos, entre patriotas y antipatriotas. La represión sistemática es también una forma de violencia epistémica que actúa elaborando mapeos cognitivos y tejiendo las narraciones adecuadas del mundo social: aquello que los agentes deben conocer y decir apegados a la Ley, al Orden y al Estado transformados en estándares evaluativos de cómo debe ser el mundo. En cuanto a las características que tienen los procesos de represión, el Informe de El Salvador afirma:

“Continúan las violaciones a la vida, la integridad física y la seguridad en los centros urbanos. Se observa no obstante una reducción numérica relacionada con una mayor selectividad. En 1982 a manos de fuerzas gubernamentales mueren 5,962 personas, para 1985 la cifra decrece a 1,655. «NP:Socorro Jurídico Cristiano Arzobispo Oscar

Romero, Víctimas de la Población Civil desde 1977 hasta 1985, febrero de 1986, (mimeo.)»¹⁴.

La represión implica una violencia pensada para des-estructurar y redefinir las múltiples posiciones de la articulación entre cuerpo individuo, subjetivo y social. El objeto de la violencia es destruir la integridad física que anida en el cuerpo individuo, lo cual involucra violaciones (planeadas) a la vida quebrando el cuerpo subjetivo e insertando en el cuerpo social la sensación de inseguridad. El aforismo “la vida no vale nada” se transforma en la regla que el Estado Represivo esparce como eje de los dispositivos de regulación de las sensaciones.

Estas características de los procesos represivos se anclan en los cuerpos y en los territorios. La espacialización de la represión es una condición elemental para su efectividad. El Otro-represor fabrica la sensación de estar en todos lados incluso “adentro” de los agentes.

La dramatización de la omnipotencia comienza con la violencia física y termina con la

¹⁴ Biblioteca Virtual. Universidad de El Salvador. Disponible en: http://virtual.ues.edu.sv/bvues/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=276 Acceso 16-09-09

desaparición como obscenidad performativa. Los desaparecidos no están en ningún territorio, son cuerpos des-espacializados que sirven como muestras para una sociedad horrorizada. La ruptura de los lazos sociales que esto implica rompe con las identidades individuales y colectivas. Dicho quiebre teje una política de los cuerpos anudada en: a) la re-elaboración identitaria basada en la re-escritura del cuerpo subjetivo desconectado de la historia de relaciones que supone la tensión entre cuerpo individuo y cuerpo social; y, b) la construcción de una sensibilidad por la cual los cuerpos oyen, miran, huelen, tocan y gustan la vida a través de la sensación de pender de un hilo en un precipicio. El cuerpo piel elabora un conjunto de metáforas emocionales donde los otros se presentan como amenaza.

Un punto de observación que no se debe olvidar para comprender la espacialización de la represión es la conexión entre violencia, sectores populares y territorio. La sociedad expulsógena creada por el neo-liberalismo se sustenta, entre otros factores, en la represión sistemática a los sectores oprimidos de Latinoamérica. La represión

es el primer paso por las geografías de la expulsión. En el Informe de la CVR de Perú se señala esto de modo muy claro:

“Existe una evidente relación entre exclusión social e intensidad de la violencia. No es casual que cuatro de los departamentos más afectados por el conflicto armado interno (Huancavelica, Ayacucho, Apurímac y Huánuco) sean considerados por diferentes estudios dentro de la lista de los cinco departamentos más pobres del país.”¹⁵

Pobreza, exclusión social y violencia se intersecan para configurar una tensión perversa: es peligroso ser pobre. A los que nada tenían se los privó también de la vida. Miles de cuerpos movimiento cancelados, amputados en sus potenciales acciones de resistencia.

Esta espacialización de la anulación de los cuerpos en tanto resultado de la represión y su impacto en la estructuración social es posible de ser visualizada en el Informe de la Memoria del Silencio de Guatemala:

¹⁵ CVR Perú. Disponible en: <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/pdf/TOMO%20I/Primera%20Parte%20EI%20Proceso-Los%20hechos-Las%20v%EDctimas/Seccion%20Primera-Panorama%20General/3.%20LOS%20ROSTROS%20Y%20PERFILES%20DE%20LA%20VIOLENCIA.pdf> Acceso 15-08-09 . p.158.

“Las operaciones contrainsurgentes, fundadas en la misma doctrina, produjeron centenares de miles de desplazados, refugiados y exiliados, quienes vieron violentadas y transgredidas las múltiples esferas de sus vidas como individuos, como familias, comunidades y organizaciones. En las comunidades mayas, con rasgo particulares, se lesionaron los elementos de la cohesión social vinculados al sistema de autoridades y normas, así como los valores, costumbres y ciertos elementos simbólicos que están en la base de su cultura. La vida comunitaria y la identidad de las personas sufrieron embates de tal magnitud que marcan definitivamente un punto de inflexión en las historias personales, locales y regionales, así como en la historia del país”¹⁶.

La Doctrina de la Seguridad Nacional sustentó y conceptualizó los modos sociales de represión que no implicaron solamente la violencia física. Las personas sujetas a traslado forzoso, los desplazados, los exiliados, los refugiados constituyen una manera metódica de concretar la ausencia de los cuerpos. Los desterrados se quedan sin tierra, son objetos de políticas identitarias que se anudan a sus cuerpos. La intención de “alejar-los-cuerpos”, de distanciarlos para que no se conecten, es parte de la in-

¹⁶ Memoria del Silencio. Guatemala. Cap.3. Disponible en: http://shr.aaas.org/guatemala/ceh/gmds_pdf/cap3.pdf Acceso 16-08-09. p87.

corporación al Orden. Los cuerpos juntos como antes son un peligro, tener un cuerpo autónomo también.

La destrucción de la “cohesión social” tiene en el *desplazamiento* uno de sus componentes centrales que se complementa con otras “medidas” del Estado Represivo. Una de ellas consiste en instalar la sensación de indefensión, tomando los cuerpos como efectos demostración. El Informe de El Salvador relata en forma precisa:

“...El 6 de febrero, el Embajador norteamericano Frank Devine transmite al Departamento de Estado que “... cuerpos mutilados aparecen al costado de caminos como en las peores épocas del régimen de Romero”, y asimismo, reporta que la “... extrema derecha se está armando y preparando para una confrontación en la cuál sin ninguna duda espera ir aliada con los militares”¹⁷.

En síntesis la re-presión, presionar y volver a presionar, es el punto de partida de la espiral de violencia que parte de la supresión del cuerpo individuo, pasa por el quiebre de las capacidades reflexivas del cuerpo subjetivo llegando a

¹⁷ Biblioteca Virtual. Universidad de El Salvador. Disponible en: http://virtual.ues.edu.sv/bvues/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=264 Acceso 26-08-09

instalarse en los dispositivos de regulación de las sensaciones bajo la cobertura de la dialéctica amenaza-incertidumbre. Las acciones represivas se vuelven “no movimiento” recubriendo el cuerpo piel de una permanente capa de miedo y dolor social.

2.2 La Sociedad “Disfónica”. Exploraciones de un silenciamiento

Cuando sentimos la imposibilidad del habla que se apodera de nuestras gargantas, la emoción de la impotencia navega por nuestro entero cuerpo. Los Estados Represivos elaboran en y a través de actos de silenciamiento un estado de disfonía social que impide ser escuchado y que los agentes sociales puedan expresarse.

El acto represivo es un testimonio lanzado hacia el futuro hecho cuerpo. Es un testimonio pues implica la intencionalidad de transitividad y reproducción del miedo como mecanismo de regulación de las sensaciones. Los cuerpos son tomados como portadores de señales para los otros, es decir, como vehículo que hace transitiva la coagulación de la acción instalada en el cuerpo

piel. La represión busca “sacar de juego” a los agentes pero también procura que la modulación del cuerpo movimiento de los otros sea el “no actuar”. Por eso, la represión construye **ahora** el futuro del resto de agentes. Al reproducir en los otros la amenaza de ser señalados, tachados y borrados la represión se convierte en una máquina de silenciamiento.

Unos de los puntos cruciales de la estructuración represiva, consistió en el propósito sistemático de eliminar la justicia (en los sistemas de justicia) y todo tipo de derechos como un modo de acallar lo social. El rasgo sobresaliente de esto fue la muerte y desaparición de los “hombres del derecho” que procuraban resistirse. Es evidente cómo la anulación de los cuerpos redefine luego, las políticas de control y disciplinamiento. No solo había que borrar “jurídicamente” los derechos; se tenía que eliminar también a sus operadores físicamente:

“El terror que se desató durante este Gobierno desestructuró todas las organizaciones sociales, políticas y profesionales existentes. La administración de la justicia también se vio fuertemente afectada por ello. Jueces y abogados fueron asesinados con el objeto de paralizar

completamente a la justicia y toda acción de protección de los derechos humanos. En ningún otro período se ejecutaron tantos jueces y abogados, especialmente, aquellos que habían dado trámite a recursos de exhibición personal o que habían dictado resoluciones contrarias a los intereses del Gobierno. Ante esta represión otros jueces y abogados optaron por plegarse a las imposiciones del Ejecutivo para la aplicación de la justicia. Las constantes violaciones a los derechos humanos llevaron al Vicepresidente de la República a su renuncia en 1981, siendo sustituido por el coronel Oscar Mendoza Azurdia”¹⁸.

Es por demás observable que las mordazas para silenciar las sociedades tenían en la supresión de los cuerpos su punto de partida. Callar la justicia implicaba liquidar a los justos.

Desde otra plataforma de comprensión es importante destacar que en todos los “Informes” se observa claramente que la clave del “silencio” se inicia desde un proceso de represión-despolitización. Las políticas de los cuerpos de las dictaduras y autoritarismos son un eje solidario con las formas de estructuración social que luego advienen. Las discontinuidades y rupturas entre cuerpo individuo, subjetivo y social modelan la

¹⁸ Memoria del Silencio. Guatemala. Disponible en: <http://shr.aas.org/guatemala/ceh/mds/spanish/cap1/agud.html>
Acceso 20-08-09.

construcción social de composturas y afecciones de agentes “según el orden”. La violencia física y psicológica se ejerce con la finalidad de instaurar un criterio supra-social para desestimar la autonomía individual que se encarne y tome el ropaje de algo anterior, de ser superior. Un testimonio de tomado por la CONADEP de Argentina lo deja ver claramente:

“El trato habitual de los torturadores y guardias con nosotros era el de considerarnos menos que siervos. Éramos como cosas. Además cosas inútiles. Y molestas. Sus expresiones: «vos sos bosta». Desde que te «chupamos» no sos nada. «Además ya nadie se acuerda de vos». «No existís». «Si alguien te buscara (que no te busca) ¿vos crees que te iban a buscar aquí?». «Nosotros somos todo para vos». «La justicia somos nosotros». «Somos Dios»¹⁹.

La succión del estar en el mundo se transforma en el primer eslabón de la inacción y la incapacidad de los otros. El mismo acto es un mensaje invertido para “los de afuera” que deben entender que... *“contra dios no se puede hacer nada”*. En la narración se ven claramente dos

¹⁹ Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas “Nunca Más”. Disponible en: <http://www.desaparecidos.org/arg/conadep/nuncamas/26.html>. Legajo 7397. Acceso 20-08-09.

aspectos básicos de la política de los cuerpos de las dictaduras: a) La necesidad de dañar el cuerpo individuo para anular el cuerpo subjetivo con lo cual (sin organismo autónomo y sin capacidad de reflexión) el agente es “puro cuerpo social”; y b) la intención de “trabajar”, de esculpir el cuerpo piel para construir un cuerpo, imagen y movimiento, heterónomo (literalmente manejado por otro), entumecido y convertido en cosa.

Se puede visualizar por esta vía cómo la política de los cuerpos busca sistemáticamente acallar, amordazar y silenciar. La paradoja de los sonidos de las armas en una paz de los cementerios cobra sentido. El mandato social represivo que se puede sintetizar en la frase “*que nada se mueva para que haya orden*” lleva consigo la marca de los futuros posibles.

Una de las características de los dispositivos de regulación de las sensaciones que acompaña la estructuración del silenciamiento como parte de las re-elaboraciones del cuerpo piel que esos dispositivos generan es la intención de eliminar los objetos de percepción. Existió un esfuerzo permanente para que los agentes no tuvieran contacto con la vista, con el oído y el

tacto con “objetos subversivos”. El Informe de la OEA sobre Uruguay incluye la siguiente descripción:

“El Decreto No. 450/975, de 5 de junio de 1975, ordenó que la Dirección Nacional de Correos incautara toda correspondencia que contenga material de filiación marxista y ‘antidemocrática’. La incautación es autorizada por el Artículo 11 cualquiera fuera el origen o procedencia de los mismos o la nacionalidad o domicilio de los remitentes o expedidores. El Artículo 31 prohíbe la circulación, distribución, comercialización y/o difusión del material a que se refiere el Visto de este Decreto, cualquiera que sea su origen o procedencia. El acta ha sido justificado como sigue: Visto: el ingreso al territorio nacional y su distribución interna, sea por vía postal u otro medio idóneo privado, de miles de impresos que en forma de libros, diarios, revistas, folletos, como también documentos, clisés, fotografías, películas o cualquier otro objeto gráfico, discos, cintas o hilos magnéticos, de filiación marxista y antidemocrática, que afecta la Seguridad del Estado”²⁰.

Es evidente que el silencio comienza en el mundo de los objetos. La desaparición de “materiales” es parte de una política de los sentidos: solo se tiene que ver, oír y tocar lo

²⁰ OEA. Informe sobre la situación de los Derechos Humanos en Uruguay. Disponible en: <http://www.ccee.edu.uy/ensenian/catderpu/material/OEAddhhuruquay.PDF> Acceso 18-07-09 p8.

permitido. Es palmario el propósito de re-escribir los sentidos que arman el cuerpo piel. El mundo social represivo es un mundo silenciado donde las voces, los colores y las formas se re-ordenan desde la obviedad de intentar dejar sin “objetos incorrectos” a la sociedad.

Otra forma de silenciamiento de los Estados Represivos son los actos que intentan desligar y desconectar la memoria y las sensaciones. Los agentes conocemos, narramos y recordamos el mundo desde y a través de nuestros cuerpos. Esas cogniciones, narraciones y recuerdos se disponen de acuerdo a las condiciones y posiciones de clase (sean éstas marcadas por género, edad, etnia y/o clase social). Las acciones represivas intentan que los dispositivos de regulación de las sensaciones no liguen ni reúnan las vivencias de la violencia con esos modos de hacerse cuerpo la memoria. Buscan, esas acciones, que el cuerpo piel “desconecte” las múltiples y contingentes maneras de “sentir” el terror para que el cuerpo subjetivo pierda capacidad reflexiva y el cuerpo social opaque sus recuerdos. El manejo sistemático y clasista de la memoria es el acto inaugural del silenciamiento y comienza por los

cuerpos, tal como queda de manifiesto en el CVR de Perú:

“Durante muchos años, el Perú moderno, urbano y limeño, trató con indiferencia a las regiones más afectadas por la violencia, las más alejadas y pobres. Incluso cuando el conflicto armado arremetió con fuerza en el corazón de las principales ciudades a finales de la década del 80 e inicios de la del 90, fue difícil unificar las experiencias y la memoria de la violencia de mundos tan distintos, al punto que los íconos emblemáticos de las víctimas del conflicto hasta entonces cambiaron repentinamente de color de piel, idioma y lugar de residencia cuando aparecieron en las pantallas de TV. Las imágenes de la violencia vivida en el centro del poder, desplazaron a aquellas captadas durante tantos años en la periferia de la sociedad peruana”²¹.

Los testimonios del horror son, en los Estados Represivos, un recurso, un instrumento de la gestión de la producción y reproducción de los cuerpos y las emociones. Callar, silenciar, apagar gargantas no solo son actos de terrible in-

²¹ CVR Perú. Cap. 3 Disponible en: <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/pdf/TOMO%20I/Primera%20Parte%20El%20Proceso-Los%20hechos-Las%20victimas/Seccion%20Primera-Panorama%20General/3.%20LOS%20ROSTROS%20Y%20PERFILES%20DE%20LA%20VIOLENCIA.pdf> Acceso 15-08-09 . p.156.

humanidad; son cálculos estratégicos de la acción estatal.

Tal vez, sintetizando lo expuesto se pueda observar más claramente que para anular derechos se eliminaba a los operadores de la justicia; para mantener en silencio a la sociedad se la despolitizaba llegando hasta la intención de realizar una re-semantización de sus objetos a través de su supresión. En la trama de esta madeja de silenciamientos operaban los actos que intentaban desligar y desconectar la memoria y las sensaciones dando paso al olvido. La disfonía social planificada y deseada nos deja en las puertas de las acciones del Estado Represor en tanto usuario de tecnologías sociales que se inscribe en los cuerpos de una manera particular.

2.3 La tortura como tecnología de colonización de los cuerpos

Los tormentos intentan re-significar los cuerpos como espacios conflictivos, como territorios ocupados. Un orden autoritario humilla para **marcar** el pasado, el presente y el futuro desde el “ya-no-sentir”. La planeación sistemática de tormentos busca **mutilar**, despegar del cuerpo sus formas habituales de coordinar y des-

coordinar cuerpo individuo, subjetivo y social. El juego macabro de estas dos acciones elabora hexis corporales donde el dolor vuelve más acá de la agresión. En la siguiente narración tomada por la CONADEP se pueden visualizar algunos rasgos vivenciales del tormento:

“Comenzaron entonces un apaleamiento sistemático y rítmico con varillas de madera en la espalda, los glúteos, las pantorrillas y las plantas de los pies. Al principio el dolor era intenso. Después se hacía insoportable. Por fin se perdía la sensación corporal y se insensibilizaba totalmente la zona apaleada. El dolor, incontenible, reaparecía al rato de cesar con el castigo. Y se acrecentaba al arrancarme la camisa que se había pegado a las llagas, para llevarme a una nueva «sesión»”²².

El recorrido por todo el cuerpo, su cadencia y su metodicidad hace ver claramente cómo el terror intenta moldear el cuerpo piel desde lo que el agente va sintiendo. La sensibilidad dérmica parece un océano infinito cuyo oleaje solo trae dolor y destrucción. La camisa invadiendo la carne es una muestra más de la aniquilación. En una

²² Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas “Nunca Más”. Disponible en: <http://www.desaparecidos.org/arg/conadep/nuncamas/26.html>. Legajo 7397. Acceso 20-08-09.

especie de banda de moebio, en una lógica cualitativa y espiralada se inscribe la sensación de comenzar para nunca acabar. El castigo es la vida de los que hay que re-incorporar al orden. La Ley se hace cuerpo incluso en aquellos que no sobreviven a su re-entrenamiento: el saberse “nada” comparado con el Orden.

Retomemos algunos nudos de esta madeja de terror. La tortura es una humillación, busca crear espacios sinestésicos, pretende inscribir horror e intenta re-incorporar a través de un re-entrenamiento.

Este método, este camino sistemático con el propósito de quebrar al cuerpo subjetivo vía marca y mutilación del cuerpo piel contiene diversas tecnologías del tormento. El informe Rettig de Chile realiza la siguiente descripción:

“Los métodos de tortura fueron variadísimos. Los golpes violentos y continuados hasta producir fracturas y derramamiento de sangre se usaron casi universalmente. También el agravar, hasta constituir tortura, la rigurosidad de la detención. Por ejemplo: permanecer los detenidos tendidos boca abajo en el suelo, o al revés de pie, largas horas sin moverse; permanecer horas o días desnudos, bajo luz constante o, al contrario, enceguecidos por vendas o capuchas, o amarrados; alojar en cubículos tan estrechos, a veces fabricados ad hoc,

que era imposible moverse; incomunicación en algunas de estas condiciones, o varias; negación de alimentos o agua, o de abrigo, o de facilidades sanitarias. Asimismo fue común el colgar a los detenidos de los brazos, sin que sus pies tocaran suelo, por espacios de tiempo prolongadísimo. Se emplearon diversas formas de semi asfixia, en agua, en sustancias malolientes, en excrementos. Las vejaciones sexuales y violaciones son denunciadas con frecuencia. Igualmente la aplicación de electricidad y quemaduras. Muy usado fue el simulacro de fusilamiento. En algunos centros se empleaban refinamientos de torturas, como el pau de arará, perros y apremios de los detenidos ante sus familiares, o viceversa²³.

Todos los sentidos son expuestos a tormentos planeados. Los cuerpos son ultrajados de modo tal que se escriben e inscriben en ellos sensaciones de dolor que van del sufrimiento extremo hasta la insensibilización de las partes objetos de violencia.

El quiebre físico, bajo el supuesto dualista de la Doctrina de la Seguridad Nacional, intenta romper el “espíritu”. La teoría de la tortura comienza por un capítulo dedicado a dominar el objeto de tortura, a destruir la articulación entre

²³ Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación. Santiago de Chile, 4 de marzo de 1991. Tercera Parte Cap. 1 Inciso d). Disponible en: <http://www.purochile.org/rettig31.htm> Acceso 11-08-09.

cuerpo individuo y cuerpo subjetivo “haciendo que el preso hable”. El terror está dirigido al cuerpo para que el sujeto se quiebre, y desde esa ruptura declare, confiese, delate.

Además el cuerpo es dividido minuciosamente en partes para transformarlas en los puntos de la tortura. El cuerpo imagen es destrozado, es resquebrajado; el torturado se siente prioritariamente a través de las partes de su cuerpo golpeadas, mojadas o electrificadas. Se busca premeditadamente hacer estallar la visión de totalidad que proveen nuestras diversas maneras de armar el puzzle entre cuerpo imagen, piel y movimiento. Cada parte se vive como desgarrada.

La escenificación diseñada y prevista de la brutalidad es una dramatización para poseer y dominar las posibilidades de acción que los sujetos tenemos hecha carne. El ataque contra el cuerpo movimiento se procesa desde un flujo de acciones que rompen con los modos socialmente naturalizados de desplazamiento. De los salvajes torturadores no hay escapatoria, no hay radio de acción autónoma ninguna.

Los tormentos son un conjunto articulado de impresiones producidas desde un Otro impune

y desconocido. Por esta vía la tortura elabora una nueva (y ajena) percepción de olores y texturas; está pensada para modificar las percepciones y auto-percepciones. Oler a excremento busca hacer sentirse como tal al individuo, es invadir el cuerpo con el mandato explicativo: “Uds. son bosta,... desecho, podredumbre..., por eso les pasa esto”.

Para cumplir la meta de convertir al cuerpo en un objeto no basta con invadirlo y abusarlo. También hay que someterlo a sensaciones polares y contradictorias para que sienta la dependencia del Orden represor. Mucha luz, a ciegas, inmerso en agua, sin probar sorbo de agua, con humedad, con frío, con calor son estaciones de un recorrido que hace transitar a los individuos por sensaciones de una profunda pérdida de autonomía.

La tortura involucra el propósito de apropiarse de los cuerpos imponiendo un orden, colonizándolo como un territorio en conflicto, como superficie ocupada. El uso deliberado y analítico de tormentos deviene tecnología de guerra para instaurar el miedo como sensación, la amenaza como regla y la barbarie como *ethos*.

3) Resistencias y rebeliones: más acá del estado represor

Como hemos podido observar miles y miles de latinoamericanos fueron perseguidos, reprimidos, silenciados, desplazados, exiliados, torturados bajo la cobertura de unas políticas de los cuerpos cuyo objetivo central fue la “creación” de geometrías corporales basadas en la injusticia y la violencia.

Millones de voces des-corporalizadas, condenadas a la disfonía social como resultado de los actos sistemáticos de silenciamiento.

Miles de cuerpos marcados y mutilados, millones de individuos sometidos a diversas tecnologías de colonización cuyo eje central es apoderarse de la producción y reproducción social de los cuerpos.

Represión, silenciamiento y tortura son algunos de los vectores por donde pasan las potencias de los estados represores en su intento de hacer de Uno el formato de la Ley de todos.

Aunque los aparatos militares represivos no han desaparecido, y adquieren otras formas y texturas, afortunadamente para nosotros, encallan

con millones de cuerpos con energías rebeldes e insumisas, con miles de movimientos sociales. Millones de mujeres y hombres que re-toman las articulaciones posibles entre el cuerpo individuo, subjetivo y social desde la lucha contra la represión, desde la circulación de voces contra el silenciamiento, desde la autonomía y la vida contra la muerte y la tortura.

Referencias

ALFAMA, Eva, BONA, Yann. y CALLÉN, Blanca, 2005. "La Virtualización de la Afectividad". *Athenea Digital*. Núm. 7. Primavera. ISSN: 1578-8946.

BOLTANSKI, Luc y CHIAPELLO, E., 2002. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Editorial Akal.

BOURDIEU, Pierre, 1999. *Meditaciones Pascalianas*. Barcelona: Anagrama.

EKMAN, Paul, 1999. "Basic Emotions" In T. Dalgleish and M. Power (Eds.). *Handbook of Cognition and Emotion*. University of California, San Francisco, CA, USA, Sussex, U.K.: John Wiley & Sons, Chapter 3. pp45-60.

HARDT, Michael y NEGRI, Antonio, 2002. *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.

KELTNER, Dacher and HAIDT, Jonathan, 1999. "Social functions of emotions at four levels of analysis", *Cognition and Emotion*, vol. 13, pp. 505-521.

LIVELY, Kathryn and HEISE, David, 2004. Sociological Realms of Emotional Experience *American Journal of Sociology* 109 Number 5 March: 1109-36

LAWLER, Edward, 2001. "An Affect Theory of Social Exchange" *American Journal of Sociology*, Volume 107, Number 2 September: pp321-352.

LUNA ZAMORA, Rogelio, 2002. "La naturaleza de las emociones desde la perspectiva sociológica" En Palacio Montiel, C. Coord.) *Cultura, Comunicación y Política*. Universidad de Guadalajara. México.

_____, 2005. *Sociología del Miedo*. México: Universidad de Guadalajara.

MARX, Karl, 1974. *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

TURNER, Jonathan and STETS, Jan, 2005. *The Sociology of Emotions*. Nueva York: Cambridge University Press.

SCRIBANO, Adrián, 2005a. "La Batalla de los Cuerpos: Ensayo sobre la simbólica de la pobreza en un contexto neo-colonial" en Scribano, A. *Itinerarios de la Protesta y del Conflicto Social*. Córdoba: Centro de Estudios Avanzados. UNC. Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Sociales. UNVM. Editorial Copiar.

_____, 2005b. "La insoportable levedad del hacer: De situaciones, fantasmas y acciones" en Scribano, A. *Itinerarios de la Protesta y del Conflicto Social*. Centro de Estudios Avanzados. Córdoba: UNC, Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Sociales. UNVM. Editorial Copiar.

_____, 2005c. "A Modo de Cierre: El Fantasma Cordobés: Ni Docta, Ni Isla, Ni Progre..." en Scribano, A. Comp. *Geometría del Conflicto: Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social*. Córdoba: Centro de Estudios Avanzados. UNC. Editorial Universitas.

_____, 2005d. "La fantasía colonial argentina" En Rebelión. 24-10-2005. Disponible en: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=21683> Acceso 25-09-2009.

_____, 2007a. "La sociedad hecha callo: conflictividad, dolor social y regulación de las sensaciones". En Scribano, A. (comp.) *Mapeando interiores*. Córdoba: Universitas.

_____, 2007b. "¡Vete tristeza... viene con pereza y no me deja pensar! ... hacia una sociología del sentimiento de impotencia". En Luna Zamora, R. y Scribano, A. (comps) *Contigo aprendí. Estudios sociales sobre las emociones*. Córdoba: Cea-Conicet. Copiar.

SCHEFF, T. J. and RETZINGER, S. M., 2000. "*Shame as the Master Emotion of Everyday Life Sociology*". Santa Bárbara: Journal of Mundane Behavior. UC

VERGARA, Gabriela y SCRIBANO, Adrián, 2005. "La Fogata de la Fantasía del Primer Mundo". La Habana: Revista Digital de Cultura Cubana *La Jiribilla*, Nº 236, 14 de Noviembre, Año IV.

WILKINSON, Iain, 2006. "Health, risk and 'social suffering' ". *Health, Risk & Society*, March 2006; 8(1): 1 – 8.

ZIZEK, Slavoj, 1989. *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.

_____, 1994. *¡Goza tu síntoma!* Buenos Aires: Nueva Visión.

_____, 1998a. *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*. Buenos Aires: Paidós.

_____, 1998b. "Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional" En Grunner, Eduardo (edt) *Jameson y Zizek. Estudios Culturales*. Buenos Aires: Paidós.

_____, 1999. *El Acoso de las Fantasías*. México: Siglo XXI.

_____, 2000. *Mirando al sesgo*. Buenos Aires: Paidós.

_____, 2001. *El Espinoso Sujeto*. Buenos Aires:
Paidós.

How good people, usually men, do bad things: Culture and collective violence

Michael Harris Bond

RESUMO: Neste ensaio, desenvolvo o tema da cultura como o educador, e como o motivador e como legitimizador do mal que nós fazemos em nome do bem. A cultura fornece as estruturas da plausibilidade para este suporte essencial da violência coletiva, mas a cultura não é o agente do massacre; somos nós como agentes sociais que fornecem as sustentações diárias, proximal para a orquestração da violência coletiva. Nós recompensamos e nós punimos aqueles que atuam conosco ou de encontro a nós ou que por-si, desse modo motivando-se para atuar de acordo com as estruturas de plausibilidade. A cultura propõe; o homem (geralmente) dispõe. **PALAVRAS-CHAVE:** Cultura, Violência Coletiva; Enculturação; Ideologia.

ABSTRACT: In this essay, I will develop the theme of culture as educator, as motivator, and as legitimizer of the evil we do in the name of good. Culture provides the plausibility structures for these essential supports to the collective violence we wreak upon one another, but culture is not the agent of the carnage; it is we as social agents acting in concert who provide the daily, proximal supports for the orchestration of collective violence. We reward and we punish those who act with us or against us or who by-stand, thereby motivating ourselves and others to act in accordance with those plausibility structures. Culture proposes; man (usually) disposes. **KEYWORDS:** Culture; Collective Violence; Enculturation, Ideology.

“Little by little, we were taught all these things.
We grew into them.”
Adolf Eichmann

We are taught to love; we are taught to hate. We build; we destroy. We give life; we kill. These human activities are the consequences of culture, our birth culture and the individual translation of that cultural heritage we all absorb and carry into our future, further socializing those who associate with us. Culture is profoundly implicated in all we do, and is responsible for legitimating the violence we perpetrate against one another. It answers Mao Tse Tung’s opening question in his *Selected works*, “*Who are our friends; who are our enemies?*” By providing the answer to this basic social probe and legitimizing our responses, culture becomes the culprit, responsible for the collective violence we perpetrate together against others. Or, for the peace we wage...

In this essay, I will develop the theme of culture as educator, as motivator, as roadmap, as coordinator and as legitimizer of the evil we do in the name of good. Culture provides the plausibility structures (Berger & Luckman, 1967) for these

essential supports to the collective violence we wreak upon one another, but culture is not the agent of the carnage; it is we as social agents acting in concert who provide the daily, proximal supports for the orchestration of collective violence. We reward and we punish those who act with us or against us or who by-stand, thereby motivating ourselves and others to act in accordance with those plausibility structures. Culture proposes; man (usually) disposes.

Many contemporary cultures encompass, however, a rich cornucopia of possibilities, providing ample opportunities for cooperative initiatives, non-violent responses to provocation, and joint consultation for peaceful alternatives. These alternative responses are taught within any cultural group for dealing with in-group members, with the teaching especially designed to promote the female role. These responses are also taught in some cultural sub-groups in terms of social philosophy and guidance, and occasionally become cultural and even national policy, implemented through agencies of socialization.

However, these non-violent alternatives are especially difficult to enact whenever a cultural

group considers itself under threat of destruction. So, it is in times of peace that we must act to build institutions for the non-violent resolution of the inevitable problems arising from inter-dependency and our habitation of this single, imperiled planet. Ironically, this integrative process will be prompted when members of a culture are educated to appreciate the enormity of collective violence.

The Enormity of Collective Violence

“The horror! The horror!”
Joseph Conrad, *The heart of darkness*

Most of us recoil from the brutality and the carnage and the suffering occasioned by collective violence, although sanitized and fictionalized versions of violence in the media fascinate many viewers. Our revulsion often takes this or other forms of turning away from the sobering facts concerning the real havoc that we wreak upon one another. We are well conditioned to find the pain and distress of violence, along with their accompanying embodiments in coagulated blood, amputated limbs, emaciated frames, severed limbs, and death masks, abhorrent. This is an

understandable, but dangerous reaction. If we cannot confront the specter of collective savagery, even at a remove, how can we be strongly enough motivated to “*wage peace*”? A reminder of our human downside is a salutary incentive to avoid the downward spiral that leads to the organized destruction of other people.

A Definition of Collective Violence

“Once more into the breach, dear friends, once more;
Or close the wall up with our English dead.”
Shakespeare, Henry the Fifth

In chapter 8 of its 2002 *Report on violence and health* (p. 215), the World Health Organization supplied a definition of collective violence that will suffice for present purposes. It is:

“the instrumental use of violence by people who identify themselves as members of a group – whether this group is transitory or has a more permanent identity – against another group or set of individuals, in order to achieve political, economic or social objectives”.

We are considering *collective* violence, so the group nature of the violence must be underscored. We are in the realm of social movement theory (Garner, 1997). Not only are people identifying themselves as individual

members of a group acting against members of another group; they are *acting together*, at varying levels of organized coordination depending upon the roles they assume in the savagery. These actions may be understood as instrumental to some biological, economic, or political goals, and indeed the actors generally consider that they are acting purposefully.

There are varieties of collective violence, to be sure. The type of violence involved, its scope, its duration, and the complexity of the operational processes leading to the application of destructive, coercive control to the targeted group member vary. So, for example, numerous methods for eliminating the approximately 6 million victims of the Holocaust were explored in the interests of improving efficiency across the many years of its operation, with the German High Command eventually settling upon the use of the gas chambers. Additionally, "*the high division of labor so characteristic of Adolph Eichmann's assembly line of death*" (Newman & Erber, 2002, p. 341) meant that,

"Even though the Nazi death machine required the active participation of thousands of

executioners (as well as the passive cooperation of an even larger number of bystanders), relatively few of them were involved in the actual killing.” (ibid.)

This feature of the collective violence “*may have allowed many to convince themselves that they were doing something other than death work.*” (ibid.), conferring a social psychological advantage for the perpetrators that may make this collective violence different in terms of its dynamics than, say the Massacre at El Mazote. There, on one day in December, 1991, in a tiny, remote town in El Salvador, around 800 civilians were shot, beheaded by machete, or bayoneted to death by the Atlacatl Battalion of the Salvadorian Army under the command of Colonel Domingo Monterossa Barrios (Danner, 1994). In this case, there were fewer victims and their appalling fate was concealed to all but the perpetrators who completed the atrocities without any “*division of labor*” in its accomplishment. The social dynamics involved in such a small, short, sharp episode of collective violence are bound to differ in some respects from those like the Holocaust or the Holodomor, Russia’s systematic starvation of seven million Ukrainians in 1932-1933, extensive,

long-lasting, diffuse, and mostly bloodless. Nonetheless, the violence in all cases is collective, and engages common cultural considerations (Dutton, Boyanowsky, & Bond, 2005).

In the course of inflicting the savagery, personal motivations other than normative compliance may be met, at least for some perpetrators, and these idiosyncratic needs help sustain and augment the brutality targeted against the enemy by the group as a whole.

Individuals with cruel, sadistic and sociopathic dispositions flourish in parlous times, because they are regarded as acting for their group and are therefore tolerated, encouraged, even idolized. But, they need their collective backing them to legitimize, to support and sustain their violence. The group in times of war provides an incubator for these persons, whose acts in times of peace and directed towards in-group members would result in ostracism, imprisonment, or execution. "*Cry havoc, and let slip the dogs of war!*" as Shakespeare phrased this sanctioned release of dark forces in *Julius Caesar*. Once released, these "dogs" become part of a collective

dynamic involving many persons, each of whom has a range of motivations engaged.

The scope of collective violence

Rummel has performed a monumental service to our educational agenda for the 21st century by cataloguing the extent of collective savagery in the

20th century. He refers to mass killing as democide, defined as, "*The murder of any person or people by a government, including genocide, politicide, and mass murder.*"²⁴ Democide is thus the umbrella term, incorporating other forms of organized destruction of human life by political groups, i.e., governments.

By "*government killed*" is meant any direct or indirect killing by government officials, or government acquiescence in the killing by others, of more than 1,000 people, except execution for what are conventionally considered criminal acts (murder, rape, spying, treason, and the like). This killing is apart from the pursuit of any ongoing

²⁴ <http://www.hawaii.edu/powerkills/DBG.CHAP2.HTM>

military action or campaign, or as part of any conflict event”²⁵.

War, of course is part of this definition. As Rummel notes:

“Our century is noted for its absolute and bloody wars. World War I saw nine million people killed in battle, an incredible record that was far surpassed within a few decades by the 15 million battle deaths of World War II. Even the number killed in twentieth century revolutions and civil wars have set historical records. In total, this century's battle killed in all its international and domestic wars, revolutions, and violent conflicts is so far about 35,654,000”. (ibid)

Staggering as this body count may seem, it is beggared by figures summarizing internal political annihilation by governments against their own citizens. (See Table 1)

TABLE 1 - Twenty Century Killed or Dead by Cause
[a]

Cause	Totals (000)	Average per 10.000 population
Government	119.394	394
Non-Free	115.423	494
Communist	95.154	477
Other Non-Free	20.270	495
Partially Free	3.140	48
Free	831	22

²⁵ <http://www.hawaii.edu/powerkills/WSJ.ART.HTM>

War	35.654	22
International	29.683	17
Civil	5.979	26

[a] All figures in this table are rounded; therefore the totals of subcategories may be slightly off.

In explaining these numbers and their “fearful symmetry”, Rummel points out that,

“The totals in the Table are based on a nation-by-nation assessment and are absolute minimal figures that may under estimate the true total by ten percent or more. Moreover, these figures do not even include the 1921-1922 and 1958-1961 famines in the Soviet Union and China causing about 4 million and 27 million dead, respectively... However, Table 1 does include the Soviet government's planned and administered starvation of the Ukraine begun in 1932 as a way of breaking peasant opposition to collectivization and destroying Ukrainian nationalism. As many as ten million may have been starved to death or succumbed to famine related diseases; I estimate eight million died. Had these people all been shot, the Soviet government's moral responsibility could be no greater. (ibid.)

Of course, one could dispute the approximate numbers involved, but their magnitude is daunting, however imprecise the details may be. We must remember, too, that Rummel has confined his assessment to 20th century democide, where records are more reliable and methods more lethal. What would the

figures reveal for the 19th century, a fragment of which provided the Spanish painter, Goya, with the painful inspiration to depict the arresting images that so powerfully embody the ugliness of war? Descending further back into the bloody history of our species, one could recount the savagery of subjugation, warfare and conquest perpetrated by the forces of Tamerlane, Genghis Khan, Julius Caesar, Vlad the Impaler, Alexander the Great, Montezuma, Muhammad Shah, the Sultan of Kulbarga and other storied characters from history. A sobering web page recounts this bodycount:www.users.erols.com/mwhite28/warstat0.htm, pointing out that the absolute numbers must be interpreted proportionally in light of a diminishing world population, as we recede further into time. Such accounts of humanity's staggering legacy led Becker (1973, p. 283) to conclude that, *"Creation is a nightmare spectacular, taking place on a planet that has been soaked for hundreds of millions years in the blood of all its creatures."*

The absolute numbers in this litany of death are appalling enough; the proportions of the populations destroyed are sobering in their social

implications. Such high proportions indicate just how widespread the complicity of the fellow citizens, active or passive, must have been to sustain these large-scale acts of sustained savagery against their fellow humans.

Of course, these acts of brutality were rationalized by the agencies of state, city-state, duchy, tribe, clan, or village policy, but we must marvel at our human capacity to accept these legitimations, to endorse their animus towards the targeted group, and be mobilized to cooperate in the execution of their fearsome design.

The costs of collective violence

A large part of what we as a species have come to tolerate is the loss of human life chronicled above. Such “war” is, indeed, hell. It brings in its wake *“dislocation of populations; the destruction of social networks and ecosystems; insecurity affecting civilians and others not engaged in the fighting; [and] abuses of human rights”* (WHO, 2002, p. 215). Furthermore, there are additional deaths due to disease flourishing as a result of the destruction to medical and other infrastructural supports for life, such the water

supply and sewage disposal systems. The WHO *Report on Health and violence* lists the range of additional costs in terms of mortality, morbidity and disability (Table 2):

TABLE 2- Examples of the direct impact of conflict on health

Health impact	Causes
Increased mortality	Deaths due to external causes, mainly related to weapons
	Deaths due to infectious diseases (such as measles, poliomyelitis, tetanus and malaria)
	Deaths due to non-communicable diseases, as well as deaths otherwise avoidable through medical care (including asthma, diabetes and emergency surgery)
Increased morbidity	Injuries from external causes, such as those from weapons, mutilation, anti-personnel landmines, burns, and poisoning
	Morbidity associated with other external causes, including sexual violence
	Infectious diseases: — water-related (such as cholera, typhoid and dysentery due to <i>Shigella</i> spp.) — vector-borne (such as malaria and onchocerciasis) — other communicable diseases (such as tuberculosis, acute respiratory infections, HIV infection and other sexually transmitted diseases)
	Reproductive health: — a greater number of stillbirths and premature births, more cases of low birth weight and more delivery complications — longer-term genetic impact of

	exposure to chemicals and radiation
	Nutrition: — acute and chronic malnutrition and a variety of deficiency disorders
	Mental health: — anxiety — depression — post-traumatic stress disorder — suicidal behavior
Increased disability	Physical
	Psychological
	Social

Based from WHO, 2002, Table 8:2

This table catalogues an arresting sweep of suffering. Despite its range, it does not include the lost opportunities - psychological, interpersonal, economic, social, and political - that trail in the wake of collective violence. These foregone opportunities, carefully imagined, make our considerations of collective violence doubly excruciating.

The psychological costs of collective violence will be considered in various contexts and from different perspectives throughout the other chapters in this edited volume. My remit is to assess the role of culture in fomenting collective violence, and possibly in transmuting the potential for collective violence into harmonious solutions to our group interdependencies.

Becoming Encultured

The emphasis on culture as difference overlooks the fact that the capacity to inhabit a culturally organized environment is the universal species-specific of homo sapiens.

Michael Cole, *Cultural psychology: A once and future discipline*

Without culture, there is no collective violence. Collective violence is a group orchestration, relying for its expression and unfolding on how each cultural group has socialized its members to meet the basic concerns addressed by all cultures everywhere, anytime. As argued by Schwartz (1994), there are “...*three universal requirements of human existence to which all individuals and societies must be responsive: needs of individuals as biological organisms, requirements of coordinated social action, and survival and welfare needs of groups*” (p. 88). Each cultural system is a particular solution to these requirements, arising out of the interplay between its historical legacy, including traditions, and its current ecological-historical niche.

A culture’s members are socialized to be functioning members of this solution. Within the limits imposed by each their genetic endowments, each cultural group member assumes some of the

available roles on offer within his or her culture, observing the norms by which the cultural group ensures its integrity, and over time develops the psychological software necessary to function within that cultural system. Psychologists study these outputs of this life-long socialization in the form of personality dispositions and identities, along with values, beliefs, and attitudes, including political attitudes and ideologies specific to their cultural group (see Bond, 2004, for an elaboration of this argument). It is individuals, socialized into their group and orchestrated by its cultural system, who become galvanized by events to wreak collective violence upon legitimized targets. Or, who practice collective negotiation using non-coercive means...

Culture's Functions

"What kind of a bird are you, if you can't sing?" chirped the bird.
"What kind of a bird are you, if you can't swim?" retorted the duck."
Serge Prokofiev, *Peter and the wolf*

"Our way of life" is our culture, and every group has a culture. It is simultaneously a *modus vivendi*, a *modus operandi*, and a *modus sustandi*, a solution to the pan-cultural human challenges of

surviving biologically as organisms, of coordinating projects with one another, and of maintaining the very group upon which we are dependent for our continuing capacity to live, work, and play, and be persons. Our culture has material embodiments, in the form of tools and built environments, and also subjective realizations in the psychological repertoire of its members, moving through their individual life cycles and coordinating their enactments with those of other group members at various stages in their life cycles.

For the purpose of this essay, a cultural situation for a given group may be examined "*as a lattice-work of constraints and affordances which shape the behavioral development of its members into similar patterns.*" (Bond, 2004, p. 62) This particular ecological-historical niche includes the social institutions that have been developed across time and across the lives of its contributing members to cope with the group's current situation. A group's institutions play a key role in this process, "*...as the formulative agency of individual consciousness*" (Berger (1967, p. 15). The resultant socialization process for a group's

members produces the subjective realization of each cultural solution as,

“A shared system of beliefs (what is true), values (what is important), expectations, especially about scripted behavioral sequences, and behavior meanings (what is implied by engaging in a given action) developed by a group over time to provide the requirements of living (food and water, protection against the elements, security, social belonging, appreciation and respect from others, and the exercise of one’s skills in realizing one’s life purpose) in a particular geographical niche. This shared system enhances communication of meaning and coordination of actions among a culture’s members by reducing uncertainty and anxiety through making its member’s behavior predictable, understandable, and valued”. (Bond, 2004, p. 62)

Internalization of the culture is achieved, a process described by Berger (1967) as, *“...the reabsorption into consciousness of the objectivated world in such a way that the structures of this world come to determine the subjective structures of consciousness itself”* (p. 17). In consequence, *“The institutional programs set up by society (become) subjectively real as attitudes, motives and life projects.”* (p. 17, brackets added) Thereby, *“Every social action implies that that individual meaning is directed towards others, and ongoing*

social interaction implies that the several meanings of the actors are integrated into an order of common meaning” (p. 19). Given the sharedness in such socialized output, the “*subjective*” realization of culture becomes objective, in the sense that most of the group’s members are in public accord on many aspects of this common system.

A functioning cultural system does not require psychologically identical members, similar in every respect. Such templated outputs would be impossible, of course, given each person’s distinctive genetic profile (Pinker, 2002). What is necessary is that group members play by the same set of rules for coordinating the activities necessary in meeting the pancultural challenges of living. These rules include a division of labor across the genders and the life span, a logic of resource distribution, and procedural norms for integrating members’ inputs in meeting the various tasks of life. Thereby, “*Every social action implies that that individual meaning is directed towards others and ongoing social interaction implies that the several meanings of the actors are integrated into an order of common meaning.*” (Berger, 1967, p. 19)

Cultural systems evolve over time to meet these challenges and the vicissitudes of change more effectively. This evolution focuses upon “*functionally specific*” components of the system necessary to ensure a viable adaptation to changing external conditions, including inter-group relations (Yang, 1988); other features of the cultural system are retained, since they still work well enough. To the extent that the evolving system meets the challenges of living, a culture survives and socializes its members to appreciate and laud their heritage, its “*way of life*”.

Some Universal Processes potentiating Collective Violence

“Only the dead have seen the end of war.”
George Santayana, *Soliloquies in England*

Each person is born into a family located in a setting that includes other families governed by a set of rules for ensuring their survival as families and for coordinating daily activities with other families and their members. This set of rules is followed as an alternative to struggling for survival separately in a Hobbesian jungle. Through socialization, members of this grouping come to

share the tools, knowledge, language and organizational-enforcement structure necessary for the survival of the group and the extension of its members' interests.

A huge investment of human and material resources is contributed by members over their lifetimes to their system and to one another as group members. This investment is sustained by conferring status upon group heroes who contribute to the group's survival and welfare and by ostracizing in various ways those who undermine the system. This investment is rationalized through identification with the group by its members, the development of group loyalty, and a commitment to conserve the group's "*way of life*".

"Groupism" underpins all viable systems.

In-groupism

Just as "*No man is an island, entire unto itself*" (Donne), no group, however defined, is alone, occupying its territory without interacting with other groups and its members. Throughout human history, groups have been brought into

contact as they foraged, hunted for prey, relocated because of natural disasters and epidemics, or attempted to extend their animal, vegetable and mineral holdings by acquiring those controlled by other groups.

Our evolutionary history has thus alerted every person to the resource implications of group membership, the survival needs served by continuing group membership, and the potential threat posed by members of other groups (Suedfield & Schaller, 2002). *“For most of the history of our species, they argue, it would have been quite reasonable and adaptive to (identify outsiders accurately), to mistrust outsiders and seek to minimize encounters with them”* (Newman & Erber, 2002, p. 329-330, brackets added). A trans-temporal and transcultural inculcation into the us-them, same-other, insider-outsider, distinction seems to be basic to all social groups, and to become part of the socialization processes required for continuing membership and avoidance of being ostracised by *“us-same-insiders”*. After an extensive review of the historical evidence, Jahoda concludes,

An historical perspective serves to highlight...the enormous power and remarkable persistence of sentiments of attachment to one's own group and of potential hostility directed against 'the Other'. They can be suppressed, but this does not necessarily eradicate them...Antagonisms between human groups have been the rule throughout history and have taken similar forms... The sentiments mobilized are often not only strong, but also long-enduring, and usually hard to eliminate. (2002, pp. 5-7).

In-group identification thus appears readily available to us as a social species and mobilizable as a rallying call in times of threat.

Predation

Cruelty has a human heart
And jealousy a human face,
Terror the human form divine,
And secrecy the human dress.
The human dress is forged iron,
The human form a fiery forge,
The human face a furnace seal'd,
The human heart its hungry gorge.
William Blake, *Songs of experience*

Nell (in press) has argued that another vestige of our evolutionary past is our human capacity for savagery against one another in the form of cruelty. "*Cruelty is the deliberate infliction of physical or psychological pain on other living creatures, sometimes indifferently, but often with delight.*" (abstract) He explores the puzzle that,

“Though cruelty is an overwhelming presence in the world, there is no neurobiological or psychological explanation for its ubiquity and reward value.” (abstract) Nell describes three stages in the development of cruelty:

“Stage 1 is the development of the predatory adaptation from the Palaeozoic to the ethology of predation in canids, felids, and primates. Stage 2, through palaeontological and anthropological evidence, traces the emergence of the hunting adaptation in the Pliocene, its development in early hominids and its emotional loading in surviving forager societies. This adaptation provides an explanation for the powerful emotions—high arousal and strong affect—evoked by the pain-blood-death complex. Stage 3 is the emergence of cruelty about 1.5 million years ago as a hominid behavioral repertoire that promoted fitness through the maintenance of personal and social power. The resulting cultural elaborations of cruelty in war, in sacrificial rites, and as entertainment are examined to show the historical and cross-cultural stability of the uses of cruelty for punishment, amusement, and social control”. (abstract)

Nell uses his analysis of *“cruelty’s rewards”* to *“provide a heuristic for understanding ...why, despite the human capacity for compassion, atrocities continue.”* (p. 2)

The reward value of inflicting cruelty derives from *“competitive aggression, which confers fitness by solving an animal’s problems in relation to self-preservation, protection of the young, and resource competition.”* (p. 4) Components of cruelty – the sights, sounds, smells, frantic movements and taste of living creatures being killed and consumed in a successful hunt - become secondary reinforce as part of the *“pain-blood-death complex”*. Predatory behavior may thus have been stamped into our species.

Nell (in press) then describes the social use of cruelty as a tool for binding an individual to his or her social group by inflicting exemplary pain on a disloyal member or on one who refuses to serve as an instrument of state control, e.g., as a military conscript.

Onlookers attending these disciplinary dramas, as in the feeding of the Christians to the lions in the Rome of the Emperor Commodus, were riveted to these cruel spectacles, and simultaneously socialized into a fearful compliance with state policies. Of additional importance for an understanding of collective violence, however, is Nell’s contention that,

“War may be the most significant social product of the predatory adaptation. The ...emotional state of the warrior in combat mimics that of predators and hunters, with high arousal, positive affect, and heightened libido, which in turn raises the possibility that in the transition from predation to intraspecific, nonnutritional killing, the reinforcers of the pain-blood-death complex have become attached to combat and warfare. (p. 20)

Part of what sustains warfare in its manifold forms of violence against the enemy then is *“cruelty’s rewards”*. As Nell speculates, *“It is possible that in combat and in cruel acts, the intensity of wounding and killing activity is escalated by pain, just as the dopaminergic biochemistry of predation, in itself powerfully rewarding, may be augmented by endorphin release in response to exertion and pain.”* (p. 20)

Of course, no society can survive if cruelty is allowed to run rampant. Its displays must be regulated and focused. Paraphrasing Elias, Nell (in press) argues that, *“...centralized state power created pacified social spaces, the restraint of aggressive instincts was internalized”,* and *“an automatic, blindly functioning apparatus of self-control [was] established ... [protected] by a wall of deep-rooted fears”* (p. 368). So, human nature,

“red in tooth and claw”, was brought to heel, in the interests of in-group stability. But, *“...these barriers are permeable and crumble as opportunity and situation allow”* (p. 22). We consider those opportunities and situations below, under the heading, *“Culture as culprit”*.

The male role

“Lady Macbeth: Are you a man?
Macbeth: Ay, and a bold one,
That dares to look on that which might appall the devil.”
Shakespeare, *Macbeth*

Killing is disproportionately the work of men. Until recently, only men served as combatants in armies, paramilitaries and other state or political agencies of lethal control. Their primary role in enactments of mob violence, torture, rape, razing and pillage is obvious. Consistent with this generality, males engage in more individual acts of homicide in all countries where perpetrator gender is recorded, and are found cross-culturally to show greater levels of any externalizing disorder, such as truancy, delinquency, and vandalism, than women (Verhulst et al., 2003).

In explaining gender differences in human behavior, Wood & Eagly (2002) conclude that the cross-cultural data supports a biosocial analysis, such that:

...sex differences derive from the interaction between the physical specialization of the sexes, especially female reproductive capacity, and the economic and social structural aspects of societies. This biosocial approach treats the psychological attributes of women and men as emergent given the evolved characteristics of the sexes, their developmental experiences, and their situated activity in society. (p. 699)

In part, then, male predominance in destructive activity may be explained by biological gender roles, universally predicated on women's unique capacity for childbirth and male's physical advantage in hunting and foraging. Stereotypes have developed, crystallized around role specialization derived from roles associated with nurturance of children and provision of food, such that men are pan-culturally regarded as more active and as more potent (Williams & Best, 1990), using Osgood's basic three factors of affective meaning (Osgood, Suci, and Tannenbaum, 1957). These three components of meaning may be used to show that panculturally, the profile of men as

stronger and more vigorous is closer to the associations given pan-culturally to concepts allied with violence, such as aggression, anger, argument, army, battle, competition, conflict, crime, danger, murder and pain (Osgood, May, & Miron, 1975).

Males are then socialized to adopt roles requiring greater activity and potency, and are rewarded for instantiating them ably. Endorsement of these "*gender definitions*" has been shown by Heimer and De Coster (1999) to explain the differential rates of delinquency between men and women. Consistent with this observation is Ember and Ember's (1994) conclusion, "*that the rated level of homicide/assault across 186 societies was predicted most strongly by the socialization for aggression of males in late childhood in those societies*" (quoted in Bond, 1994, p. 67). That men are raised and socialized to engage in more destructive social activities than women is clear; the size of this difference may be culturally moderated, as Archer (2005) has shown by comparing the national ratios of domestic violence by male and female partners. How this difference

moderates across different social structures, and the associated socialization practices required to effect this moderation of difference and overall level of destructiveness need to be examined (Bond, 2004), since both effects are relevant to our consideration of collective violence.

Culture as Culprit

“When our own nation is at war with any other, we detest them under the character of cruel, perfidious, unjust and violent: But always esteem ourselves and allies equitable, moderate, and merciful.”

David Hume, *A treatise of human nature*

The evolutionary legacies considered above seem to predispose us as a species towards violence as a probable response to resource interdependencies. There is a ready supply of group members, usually male, socialized to act aggressively towards others who threaten their group’s welfare. At least for some, there will be a delight in the predation that may be involved, and their delight may release other co-actors to join in the sustained savagery frequently evidenced during massacres (Dutton et al., 2005). These evolutionary predispositions must, however, be

mobilized and orchestrated. This is the role of culture, *par excellence*.

Circumstances favoring Collective Violence

“Construe the times to their necessities,
And you will say indeed, it is the time,
And not the king, that doth you injuries.”
Shakespeare, *Henry the Fourth, Part two*

It is impossible to disentangle culture from the circumstances in which that culture functions because a cultural system is a negotiated response to those very circumstances. However, a cultural system develops slowly and cumulatively in response to routine challenges posed by its ambient conditions of life. Its previous adequacy in meeting these challenges results in a cultural conservatism that gives cultural systems an inertia, aided by the socialization for the endorsement of “*our way of life*” that all such systems inculcate.

The socialized logic of this cultural system will shape its response to circumstances that predispose towards collective violence. These circumstances have been identified by historically analyzing episodes of collective violence to extract common features informing these episodes. So,

the WHO report on collective violence concludes that (Table 3),

Table 3 - The risk factors for violent conflicts include:

Political factors	<ul style="list-style-type: none">— a lack of democratic processes;— unequal access to power.
Economic factors	<ul style="list-style-type: none">— grossly unequal distribution of resources;— unequal access to resources;— control over key natural resources;— control over drug production or trading.
Societal and community factors	<ul style="list-style-type: none">— inequality between groups;— the fuelling of group fanaticism along ethnic, national or religious lines;— the ready availability of small arms and other weapons.
Demographic factors	<ul style="list-style-type: none">— rapid demographic change.

Based from WHO, 2002, p. 220

As a social psychologist, Staub (2002) translates these risk factors psychologically by claiming that they constitute,

“...the primary activators of basic needs, which demand fulfillment...These include needs for security, for a positive identity, for effectiveness and control over important events in one’s life, for positive connection to other people, and for a meaningful understanding of the world or comprehension of reality” (pp. 12-13).

Berger (1967) eloquently describes the human need for order made salient in chaotic times:

“...the marginal situations of human existence reveal the innate precariousness of all social worlds... Every socially constructed *nomos* must face the constant possibility of its collapse into anomy...every *nomos* is an area of meaning carved out of a vast mass of meaninglessness, a small clearing of lucidity in a formless, dark, always ominous jungle” (p. 23).

This and other human needs are frustrated and seemingly impossible to achieve in these threatening and anomic circumstances. Unmet, they generate, “*psychological processes in individuals and social process in (their) groups... that turn the group against others as they offer destructive fulfillment of these needs*” (Staub, 2002, p. 13, brackets added). This edited collection considers the price for both perpetrators and their victims of meeting our human needs through these acts of destruction.

What is missing from this analysis, however, is the multitude of cases throughout history when cultural systems faced the same circumstances, but did not engage in collective violence. When they consider a fuller range of cultural responses to similar sets of circumstances, social scientists conclude that, “*...there is no universal set of necessary or sufficient conditions*

that will trigger a crisis” (Newman & Erber, 2002, p. 329). Difficult circumstances potentiate but do not generate collective violence (see also Suedfield, 2001). So, what must exist in a cultural system to generate collective violence? Newman and Erber conclude that, *“local values, attitudes and expectations will determine the degree of subjective distress associated with specific objective conditions”* (p. 329). This is a position of cultural relativism, according culture a moderating role in exacerbating its members’ degree of perceived distress.

Culture and the Perceived Distress arising from Difficult Circumstances

“We do not see things as they are,
we see them as we are.” Anais Nin

Engaging in collective violence demands high levels of sustained contributions by large numbers of individuals cooperating in the messy, resource-sapping and often dangerous work of harming and destroying other human beings. High levels of distress among the population constituting a cultural group can provide fuel for such savagery. If cultural systems amplify the

distress generated by difficult life circumstances, then a powerful psychological force can be recruited to mobilize collective violence. Conversely, if cultural systems moderate the distress generated by difficult life circumstances, then less psychological force can be recruited to mobilize collective violence.

Certainly individual members of a given culture vary in the degree to which they are distressed by the circumstances of life that they face as members of that culture. There is a whole literature on life dissatisfaction, negative affect, and social cynicism as psychological outcomes showing that such measures of distress are moderated or amplified by culturally related, psychological dispositions (Diener & Tov, 2005; Smith, Bond, & Kagitcibasi, ch. 4, 2006). So, if the average level of these key psychological dispositions were greater or lesser in some cultural systems compared to others, then they might act as buffers or as amplifiers of external circumstances and their effect on levels of distress. For example, if members of a given culture were higher in their belief about the role of fate in human affairs (see e.g., Leung & Bond, 2004), then

perhaps they would react with less distress to difficult circumstances because they have been socialized to believe that life is full of inevitable, unchangeable difficulties anyway. So, a sensible reaction under this cultural logic is detachment. On the other hand, if members of a given culture were higher in the value they attach to human rights and equality (e.g., Schwartz's, 1994, egalitarian commitment), then perhaps they would react with greater distress to difficult circumstances because they have been socialized to value just and humane outcomes for all.

Higher general distress of individuals is not, however, action; it certainly does not constitute organized social violence against members of another social group. Beyond a certain threshold level, it may provide a facilitating background condition, but is certainly not a sufficient condition for collective violence to occur.

Culture and Mobilizing Collective Violence

“...the Germans should have known better.

They were traitors to Western culture.’

The Japanese, on the other hand, were following holocaustic precedents

That went back to Genghis Khan.”

William Manchester, quoting General Douglas MacArthur, in *American Caesar*, p. 568

Having a large number of distressed group members is not enough to foment collective violence. A group's members must be marshaled, organized and focused.

All persons are socialized not to physically harm their in-group members. This fundamental injunction will generalize to other conspecifics, but can be overcome with the perception of in-group support for violence against the out-group and its members. This support will include direct socialization *for* aggression (Ember & Ember, 1994), and will involve providing specialized organizations and venues for its training. Historical evidence shows that most "*ordinary*" persons can be brought to kill and maim others (Browning,

1988), though the role is usually assigned to men, and both social pressure and specific training is required (Grossman, 1995) to overcome their initial squeamishness socialized from childhood to protect the in-group from internal disruption and harm.

Socialization that facilitates collective violence must include training other group members to support those who perpetrate the actual violence. This support comes in the form of

voiced approval of their heinous acts, usually rationalized as loyal service to the in-group, a protection of the in-group against malicious others who would destroy it and its way of life. This support can even extend to accepting as "*inevitable*" the loss of life and suffering from "*collateral damage*" to non-combatants and to children of the other group ("*war is hell*"). The destruction of non-combatants is often rationalized during atrocities by reminding perpetrators that these others may well one day become warriors with revenge in their hearts (Dutton et al., 2005).

A group's members must also be willing to accept the costs that engaging in collective violence will always entail - the rationing, the limitations on personal freedom, the re-deployment of services to support the military, the decline in civilian health, and the destruction of the environment. They must be willing to endure these privations, and to support other group members in doing so. At the very least, group members must be socialized not to object, to interfere or to intervene in the carnage or destruction of the identified enemy. This passivity

is usually easy to ensure, as strong norms of ostracism and even execution of dissenters (quislings) will be salient during times of heightened threat to one's personal and group existence (Jost & Hunyady, 2005). Any such resistance is dangerous, as it undercuts the perception of unanimity that is essential for maintaining group members' resolve to fight and to support the fighting (see Fein, 1979; and Staub, 2002 on the importance of bystander intervention), and so must be vigorously suppressed. As the Russian proverb puts it, "*When you run with the pack, you don't have to bark, but at least you must wag your tail.*"

These considerations relate to the marshaling and the orchestration of collective violence. The issue here is ensuring a broad-based participation in the collective group effort required to enact extensive, sustained destruction of other human beings. There are different social roles to be meshed in achieving this "*final solution*", but they all require that individuals in the group embrace the group agenda of destroying out-group members, with each playing his or her role.

Some cultural systems are more effective at socializing their members to comply in perpetrating violence against other groups. *“All societies teach some respect for and obedience to authority, but there is great variation in degree”* (Staub, 1999, p. 204). Considerable support for Staub’s contention has emerged from cross-cultural studies of conformity – variations in agreement in the Asch line-judgment paradigm (Bond & Smith, 1996) and variations in acquiescent response bias (Smith, 2004), both showing effects across cultures corresponding to greater degrees of hierarchy, power distance or societal cynicism of that cultural grouping. Compliance-proneness is a crucial feature of more collectivist cultural groups that makes them more mobilizable for perpetrating collective violence (Oyserman & Lauffer, 2002). For, as Staub (1999) argues,

In strongly authority-orientated societies, people will be more affected by difficult life conditions, when the capacity of their leaders, the authorities, to provide security and effective leadership breaks down. They will have more difficulty dealing with conditions of uncertainty (Soeters, 1996). They will yearn for new leaders who offer hopeful visions of the future. They will be more likely to blame other groups for life problems, they will also be less likely to speak out against their leaders as their leaders begin to move them along a continuum of destruction. Finally, they may be more easily directed by leaders to engage in immoral and violent acts. (p. 204)

In-groupism is a related feature of collectivist cultural systems that predisposes them to move faster and with more deadly force along “*the continuum of destruction*” characterizing collective violence. The boundary between in-group and out-group members is more sharply drawn in such cultures (Gudykunst & Bond, 1997; Oyserman & Lauffer, 2002), making it easier to dehumanize out-group members, thereby legitimating their extermination (Dutton et al., 2005). This process of boundary-drawing is usually reinforced by historical animosities towards the other group and motives of revenge perpetuated by inadequate attempts at reconciliation and provision of reparations to the aggrieved group that can now regard itself as embarking on a mission of retributive justice.

Group Ideologies

“We hold these truths to be sacred and undeniable...”
later changed by Jefferson to read,
“We hold these truths to be self-evident...”
American Declaration of Independence

Ideologies are organized explanations about reality, especially about how the social world functions and what must be done to create

a just social system. Within that social system and whether promulgated as sacred or self-evident or usually both, these group defining ideologies become undeniable. All groups develop ideologies to rationalize, legitimate and ennoble its history and to shape its future; they are necessary human adaptations to meet the basic human needs for order, interpersonal coordination and meaning.

A group's ideologies are inculcated by the group's institutions - familial, educational, occupational and religious - becoming shared and helping to define what an acceptable member of that group believes and should endorse. These institutions legitimize the social order and produce a group consensus around both what is true and what is good. As Berger (1967) puts it, *"Legitimations...can be both cognitive and normative in character. They do not only tell people what ought to be. Often they merely propose what is"* (pp. 29-30).

These legitimations are reinforced with varying degrees of unanimity by the totality of socialization processes that constitute what Berger (1967) calls the *"plausibility structure"* for the ideology. *"When we add up all these factors –*

social definitions of reality, social relations that take these [definitions of reality] for granted, as well as the supporting therapies and legitimations – we have the total plausibility structure of the conception in question” (p. 52). The plausibility structures supporting these ideologies result in *“Internalization ...into consciousness of the objectivated world in such a way that the structures of this world come to determine the subjective structures of consciousness itself”* (Berger, 1967, p. 14-15). This internalization of ideologies is content-general and arises from a powerful human motivation to embrace social order. As posited by Jost and Hunyady (2005),

“...people are motivated to justify and rationalize the way things are, so that existing social, economic, and political arrangements tend to be perceived as fair and legitimate. We postulate that there is, as with virtually all other psychological motives (e.g., self-enhancement, cognitive consistency), both (a) a general motivational tendency to rationalize the status quo and (b) substantial variation in the expression of that tendency due to situational and dispositional factors” (p. 260).

The combined force of a group’s plausibility structures plus the motivation posited above to endorse the status quo, results in the adoption of a group’s ideologies by its members. So, *“The institutional programs set up by society [become]*

subjectively real as attitudes, motives and life projects” (Berger, 1967, p. 17, brackets added). However, “...*the social world (with its appropriate institutions, roles, and identities) is not passively absorbed by the individual, but actively appropriated by him”* (p.18). The degree of this appropriation will vary along Kelman’s (1961) continuum ranging from compliance to internalization, but regardless of its level of endorsement by an individual member, that ideology will be regarded as consensually embraced by members of the group and will help to define that group’s identity by its members and by members of other groups interacting with that group and its members.

Ideologies of antagonism and violence

“You have occupied our land, defiled our honor, violated our dignity, shed our blood, ransacked our money, demolished our houses, rendered us homeless and tampered with our security. We will treat you in the same way.”

Osama Bin-Laden, tape of January 19, 2006, translated by the British Broadcasting Corporation, January 21, 2006

Staub (1988) has identified “*ideologies of antagonism*” as a crucial social component in focusing collective animosity and targeting an out-group for violent acts. An ideology of antagonism

is *“an especially intense form of devaluation...a perception of the other as an enemy and a group identity in which enmity to the other is an integral component...it often remains part of the deep structure of the culture and can reemerge when instigating conditions for violence are present”* (Staub, 1999, p. 183). These ideologies provide an explanation for the difficult life circumstances being faced by a group and identify other groups and its members as causes of those adversities. They facilitate *“moral disengagement”* from the sanctioned act of killing others (Bandura, 1999).

As part of this ideology, an out-group is perceived as malevolent and unchangeable, indifferent to the plight of one's group, thereby justifying defensive and retaliatory violence against that group (Gudykunst & Bond, 1997; Stephan, 1985). Descendants of these outgroup members are expected to engage in retaliatory acts themselves against one's group for its violence, thereby inciting and justifying one's group to exterminate men, women and children, civilians as well as combatants lest they fulfill these prophecies of doom (Dutton et al, 2005). Through the reinterpetive agency of these ideologies, in-

group members come to regard themselves as doing good as they perform bad deeds in order to protect the in-group and its way of life.

In their work on system justification theory, Jost and Hunyady (2005) provide evidence that the tendency to defend and justify the status quo is strengthened by experimentally manipulated threats to the system. However, these laboratory-based threats are trivial compared to Staub's "*difficult life circumstances*" that confront cultural groups provoked to collective violence. Mortality salience in the form of potential death from untoward events or attack by another hostile group further enhances the endorsement of one's group and its ideology. This unification around the ideology that helps define one's system is crucially important in mobilizing members of the system to begin acting against the scapegoated out-group. Perception of this in-group consensus combines with one's own sharpened resolve to believe that one's hostile acts towards out-group members will be accepted, even lauded, by one's group members.

The role of religion

“In religion,
What damned error, but some sober brow
Will bless it and approve it with a text?”
Shakespeare, *The merchant of Venice*

Religion is fundamentally implicated in some episodes of collective violence, such as the Crusades, but in others it plays an auxiliary role by supporting political agendas, as in current Sri Lankan violence, or none at all, as in Ghengis Khan’s wars of conquest in the 13th century or Vlad the Impaler’s savagery against the populace of Transylvania in the 15th. Religion is ideology that includes explicit commentary on the origin and nature of the manifest world of daily affairs, a person’s relationship to this mundane reality and to any immanent or transcendent forces that underpin the observable flux of mundane reality. Liht and Conway (2005) assess the psychological purposes of religion by claiming that it serves a *“meta-narrative function in which personal situations is incorporated into an over-arching sense of order and coherence that conveys a sense of meaning, control, and optimism”* (p. 3). These are powerful human motives that can find realization and expression in religious commitment

by members of a cultural system. Many cultural systems are centrally defined by their *“cultures of religion”*, and these religious ideologies command considerable following. Their credibility in the minds of individual believers is sustained by all the *“plausibility structures”* (Berger, 1967) that surround religious practices in that cultural system.

For present purposes, religious ideology addresses three crucial issues, also addressed by secular political ideologies, with varying degrees of scriptural explicitness: *“Who is my brother and sister (Mao’s question), and how should he or she and non-brothers or non-sisters be treated?”*; *“Is there an afterlife, and how does one’s behavior in this life affect one’s state in that afterlife?”*; and *“Who is the source of authority in interpreting the religious ideology?”* The answers provided to the first question define the boundary, if any, between in-group and out-group, and identifies the behaviors towards those two types of persons that will be rewarded, ignored, or punished. If non-believers are non-brothers or non-sisters, and if non-brothers or non-sisters may be treated less humanely than believers, then the groundwork for

an ideology of antagonism with a basis in religion has been scaffolded and is available for deployment as the occasion requires. A socially supported sense of rightness then develops around these behavioral prescriptions for dealing with non-believers.

The second issue of an afterlife and prescriptions for its attainment has become salient in light of recent acts of suicidal terrorism. Movements supporting suicidal terrorism enjoy an extended human history, and do not require ideological support from religion to motivate their destructive acts against other groups (Hazani, 1993). Nonetheless, religious ideology can be used to justify a personal disregard for this life, i.e., rejection of the quotidian world (Liht & Conway, 2005) and to promise a fulfilling afterlife whose attainment typically depends upon one's actions in this life. If those actions include the elimination of nonbelievers, then the logic sustaining religiously inspired collective violence is in place.

That logic can be utilized by religious authorities if the religious ideology has historically been interpreted by individuals specially qualified for this role. This issue of authority is the third

question addressed by every religion. Such theocratic traditions can invest religious leaders with interpretive legitimacy and the power to inspire followers, mobilizing them to act against non-believers. This potential for authoritarian targeting of nonbelievers is enhanced when the support for such animus is not explicitly contradicted by the scriptures of the religion in question and when the founding of the religion involved warfare and subjugation, as in Islam.

The Catalyst of Leadership

"And Caesar's spirit, ranging for revenge,
With Ate by his side come hot from hell,
Shall in these confines with a monarch's voice
Cry "Havoc", and let slip the dogs of war."
Shakespeare, *Julius Caesar*

Staub (1999) points out that Hutu leaders in Rwanda used their control of radio broadcasts, the major form of mass communication in a poor agrarian society, to terrify their population with stories of rebel Tutsi armies mobilizing to inflict savagery upon the Hutus. Already primed by difficult life circumstances and a historically based ideology of antagonism against Tutsis, the Hutus began forming paramilitary units to engage in preemptive strikes against Tutsis. These acts

became “*group-fulfilling prophecies*” with Tutsis arming and attacking Hutus in an escalating cycle of retaliatory and defensive strikes against one another. Local leaders, already identified through agencies of socialization during peaceful times, arose during these parlous times to orchestrate local acts of savagery. They acted as diligent lieutenants, executing the terrible logic unleashed by the alarmist pronouncements of the central authorities.

As illustrated in the Rwandan genocide, the crucial leadership role in collective violence is that of the politician-ideologue who galvanizes a disaffected population with credible and unchallenged visions of a malevolent other group. He (almost always a “*he*”) is able to do so because the political-social structure has effectively muted any contrary voices. In consequence, the in-group may be mobilized and focused with no apparent internal resistance. This assessment of how leadership functions within a receptive social and institutional setting to foment and target collective violence is consistent with Andrew Nathan’s assessment of Mao’s role in 20th century Chinese democide:

A caricature Mao is too easy a solution to the puzzle of modern China's history. What we learn from this history is that there are some very bad people: it would have been more useful, as well as closer to the truth, had we been shown that there are some very bad institutions and some very bad situations, both of which can make bad people even worse, and give them the incentive and the opportunity to do terrible things (Nathan, 2005, p. 1).

The leader in collective violence does not cause the savagery; he midwives the savagery, crystallizing a group's resolve to mobilize itself in defense of its interests, to attack and eliminate those who threaten its survival and advancement.

***Individual Differences in the Social Processes
sustaining Collective Violence***

"I shot a man in Reno, just to see him die."
Johnny Cash, *Folsom Prison blues*

In analyzing predatory savagery, Nell acknowledges that there exist "*large individual differences in cruelty's eliciting triggers and behavioral expressions on the one hand, and an understanding of the needs and gratifications of perpetrators on the other*" (p. 22). The reward value of cruelty-elicited stimuli varies unequally across a population, such that most group members find inflicting pain on other humans repugnant. However, a crucial few in any large group will be predisposed through as yet-

unspecified genetic endowment (Nell, in press), early nutritional deficiencies leading to inadequate pre-frontal development (Raine, Mellinger, Liu, Venables, & Mednick, 2003), or socialization processes leading to the development of sadistic sociopathy (Murphy & Vess, 2003) to revel in the opportunity to brutalize others in a socially sanctioning environment.

For them, predation is arousing, and now the circumstances are right. The normative structure of group life changes during periods of collective violence, and violence against non-group members becomes both justifiable and justified. Normally suppressed acts of savagery are now ennobled, and those readier and more able to enact them become group heroes, rewarded for their skills (Dutton et al., 2005). They inspire ambivalent others to participate, and there is evidence to suggest that victim-elicited pain responses become gratifying to some of these group members now inspired by the core sociopaths to brutalize the enemy. They become addicted to the rush of the carnage through the same opponent-process model of learning that is hypothesized to render any initially repelling act

pleasurable, as in many addictions (Baumeister & Campbell, 1999). Acts of collective violence thereby become self-reinforcing, as many normally persons are transformed into predatory beasts (Browning, 1998). The number of “*willing executioners*” reaches a critical mass (Ball, 2004), and sustains the fighting group’s destructive momentum. A social tipping point may be reached (Gladwell, 2000), and, given sufficiently frequent encounters with the enemy, the frenzy can continue unabated. This is exactly what happened during the Japanese occupation of China from 1937-1945 – the Nanjing massacre was the apogee of concentrated carnage, but episodic massacres occurred routinely until the Japanese were defeated (Rummel, 1991).

These frenzies may generate reprisals from the now mobilized out-group, if it has the capacity and the will to resist. The level of retaliatory savagery spawned often involves counter-brutalization of the enemy, further justifying and mobilizing attacks by the original attackers. This cycle of brutality is common in war, but is also characteristic of episodic terrorism. The latest atrocity experienced legitimizes the next atrocity

inflicted, provoking each group to counter-attack in its turn. Having been unleashed, The Furies may only be stopped by the capitulation of one group or the intervention of a superior power to enforce a cessation of hostilities.

Culture as Solution

“The same species that invented war is capable of inventing peace.”

Seville Statement on Violence

In describing the social evolution of cruelty, Nell (in press) argues that we are predisposed towards savagery by our evolutionary heritage as a species. That heritage works through our genetic endowment to render predation and its sublimated forms in entertainment magnetic for large numbers of people, the exercise social discipline and warfare arousing and reinforcing as well as functional. Analyzing the course of our evolutionary history, he claims that in the 18th century

...centralized state power created pacified social spaces, the restraint of aggressive instincts was internalized, and ‘an automatic, blindly functioning apparatus of self-control [was] established... protected by a wall of deep-rooted fears’ (quoting Elias, 1939/2000). Regrettably, these barriers are permeable and crumble as opportunity and situation allow. (p. 22)

The preceding part of this essay has analyzed how difficult life circumstances confronting groups can combine with the ideologies of antagonism socialized by threatened groups to mobilize their members for group protection and to target members of other groups for destruction. Basically, if the group on which each of us depends for our survival and flourishing socializes us for violence against another group and circumstances motivate our group mobilization, enough of us will act destructively and be supported by most of the other group members to sustain collective violence.

We humans have a deep-seated capacity for intra-species violence and an extensive historical record of its collective perpetration and fearsome *sequelae*. Despite this depressing evolutionary legacy, Wilson (1975), the founding father of sociobiology wrote,

“Human societies have effloresced to levels of extreme complexity because their members have the intelligence and flexibility to play roles of virtually any degree of specification, and to switch them as the occasion demands. Modern man is an actor of many parts who may well be stretched to his limit by the constantly shifting demands of the environment” (p. 554).

Has our 21st century environment shifted to the point that non-violent solutions to inter-group conflict become more demanding than their primitive alternatives? Recently it has been pointed out that war is on the decline in the last part of the 20th century. As reported in the *South China Morning Post*,

“The number of conflicts rose steadily from the early 1950s until about 1992, then dropped sharply, today, 20 to 30 armed conflicts are under way worldwide, depending on the definition. That’s down from 50 to 60 in 1992, none pits developed countries against one another, although several are “asymmetric” conflicts between industrialized countries and relatively primitive enemies (e.g., America in Iraq)... Instances of genocide and mass killings of ideological foes are also down from 10 a year in the early 1990s to one in 2004 (i.e. Arab militias killing Black Africans in Darfur, Sudan)” p. A12, brackets added.

Wilson himself seemed optimistic in this regard when he wrote, “*Aggressiveness was constrained and the old forms of primate dominance replaced by complex social skills*” (p. 569). What has been happening worldwide to promote this reduction in savagery? What “*complex social skills*” are being socialized and institutionalized to support this new *modus operandi*? What insights can our examination of culture as culprit suggest for proposing culture as a solution?

The Growth of Democracies

“We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness. – That to secure these rights, Governments are instituted among Men, deriving their just powers from the consent of the governed.”

American Declaration of Independence, 1776

In his assessment of 20th century democide, Rummel (1988) concluded that, democratic political systems are less likely to engage in war. By democracy, Rummel means,

“...liberal democracy, where those who hold power are elected in competitive elections with a secret ballot and wide franchise (loosely understood as including at least 2/3rds of adult males); where there is freedom of speech, religion, and organization; and a constitutional framework of law to which the government is subordinate and that guarantees equal rights”. (http://en.wikipedia.org/wiki/R._J._Rummel)

From his historical analysis, Rummel concludes that,

“There is a consistent and significant, but low, negative correlation between democracies and collective violence”, and further, “...that when two nations are stable democracies, no wars occur between them” (p. 9). Even more important in light of the numbers of human beings killed, *“There is no case of democracies killing en masse their own citizens”* (p. 2). (quoted in Bond, 1994, p. 68)

Rummel believes that democracies suppress the collective will to mobilize violence against another group:

"[a democracy] promotes a social field, cross-pressures, and political responsibility; it promotes pluralism, diversity, and groups that have a stake in peace" (p. 6). These institutional, social and psychological components of democratic political systems make it more difficult for leaders to mobilize the necessary public support required to undertake large-scale forms of coercive social control (see also Olmo, 1975; Sullivan and Transue, 1999). *"...the normal working of a democratically free society in all its diversity is to restrain the growth across the community of that consuming singleness of view and purpose that leads, if frustrated, to wide-scale social and political violence"* (Rummel, 1988, p. 4), (quoted from Bond, 1994, p. 68).

Are democracies on the rise? In the article from the *South China Morning Post* quoted above it was also reported that, *"In 1946, 20 nations in the world were democracies, according to the Maryland Institute's Peace and Conflict 2005 report. Today, 88 countries are."* Is the *spiritus mundi* embracing democracy, and is that quest one core feature of globalization, with its giving voice to the voiceless and reducing of economic and social inequalities (Smith et al., 2006, ch. 12)?

If so, increasing democratization may depress levels of collective violence further. Democratic polities are characterized by numerous institutional provisions that counter collective mobilization against fellow citizens:

A nation's degree of democracy is strongly associated with its provision of freedom and its observance of human rights, as Rummel (1988) maintained and as Lim et al. (2003) have shown empirically. The percentage of its national wealth spent

on military expenditure is also lower, as would be expected given its lesser pre-occupation with war (Lim et al., 2003). Its legal culture will also be different, with guarantees of due process in place, availability of legal aid, political independence of the judiciary, and so forth (see e.g., Feest and Blankenburg, 1997) (quoted from Bond, 1994, p. 68).

This last consideration concerning legal culture is crucial. Democracies can create oppressive regimes in multi-ethnic polities where one ethnic group enjoys a numerical majority. If citizens of such political units vote along ethnic lines, then a tyranny of the majority can be legitimized unless there are restraining institutions in place. These include a constitution guaranteeing equality before the law, but also a judicial system independent of political interference and intimidation. Enforcement of judicial decisions must also be carried out by authorities serving the law, not the party in power.

Many former colonies have thrown off their shackles in post-WW2 wars of liberation that accounted for much of the collective violence before 1992. In many of these postcolonial regimes, however democratic they may claim to be, the judiciary and its enforcement agencies are subservient to the majority ethnic group in political power, as in contemporary Zimbabwe.

The incendiary potential for internal repression and violence is obvious, as Muller and Weede (1990) have argued.

In this regard, cultural collectivism may well provide a dampening influence on the widespread provision of political freedoms. Conway, Sexton, and Tweed (2006) provide evidence to show that, *“...cultural collectivism predicted future political restriction across nations, but not vice versa...an explicitly cultural dimension does causally predict which cultures will become, and remain, politically free”* (p. 38). How a lifting of such political restrictiveness will emerge in the cultural systems that most need them in considering the potential for collective violence, viz., collectivist cultures, is an open question. As Clague, Gleason, and Knack (2001) warn,

“Attempts to introduce foreign institutions such as elections, legislatures, and judicially enforced rule of law may succeed in one society and fail in another because of deep-seated cultural attitudes and expectations about how political authority should and will be used” (p. 19).

Other group characteristics may be required to promote the development of the institutional checks and balances that make democracies protective of all their citizens. After

all, collectivist Japan showed a dramatic about-face following the imposition of democracy and an independent judiciary in 1945. These change processes may be cultural, albeit different from the collectivism of Conway et al. (2006), and relate to prior national experience, such as being founded as a nation by immigrants, as was Australia; losing a conflict to a democracy, as did Panama in 1989; or installing a post-revolutionary egalitarian to head its government, as the South Africans did with Nelson Mandela in 1994.

Psychological concomitants

That whenever any Form of Government becomes destructive of these ends, it is the Right of the People to alter or to abolish it, and to institute new Government, laying its foundation on such principles and organizing its powers in such form, as to them shall seem most likely to effect their Safety and Happiness.

American Declaration of Independence, 1776

Citizens in democracies are socialized differently, as Sullivan and Transue (1999) have shown. In particular, public education is more widely available, especially across genders, and a greater proportion of national wealth is invested into education. The educational curriculum is broader, with liberal arts and social sciences given

greater attention. History is taught less ethnocentrically, and multi-cultural perspectives are presented. Educational practices encourage greater initiative and participation by students, providing opportunities for skill training in non-violent modes of dispute resolution (Hofstede, 1984). All these educational features of many democracies are believed to conduce towards greater unity intra-state (Bond, 1999) by legitimizing and encouraging public dialogue. As Staub (1999) points out, "*The public dialogue makes scapegoating, the widespread adoption of destructive ideologies, and progression along a continuum of violence less likely*" (p. 204).

The next generation is given voice by these institutional provisions, taught that there are many legitimate voices, each of which is protected, and taught the discipline to tolerate differences of beliefs and the skills to harmonize these voices as much as possible without reverting to repression or violence. Such socialization combined with parenting practices that promote caring for others (Staub, 1988) has crucial psychological consequences for the members of such social systems:

Persons in more democratic nations place a greater value on social integration relative to cultural inwardness (Lim et al., 2003), a finding consistent with Rummel's (1988) assertion that those socialized into democratic systems are motivated to engage themselves positively with diverse others. Higher levels of trust (Wilkinson et al., 1998) and collective efficacy (Bandura, 2001; Sampson, Raudenbush, & Earls, 1997) probably also characterize the citizens of such social units. Levels of intolerance against out-groups (Berry & Kalin, 1995), authoritarianism (Altemeyer, 1981), ideologies of antagonism (Staub, 1988), and other divisive attitude constellations should likewise be weaker in citizens of democracies. (Bond, 2004, p. 68-69)

Given Nell's analysis of the predatory potential derived from our evolutionary heritage, one might add revulsion at another's pain to this list of socialized outputs from democratic polities. The value attached to human life is sustained by the legal institutions arising from the cultural endorsement of human rights (Humana, 1992), and is a feature of democracies and wealthier social systems. There is no direct measure of this personality variable, but it seems an integral component to any consideration of mobilizing a group to engage in collective violence. Part of educating this revulsion probably involves exposing members of the system to the dark side of human history in a moralistic setting that affirms the group's aspiration to avoid hurting others. This unsettling input will generate

resistance from some quarters, but those who object might well be reminded of Santayana's warning,

Progress, far from consisting in change, depends on retentiveness... when experience is not retained, as among savages, infancy is perpetual. Those who cannot remember the past are condemned to repeat it.

Given the costs of collective violence documented earlier, socializing for this and the other psychological resources counteracting inter-group aggression creates valuable, perhaps even necessary, social capital (Bourdieu, 1986).

Counter-ideologies

"Know ye not why We created you all from the same dust?

That no one should exalt himself over the other.

Ponder at all times in your hearts how ye were created.

Since We have created you all from one same substance,

it is incumbent on you to be even as one soul, to walk with the same feet,

eat with the same mouth and dwell in the same land..."

Baha'u'llah, *The Hidden Words*

Crucial in this educational process is the inculcation of ideologies, systems of beliefs, norms, values and injunctions that oppose strong and rigid hierarchy, vilification of identifiable groups, and the legitimacy of using destructive

means for social control. We know much more about their ideological opposites, such as social dominance orientation (Sidanius & Pratto, 1999) or hierarchic self-interest (Hagen, Ripple, Boehnke, & Merkens, 1999) and ethnocentrism (Altermeyer, 1988) along with specific scales designed to measure animus towards a specific target group, and the tendency to justify aggression more generally (Caprara, Barbaranelli, & Zimbardo, 1996). Nonetheless, there are worldviews that counteract ideologies of antagonism, like worldmindedness, defined by Sampson & Smith (1957) as *“a frame of reference, or a value orientation favoring a world-view of the problem of humanity, with mankind, rather than the nationals of a particular country, as the primary reference group”* (p. 105), but rarely studied since (cf. Der-Karabetian, 1992). Likewise, a number of personality orientations, like tolerance (Berry & Kalin, 1995) or Schwartz’s (1992) value domain of universalism, are also relevant and probably fall under the Big Five dimension of openness to Experience (Trapnell, 1994). These counter-ideologies are discussed at length in Bond (1999), but should probably be expanded to include

training that runs counter to a belief in fate (Leung & Bond, 2004) as a controlling factor in human affairs.

Third-party Intervention

Why, man, he doth bstride the narrow world
Like a Colossus; and we petty men
Walk under his huge legs, and peep about...
Shakespeare, *Julius Caesar*

Responsible parents intervene when their children fight, so as to protect them from physical damage. They impose a truce, and begin training their children about justice and developing the procedural routines for ensuring peace and re-enabling productive exchanges among their charges. Numerous commentators have argued that a parallel process should be instituted when collective violence breaks out within or between nations (Robertson, 2002). A number of institutional provisions would be required to effect these interventions successfully. As argued by Genocide Watch (see e.g., Stanton, 2004), they would include: a standing, volunteer, professional response force under the UN; early-warning systems independent of the United Nations Security Council; and an internationally supported

International Criminal Court. As Power (2002) has repeatedly pointed out, no single nation can intervene unilaterally because its citizens will not tolerate the costs, especially in lives of their own people. Also, their independent intervention will be regarded as motivated by national interest pursued at the expense of other nations, and invite retaliatory actions or resistance to the initiative by these other nations.

Some supra-national authorities, not subject to diplomatic maneuvering for national advantage (Robertson, 2002), must be installed to suppress on-going violence, ensuring that its perpetrators will be brought to account, and that alternative means can be deployed to resolve the conflict and impose its provisions if need be. A supra-national authority, operating to protect the basic human right to a natural span of life, would have a better chance to be perceived as just and its actions as legitimate and therefore supported. Every group's culture would then be modified with respect to this qualification of its right to independent assertion.

What forces are available to goad nations into renouncing some of their sovereignty so that

these safeguards may be emplaced? Perhaps it is only an emerging sense of our shared humanity, of our common fate as members of this imperiled globe and of revulsion at our evolutionary legacy of viciousness, domination and annihilation. The alternative is continuing savagery.

Conclusion

Each person is born into a family that nurtures the child, socializing that individual into the norms, beliefs, values and way of life that family and the group of which it is a unit has fashioned in its ecological-temporal niche to survive and flourish. Within the individual's genetic constraints, he or she is encultured and becomes an adequately functioning member of that group. That process results in a sense of loyalty and investment in the group and its way of living.

Groups intersect with other groups, and use their group's logic for managing interdependencies to resolve the competition for resources and dominance that emerge. Collective violence of one group against another is the occasional result of these intergroup struggles, often with horrific consequences. A group's

members are mobilized to support and participate in this struggle for collective dominance by the group's legitimation processes that deem the targeted out-group and its members as dangerous, immoral, or sub-human, and hence killable. These legitimation processes and the ideologies that underpin them are quintessentially cultural, responsive to the group's history and current life circumstances.

A different culture for inter-group relations may be emerging in the 21st century, one informed by an understanding of the human propensity to group savagery, the enormous costs arising from collective violence, and a commitment to human equality. This diffusing culture will render individual members of specific groups less mobilizable for violence by their groups, more resistant to chauvinistic appeals for self-sacrifice. With sufficient supra-group institutional supports in place, the expected value of engaging in collective violence will be reduced; non-violent solutions to the issues of resource distribution and group identity can be developed.

“...how much more suffering and ruin must be experienced by our race before we wholeheartedly accept the spiritual nature that makes us a single people, and garner the courage to plan

our future in the light of what has been so painfully learned.”
(Baha’i International Community, *Who is writing the future?*
1999, p. 15)

References

- ALTEMEYER, B. (1988). *Enemies of freedom: Understanding right-wing authoritarianism*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- ARCHER, J. (2005). *Cross-cultural differences in physical aggression between partners: A social-structural analysis*. PSPR in press
- BAUMEISTER, R. F., & CAMPBELL, W. K. (1999). The intrinsic appeal of evil: Sadism, sensational thrills, and threatened egotism. *Personality and Social Psychology Review* 3, 210-221.
- BALL, P. (2004). *Critical mass: How one thing leads to another*. London: Random House.
- BECKER, E. (1973). *The denial of death*. New York: Free Press.
- BERGER, P. L. (1967). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. New York: Anchor.
- BERGER, P. L., & LUCKMANN, T. (1966). *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. New York: Doubleday.
- BERRY, J. W., & KALIN, R. (1995). Multicultural and ethnic attitudes in Canada: An overview of the 1991 national survey. *Canadian Journal of Behavioral Science*, 27, 301-320.
- BEST, D. L., & WILLIAMS, J. E. (1994). Masculinity/femininity in the self and ideal self descriptions of university students in fourteen countries. In A. M. Bouvy, F. J. R. van de Vijver, P. Boski & P. Schmitz (Eds.), *Journeys into cross-cultural psychology* (pp. XX-YY). Lisse, the Netherlands: Swets and Zeitlinger.

- BOND, M. H. (1999). Unity in diversity: Orientations and strategies for building a harmonious, multicultural society. In J. Adamopoulos & Y. Kashima (Eds.), *Social psychology and cultural context* (pp. 17-39). Thousand Oaks, CA: Sage.
- BOND, M. H. (2004). Culture and aggression – from context to coercion. *Personality and Social Psychology Review*, 8, 62-78.
- BOND, R., & SMITH, P. B. (1996). Culture and conformity: A meta-analysis of studies using Asch's (1952b, 1956) line judgment task. *Psychological Bulletin*, 119, 111-137.
- BOURDIEU, P. (1986). The forms of capital. In J. E. Richardson (Ed.), *Handbook of theory of research for the sociology of education* (pp. 241-258). New York: Greenwood.
- BROWNING, C. R. (1998). *Ordinary men*. New York: Harper Collins.
- CAPRARA, G.-V., BARBARANELLI, C., & ZIMBARDO, P. G. (1996). Understanding the complexity of human aggression: Affective, cognitive, and social dimensions of individual differences in propensity toward aggression. *European Journal of Personality*, 10, 133-155.
- CLAGUE, C., GLEASON, S., & KNACK, S. (2001). Determinants of lasting democracies in poor countries: Culture, development and institutions. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 573, 16-41.
- DANNER, M. (2004). *The massacre at El Mazote*. New York: Vintage Books.
- DER-KARABETIAN, A. (1992). World-mindedness and the nuclear threat: A multinational study. *Journal of Social Behavior and Personality*, 7, 293-308.
- DIENER, E., & TOV, W. (In press). Culture and subjective well-being. In S. Kitayama & D. Cohen (Eds.), *Handbook of cultural psychology*. New York, NY: Guilford Publications, Inc.

DUTTON, D. G., BOYANOWSKY, E. O., & BOND, M. H. (2005). Extreme mass homicide: From military massacre to genocide. *Aggression and Violent Behavior, 10*, 437-473.

EMBER, C. R., & EMBER, M. (1994). War, socialization, and interpersonal violence: A crosscultural study. *Journal of Conflict Resolution, 38*, 620-646.

FEIN, H. (1979). *Accounting for genocide: National responses and Jewish victimization during the holocaust*. New York: Free Press.

GLADWELL, M. (2000). *The tipping point: How little things can make a big difference*. London: Little, Brown and Co.

GROSSMAN, D. (1995). *On killing: The psychological cost of learning to kill in war and society*. New York: Little Brown and Co.

GUDYKUNST, W. B., & BOND, M. H. (1997). Intergroup relations across cultures. In J. Berry, M. Segall, & C. Kagitcibasi (Eds.), *Handbook of cross-cultural psychology, Vol. 3* (pp. 119-161). Needham Heights, MA: Allyn & Bacon.

HAGAN, J., RIPPL, S., BOEHNKE, K., & MERKENS, H. (1999). The interest in evil: Hierarchic selfinterest and right-wing extremism among East and West German youth. *Social Science Research, 28*, 162-183.

HAZANI, M. (1993). Sacrificial immortality: Toward a theory of suicidal terrorism and related phenomena. In L.B. Boyer, R.M. Boyer, & S. M. Sonnenberg (Eds.), *The psychoanalytic study of society* (pp. 415-442). Hillsdale, NJ: The Analytic Press.

HEIMER, K., & De COSTER, S. (1999). The gendering of violent delinquency. *Criminology, 37*, 277-317.

HOFSTEDE, G. (1986). Cultural differences in teaching and learning. *International Journal of Intercultural Relations, 10*, 301-320.

HUMANA, C. (1992) *World human rights guide* (3rd ed.). New York: Oxford University Press.

JAHODA, G. (2002). On the origins of antagonism towards "The Others". *Zeitschrift fur Ethnologie*, 127, 1-16. Jost, J. T. & Hunyady, O. (2005). Antecedents and consequences of system-justifying ideologies. *Current Directions in Psychological Science*, 14, 260-265.

KELMAN, H. C. (1961). Processes of opinion change. *Public Opinion Quarterly*, 25, 57-78. Leung, K., & Bond, M. H. (2004). Social axioms: A model for social beliefs in multicultural perspective. *Advances in Experimental Social Psychology*, Vol. 36, 119-197. San Diego, CA: Elsevier Academic Press.

MULLER, E. N., & WEEDE, E. (1990). Cross-national variation in political violence: A rational action approach. *Journal of Conflict Resolution*, 34, 624-651.

MURPHY, C, & VESS, J. (2003). Subtypes of psychopathy: Proposed differences between narcissistic, borderline, sadistic and antisocial psychopaths. *Psychiatric Quarterly*, 74, 11-29.

NATHAN, A. (2005). Plastic and jade: A review of *Mao: The Unknown Story* by Jung Chang and Jon Halliday. *London Review of Books*, November 17.

NELL, V. (in press). Cruelty's rewards: The gratifications of perpetrators and spectators. *Behavioral and Brain Sciences*.

NEWMAN, L. S., & ERBER, R. (2002). Epilogue: Social psychologists confront the holocaust. In L. S. Newman & R. Erber (Eds.), *Understanding genocide: The social psychology of the Holocaust* (pp. 325-345). New York: Oxford University Press.

OSGOOD, C. E., MAY, W. H., & MIRON, M. S. (1975). *Cross-cultural universals of affective meaning*. Urbana, IL: University of Illinois Press.

OSGOOD, C. E., SUCI, G. J., & TANNENBAUM, P. H. (1957). *The measurement of meaning*. Urbana, IL: University of Illinois Press.

OYSERMAN, D., & LAUFFER, A. (2002). Examining the implications of cultural frames on social movements and group action. In L. S. Newman & R. Erber (Eds.), *Understanding genocide: The social psychology of the Holocaust* (pp. 162-187). New York: Oxford University Press.

PINKER, S. (2002). *The blank slate: The modern denial of human nature*. New York: Penguin.

POWER, S. (2002). Genocide and U.S. foreign policy: A conversation with Samantha Power by Henry Kreisler, April 29. (<http://globetrotter.berkeley.edu/people2/Power/powercon0.html>)

RAINE, A., MELLINGEN, K., LIU, J., VENABLES, P., & MEDNICK, S. A. (2003). Effects of environmental enrichment at ages 3–5 years on schizotypal personality and antisocial behavior at ages 17 and 23 years. *American Journal of Psychiatry*, *160*, 1627–1635.

ROBERTSON, G. (2002). *Crimes against humanity: The struggle for global justice* (2nd ed.). London: Penguin.

RUMMEL, R. J. (1988). *Political systems, violence, and war*. Paper presented at the United States Institute of Peace Conference, Airlie House, Airlie, Virginia, June. (available on: www.shadeslanding.com/firearms/rummel.war.html)

SAMPSON, D. L., & SMITH, H. P. (1957). A scale to measure world-minded attitudes. *Journal of Social Psychology*, *45*, 99-106.

SCHWARTZ, S. H. (1994). Beyond individualism and collectivism: New cultural dimensions of values. In U. Kim, H. C. Triandis, Ç. Kagitçibasi, S. C. Choi, & G. Yoon (Eds.), *Individualism and collectivism: Theory, method and applications* (pp. 85-119). Thousand Oaks, CA: Sage.

SMITH, P. B. (2004). Acquiescent response bias as an aspect of cultural communication style. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 35, 50-61.

SMITH, P. B., Bond, M. H., & Kagitcibasi, C. (2006). *Understanding social psychology across cultures*. London: Sage.

STANTON, G. (2005). Twelve ways to deny a genocide. (www.genocidewatch.org/SudanTwelveWaysToDenyAGenocidebyGregStanton.htm)

STAUB, E. (1988). The evolution of caring and nonaggressive persons and societies. *Journal of Social Issues*, 44, 81-100.

STAUB, E. (1999). Predicting collective violence: The psychological and cultural roots of turning against others. In C. Summers & E. Markusen, (Eds.), *Collective violence: Harmful behavior in groups and governments* (pp. 195-209). New York: Rowman & Littlefield Publishers.

STAUB, E. (2002). The psychology of bystanders, perpetrators, and heroic helpers. In L. S. Newman & R. Erber (Eds.), *Understanding genocide: The social psychology of the Holocaust* (pp. 11-42). New York: Oxford University Press.

STEPHAN, W. G. (1985). Intergroup relations. In G. Lindzey and E. Aronson (Eds.), *Handbook of social psychology* (3rd ed., Vol. 2, pp. XX-UU). New York: Random House.

SUEDFELD, P. (2001). Theories of the Holocaust: Trying to explain the unimaginable. In D. Chirof & M. E. Seligman (Eds.), *Ethnopolitical warfare: Causes, consequences and possible solutions* (pp. 51-70). Washington, DC: APA Press.

SUEDFIELD, P., & SCHALLER, M. (2002). Authoritarianism and the Holocaust: Some cognitive and affective implications. In L. S. Newman & R. Erber (Eds.), *Understanding genocide: The social psychology of the Holocaust* (pp. 68-90). New York: Oxford University Press.

TRAPNELL, P. D. (1994). Openness versus intellect: A lexical left turn. *European Journal of Personality*, 8, 273-290.

VERHULST, F. C., et al. (2003). Comparisons of problems reported by youths from seven countries. *American Journal of Psychiatry*, 160, 1479-1485.

WALLER, J. (2002). *Becoming evil: How ordinary people commit genocide and mass killing*. New York: Oxford University Press.

WILSON, E. O. (1975). *Sociobiology: The new synthesis*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

WORLD HEALTH ORGANIZATION (2002). *World report on violence and health*. Geneva, Switzerland: WHO Publications (http://www.who.int/violence_injury_prevention/violence/world_report/en/index.html)

YANG, K. S. (1988). Will societal modernization eventually eliminate cross-cultural psychological differences? In M. H. Bond (Ed.), *The cross-cultural challenge to social psychology* (pp. 67-85). Newbury Park, CA: Sage.

La construcción de una emoción (el enamoramiento) y su relación con el lenguaje:

Revisión y discusión de una área
importante de las Ciencias Sociales

*Simone Belli
Rom Harré
Lupicínio Íñiguez*

RESUMO: O estudo das emoções tem sido uma das áreas de pesquisa mais importantes das Ciências Sociais. A psicologia social também tem contribuído para o desenvolvimento desta área. Neste artigo analisamos parte da contribuição feita por esta disciplina para o estudo da emoção, entendida como construção social, e a forte relação que possui com a linguagem. **PALAVRAS-CHAVE:** Construção Social da Emoção; Linguagem; Performance, Tecnociência, Enamoramento.

ABSTRACT: The study of the emotions has been one of the more important area of Social Sciences. Social psychology also has contributed for the development of this area. In this article we analyze part of the contribution made for this disciplines for the study of the emotion, understood as social construction, and the strong relation that has with the language.

KEYWORDS: Social construction of the Emotion; Language; Performance, Techno-science, Enchantment.

Introducción

El grito que cada uno de nosotros emite en el primer instante de la propia historia personal cuando ha sido expulsado del útero para entrar en el mundo externo es un señal emotivo. Es la emoción el primer lenguaje de todos nosotros” (Oatley, 2007:116)

¿Qué es la tristeza? ¿Qué es la ira? ¿Qué es el miedo? ¿Son sólo palabras o hay algo más? En

principio, tristeza, ira, miedo son emociones. Cómo también lo es el amor. Por lo general, suele considerarse que las emociones corresponden a experiencias corporales naturales que luego se expresan a través del lenguaje, y ese lenguaje, a su vez, suele calificarse como irracional y subjetivo. Es decir, primero sentimos en el cuerpo lo que más tarde sale por nuestras bocas en forma de un discurso que en cierto modo se opone a la razón. De las emociones también se dice que se gestan en el inconsciente y no en la voluntad, que son más espontáneas que artificiales; más “sentidas” que “pensadas”. En ocasiones se las mezcla con conductas consideradas racionales, o cuyo estatus existencial pertenece al orden de lo no-emotivo y, recientemente, se afirma que no son patrimonio exclusivo de la interioridad de las personas sino que son construcciones sociales de naturaleza fundamentalmente discursiva. En efecto, la psicología social de la emoción ha demostrado que los procesos, los determinantes y las consecuencias de las emociones se desarrollan en la interacción a través del lenguaje. Es en esta dirección que vamos a tratar en el siguiente artículo la estricta relación que tienen las

emociones con el lenguaje. Trataremos sobre todo una emoción en particular, fundamental en la historia de la evolución de los hombre en el desarrollo de la cultura occidental, que es el amor (Oatley, 2007:18), entendido en el sentido más amplio del término contribuyendo a definir la esencia de los seres humanos. "Ci sono persone che non si sarebbero mai innamorate, se non avessero mai sentito parlare dell'amore" dijo La Rochefoucauld. Sin historia de enamoramientos y amor no sabríamos como enfrentarnos esta emoción fundamental. También porque esta particular emoción ha sido investigada en sus múltiples facetas, y parece ser la emoción por antonomasia cuando se trata de la relación entre emociones y lenguaje. En los textos revisados, el amor y el enamoramiento, parecen tener importancia primaria, y numerosos autores han tratado este tema en sus escritos. Por estas razones hemos elegido esta emoción para poder explicar los varios pasaje de nuestra revisión bibliográfica.

Durante más de cien años las emociones han sido objeto de estudio de varias disciplinas de las ciencias humanas y sociales, entre ellas cabe

mencionar la filosofía, la psicología y la sociología. El tema de las emociones ha sido estudiado en todas las ramas de las ciencias sociales, de allí que exista un gran número de aproximaciones teóricas que mantienen puntos de vista diferentes. Por esta razón en la primera parte de este artículo vamos a tratar las aportaciones más importantes que en el ámbito de estas tres disciplinas han aportado al tema de las emociones y la relación con el lenguaje.

Por ejemplo en el ámbito de la psicología, Mayor (1988) afirma que no hay una definición de emoción comúnmente aceptada. Y la historia de las emociones debe verse siempre en el contexto de los cambios ocurridos en la psicología como disciplina general. De hecho, pudiera decirse que lo que más ha influido en el estudio de las emociones ha sido el cambio constante experimentado por la psicología a lo largo de su evolución disciplinar. Y estas influencias pasan también en las otras dos áreas de estudio, la filosofía y la sociología. Una revisión en esta área que no tome en cuenta estas disciplinas es destinada a dar sólo unos aspectos superficiales, sin tener en cuenta de donde ha nacido esta

problemática, que será lo que veremos en la primera parte de esta revisión.

Sucesivamente se ha centrado la atención en el binomio emoción-lenguaje. Su interés ha sido elaborar argumentos que sirvan para diferenciar la relación entre estos dos términos, es decir, si las emociones se pueden “localizar” en el lenguaje o si a través del lenguaje se accede a las emociones (Harré, Finlay-Jones, 1986; Bax, 1986; Good, M., Good, B., Fischer, 1988). Definida esta relación, hemos profundizado en el estudio de la construcción social de las emociones en cuanto evolución natural del binomio anterior. La idea ha sido distinguir, tanto en los aspectos históricos como antropológicos, cómo se construyen las emociones siempre teniendo como eje el discurso (Harré, 1984; Stearns y Stearns, 1985; Ibáñez, 1994; Harré, Stearns, 1995). La línea sucesiva a este planteamiento se reconcentra en la psicología discursiva tal como la propone Derek Edwards, centrando su propio interés en el estudio de las emociones en el discurso (Edwards, Potter, 1992; Edwards 1997, 2000). Cabe decir que Edwards está claramente influenciado por las principales corrientes construccionistas-discursivas de Harré

(1984), Wooffitt (1992), Billig (1987), Atkinson y Heritage (1984), Potter y Wetherell (1987).

En los últimos años, el tema de las emociones ha sido influenciado por la investigación postconstruccionista (Iñiguez, 2005), particularmente usando la performatividad como noción central. Según Judith Butler (1993) la construcción de las emociones es un procedimiento abierto a constantes transformaciones y redefiniciones (Butler, 1997; Braidotti, 2000; Spivak, 1990). Definido esto, se ha visto como el último efecto de esta evolución natural entre emoción y lenguaje, ha sido en último término la tecnociencia. Han aparecido nuevas emociones, o diferentes maneras de llamar a las emociones ya existentes en la tecnociencia. Debido al uso de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación según un aspecto emocional. Este es el lugar donde por ejemplo confluyen los intereses comunes de filósofos, epistemólogos y psicólogos embarcados en el proyecto de la máquina afectiva (Rose, 1983; Brown, 2005; Brown, Stenner, 2001; Michael, 2000, 2006), en el concepto de *cyborg* y de *techno-disembodiment* (Haraway, 1989, 1995;

James, Carkeek, 1997; Gibbs, 2006, Hollinger, 2000; Ramos, 2005) o simplemente en la noción del "disclosure", fenómeno muy difuso de lo que significa expresar emociones a través de una pantalla.

Dada la multiplicidad de perspectivas, las controversias abiertas y los planteamientos teórico-metodológicos plurales, tal y como ya hemos dicho, en este artículo nos proponemos describir el panorama científico del estudio de la emoción como una línea continua de las diferentes aportaciones de las Ciencias Sociales. Nos ha parecido atractivo trazar esta línea de continuidad de esta área de conocimiento, sirviéndonos de un ejemplo que, gracias a su fuerza explicativa y a su impacto en diferentes investigaciones, nos han hecho comprender la importancia de la relación entre emoción y lenguaje. Expresar la emoción del enamoramiento, del estar enamorado, en definitiva, del amor, ha sido a lo largo de la historia de la literatura, una suerte de argumento principal, donde se ha desarrollado toda una serie de mitos y experiencias durante muchos siglos. Por esta razón, vamos a descubrir cada área de

investigación en este ámbito, ayudándonos con las diferencias de la expresión del "amor".

1. Antecedentes

1.1. El carácter filosófico.

William Lyons (1985) nos ofrece un buen punto de partida para introducirnos en el tema de la filosofía de la emoción. Citamos a este autor porque también nos introduce en el tema del enamoramiento. El autor toma muy a menudo y deliberadamente el amor como ejemplo, ya que tiene suficiente interés e importancia como emoción por sí sola. Además nos permite trazar una línea relacional entre la filosofía y la psicología, y a la misma vez entre emoción y lenguaje, tema central del presente artículo.

"La utilidad de examinar cuidadosamente el lenguaje ordinario, si uno es psicólogo, estriba en que por lo general le proporciona una pista de las distinciones que desde el punto de vista teórico es importante tener en cuenta. Sabemos bastante de los seres humanos y tal conocimiento está implícitamente incorporado a nuestro lenguaje. Antes de desarrollar una teoría, en cuanto fase preliminar, podría resultar

mucho más fructífero explicitar tal conocimiento que embelesarse en la contemplación de ratas u ocas grises". [Peters, R. S. "The concept of Motivation" 1958]

Sirviéndose de esta cita, Lyons (1985: 4) define que la emoción no son más que modelos funcionales expresados en palabras, y es difícil concebir cómo alguien podría llegar muy lejos sin intentar formularlas. Así que las emociones son sentimientos dirigidos hacia afuera, hacia lo que en cada situación se supone que es la causa de los sentimientos. En este caso Lyons (1985:55) retoma la concepción de Spinoza de las emociones, y que muchas veces, nos advierte Spinoza, muy a menudo nos formamos falsas creencias acerca de las causas de nuestros sentimientos, lo que nos lleva a odiar a los que no debíamos y a amar a los que no son dignos de ser amados.

La emoción del amor ilustra lo dicho con toda claridad. Según Lyons (1985:186), nos servimos de los sentimientos ante todo como indicadores de la presencia o la ausencia del amor. Decimos cosas del estilo "¿ya no me quieres?" cuando la otra persona no "ha mostrado

sentimientos" en una situación en donde era de esperar que lo hiciese. Del mismo modo, podemos inferir de "no siento ya nada por ti" que "ya no te quiero". No es fácil declarar que se siente amor por alguien, "amor" en un sentido emocional, con la esperanza de ser creído si al mismo tiempo uno sostiene que nunca ha albergado respecto a tal persona ninguno de los sentimientos que pueden hallarse causalmente vinculados a los aspectos evaluativos del amor.

El trabajo de Ludwig Wittgenstein (1958) va justo en esta dirección, desarrollando la carga discursiva de las emociones en el lenguaje. El autor postula que las emociones no son exclusivamente experiencias mentales, sino también procesos identitarios, que determinan el individuo. Esta particular formulación llama la atención porque parece invalidar la hipótesis de que las emociones son solamente sentidos, ya que no pueden en ningún caso ser definidas sufridas, pasivas, víctimas, optando por la definición que las emociones pueden ser definidas por un observador externo. Wittgenstein ha puesto en evidencia la diferenciación, cómo hizo Aristóteles, entre materia y contenido de las emociones,

manteniendo la relación que las emociones y las reacciones psicológicas no son dos eventos diferentes, sino que pueden ser descritas de dos maneras diferentes. Es esta inseparabilidad entre la materia y la forma que mantiene la característica denominada “alteración orgánica”, es decir, la conexión entre la emoción y los objetos, y entre la emoción y los cambios psicológicos y conductuales, ya que son lógicos y necesarios, hasta llegar a una síntesis de ambos y a una definición común de emoción.

Según Wittgenstein (1958), el conocimiento observado de sí mismo consiste en que nosotros no conocemos nuestras propias emociones y nuestros propios sentimientos de manera natural, sino que los conocemos según un recorrido epistémico. Esto hace que nosotros produzcamos articulaciones lingüísticas espontáneas de nuestras sensaciones e impresiones del mundo. No las describimos, sino que las expresamos con el efecto de que parecen más relacionadas con el comportamiento que con la lengua. Wittgenstein descubre una nueva especie de actos del discurso. Alejado de la consagración de las palabras y de la emoción en la

performatividad, las locuciones son hechos, procesos puramente espontáneos. Esto crea en el discurso de las emociones una nueva definición: la definición de la acción refleja. Estas locuciones espontáneas tienen el estado categorial de hechos. La acción refleja es un marco interpretativo que pone el límite en la diferencia entre las distintas categorías tradicionalistas, entre el decir y el hacer, o de la mente y el cuerpo.

Estos nuevos métodos del paradigma de la psicología postempirista vienen así discutidos a partir de los trabajos de Harré (1989).

Un tema de interés común entre la Filosofía del lenguaje y la Psicología Discursiva es la importancia del rol del lenguaje en la construcción de una emoción. Para Foucault (1966), el discurso constituye la junción entre los objetos y la teoría, y es productivo no sólo para las declaraciones, es decir, lo explícito, sino también para el objetivo y la potencia del objeto en cuestión: así que el materialismo se redefine a fin de incluir la inmaterialidad corporal del tema. Este particular análisis del discurso foucaultiano permite comprender cómo los efectos inmatriciales son tomados seriamente en el discurso y, al mismo

tiempo, dadas las condiciones cambiantes del discurso, producen estos efectos contingentes. El análisis del discurso de Foucault, dado que permite sacar lo inmaterial desde el habla, puede permitir extraer las emociones desde el discurso. Este cambio inmaterial que se encuentra en el discurso, este cambio emocional, encuentra una perspectiva dinámica, un vector de alteración, que no considera adecuado mantener las estructuras divagadoras y las prácticas normativas que han monopolizado la atención etnográfica en la investigación. Este mismo paradigma dinámico se lo puede encontrar cómo característica principal en las mismas expresiones emocionales.

En este apartado hemos podido comprender la importancia que juega el papel de las emociones en el lenguaje según la perspectiva filosófica. En el presente artículo adquiere sentido tratar la construcción de la emoción partiendo desde la concepción filosófica, ya que esta disciplina fue pionera, antes que la Psicología y de la Sociología entre otras ciencias, al tratar la emoción como algo que se construye a través del lenguaje y que no existe fuera de él, como hemos tenido ocasión de explicar en este apartado.

1.2. El pasaje de la filosofía a la psicología

Existe una línea borrosa que define el pasaje entre estas dos disciplinas, sobre todo cuando se trata de enmarcar un área de conocimiento como la presente de las emociones y el lenguaje. Por esta razón no queremos ponernos como objetivo una neta demarcación entre las dos disciplinas, sino una continua interrelación entre las dos que nos permita ver un conjunto de aportaciones interesantes a nuestra revisión.

El tema de las emociones en la Psicología ha sido estudiado en todos sus ramos, sobre este tema existe un gran número de aproximaciones teóricas que mantienen puntos de vista diferentes. Mayor (1988) sostiene que no hay una definición de emoción comúnmente aceptada, y por este motivo la historia de la emoción en la Psicología debe verse en el contexto de los cambios en la Psicología general. Esta importante aclaración es necesaria y fundamental antes de tratar el campo de la Psicología de la emoción. Lo importante en este recorrido es tener muy claro que lo que más ha influenciado al tema de la emoción en la Psicología han sido causados por los cambios

producidos en el contexto general de la historia de la Psicología. Partiendo de esta consideración, es posible aplicar teorías psicológicas más generales para intentar definir el contexto más específico de la Psicología de la emoción.

Igualmente muchos autores y autoras que trabajan en esta área, reclaman un enfoque principalmente mainstream. En este sentido se aproximan a la tradición conductivista que presta atención a las interacciones a través de la observación, pero se alejan metodológicamente al seguir las normas de los enfoques más cuantitativos y positivistas. Es por ello que el comportamiento del individuo en un contexto social ocupa un lugar central, en el sentido de que es visto cómo la mejor manera de llegar a establecer relaciones causales.

Charles Darwin utilizó por primera vez el término "expression emotional", es decir, la emoción es algo que se expresa y se espera. La pregunta que se planteó fue "¿Qué es una emoción?". Pero para Darwin las emociones son el punto final, y vienen expresadas después del proceso corporal. En la investigación actual esta pregunta, planteada por Darwin, es retomada por

otra importante figura actual en el campo del estudio de las emociones, Keith Oatley. La autora entiende las emociones como una función básica en la comunicación, siempre dependientes de las intenciones de los demás y de las acciones. Una comunicación de emociones pautadas según turnos de habla (Oatley y Jenkins, 1992:61). Pero esta parte se profundizará en los apartados posteriores.

“¿Qué es una emoción?” Esta es la pregunta argumentada en el 1884 por William James, fundador de la psicología estadounidense, considerado uno de los más importantes psicólogos y filósofos de Estados Unidos. Retoma la misma pregunta que años antes realizó Darwin. La respuesta fue sugerida hace casi dos milenios y medio en Grecia y aceptada todavía hoy. Las emociones, según Aristoteles, están provocadas sobre todo por la manera de juzgar los eventos, en relación a lo que cuentan para nosotros: objetivos, intereses, aspiraciones. Es el fundamento de la perspectiva psicofisiológica, y fue la psicología conductivista elaborada por William James (1890) a la que dio inicio a numerosos estudios sobre la emoción. De hecho, entre los psicólogos y

psicólogas que se dedican al estudio de la emoción es ampliamente compartida la idea de que el principal descubridor de esta “disciplina” en la psicología moderna fue William James (Mayor, 1988; Izard, 1991; Mandler, 1988; Averill, 1988; Gergen, 1994; Soyland, 1994).

Fundamental ejemplo para comprender los estudios de James, a parte de los aquellos sobre de la percepción del miedo y la reacción frente a un animal feroz, fue el estudio sobre la percepción del amor. Para James el amor es la percepción de un cambio corporal que se produce en un individuo. Es decir, que para James el amor, como cualquier otra emoción, es un producto de un cambio corporal. Los principales problemas que tiene esta teoría jamesiana son de atribuir principalmente a lo que James considera realmente cambios corporales. Según el psicólogo estadounidense, la emoción es un sentimiento secundario activado indirectamente. James sostiene así que una emoción es la percepción del cambio corpóreo (James, 1884).

Un contemporáneo de James, Carl Lange ofrece una aclaración a la teoría jamesiana. Lange aclara la noción de cambios, especificando que

este cambio se produce en las vísceras del individuo. Este cambio visceral constituye la base de la naturaleza de las emociones según los conductivistas de la época, y corresponde a lo que ahora llamamos sistema nervioso principal. Esta teoría, aclarada por Bernard y Bernard (1932), da inicio a muchas investigaciones psicofisiológicas de las emociones.

Sin ninguna duda, una teoría tan revolucionaria como aquella de James-Lange, ha encontrado a lo largo del siglo numerosas críticas y escepticismo en las diferentes ramas de la psicología. La perspectiva neurológica encuentra en la figura de Walter Cannon (1927), una de las críticas más importantes que se han hecho jamás a la teoría de James-Lange. El planteamiento de Cannon indica que el sistema nervioso no es fundamental para el proceso de las emociones, porque este sistema constituye sólo una respuesta a una emoción producida, y también porque este sistema es protagonista sólo en algunas emociones, mientras que en otras no, como por ejemplo en la emoción que tratamos en el presente artículo, del amor.

Stanley Schachter y Jerome Singer (1962) ofrecieron una teoría sobre la naturaleza de las emociones. Ambos sostienen que las emociones son una amalgama de estados psicológicos y los resultados de sus causas, es decir, sus consecuencias. El miedo, por ejemplo, es la sensación psicológica de creer que la situación en que nos encontramos puede ser percibida como peligro. Demostraron cómo con las asunciones de algunas vitaminas (o drogas, en según que casos), se podía notar el efecto que estas producían a nivel emocional en los individuos. Dolf Zillmann (1971) desarrolla una línea de investigación siguiente a la de Schachter y Singer. En este experimento, los sujetos habían sido insultados y después tenían una oportunidad para vengarse. El éxito fue que la mayoría de las veces, los sujetos no se vengaban, y reprimían sus propias emociones. Hampson y Morris (1978) y Griffiths (1989) continuaron estudiando el comportamiento humano en relación a estas reacciones emotivas con buenos resultados.

Pero resulta evidente, y numerosas investigaciones lo demuestran (Marañón, 1924; Schachter y Singer, 1962; Zillmann, 1971;

Hampson y Morris; 1978) que en los Estados Unidos hasta la mitad del siglo XX, la idea que se había hecho dominante era que únicamente la conducta emocional podía ser el objeto de una Psicología de la emoción. El dominio de esta doctrina conductista excluye el análisis de la experiencia y de la conciencia emocional. La Psicología europea fue insensible al interludio conductista, y se centró en la estructura de la experiencia inferida.

Es en esta óptica que Mayor (1988) considera las dos facetas de la emoción, la mental y la orgánica, que se puedan plantear a integrarse en las distintas perspectivas. Mandler (1988) argumenta que lo que una Psicología de la emoción debe encarar son las condiciones que hacen surgir los eventos cognitivos y fisiológicos y las reglas combinatorias de ambos, así como ofrecer una perspectiva que integre los aspectos cognitivistas y conductivistas como parte de una misma Psicología de la emoción, recogiendo tanto las contribuciones de unos como de otros, ya que ambos se han estudiado por separado especialmente después de las brillantes aportaciones de Ekman (1982). Paul Ekman recoge

tanto las aportaciones de las teorías evolucionistas darwinianas (Darwin, 1872) como las teorías de comunicación social explicadas por Julian Huxley (1914, 1963), para hacer nuevas propuestas no sólo desde una Psicología Social de la emoción, sino también desde una Psicología Social más antropológica y comunicativa.

Esta es la otra gran rama de la Psicología de las emociones, constituida inicialmente por los estudios de Paul Ekman. Su teoría basada en las expresiones faciales se centra en seis figuras-ejemplos que pueden expresar seis distintas emociones y ser útiles para poderlas homologar. El problema principal es que se consideró sólo algunas razas de individuos, sobre todo pertenecientes a la cultura occidental, los cuales sabían perfectamente a que se referían determinadas emociones, pero no se estudiaron otras culturas las cuales, por ejemplo, no veían películas cinematográficas ni televisión, o sea que podían diferenciar sus expresiones emotivas y no homologarlas a lo que veían en la pantalla. Se trata de estudios que describen estados donde los sujetos se encuentran en la inmediata disposición para actuar frente a un particular impulso exterior

(Frijda, 1986), así que la idea de emoción es concebida cómo la expresión de un sentido de urgencia (Arnold y Gasson, 1954; Tomkins, 1970).

Otra importante corriente en los estudios de las expresiones de la emoción está constituida por los autores que trabajan el tema de las expresiones lingüísticas de las emociones, sobre todo desarrollados por Russel (2003) y Wierzbicka (2008). Margaret Wetherell (1995) es autora de un importante trabajo sobre las expresiones lingüísticas, las *romantic relationship*. Trata de hacer un análisis del discurso sobre el amor y lo romántico, tratando el tema del amor y de cómo se expresan ciertos sentimientos en las relaciones de pareja. Jackson (1994) por su parte, investiga cómo se construye y, sobre todo, se manipula la narrativa romántica y los instintos primordiales, así define el sexo, en los discursos emocionales.

Hemos podido entender como nació el interés para el estudio de la emoción por parte de la Psicología, sobre todo como a través de los años este interés ha pasado por diferentes corrientes, y haya cambiado su manera de entender la emoción como un proceso psicología. Ha resultado útil delinear esta trayectoria, para situar el lector en

una posición más cómoda, para comprender la trayectoria que dibujan los autores de este texto. Es decir, la importancia que tiene el lenguaje en el estudio de las emociones.

Como hemos podido averiguar en este apartado, la Psicología de la Emoción es una disciplina que ha dado amplio espacio al estudio de la emoción en los últimos dos siglos. Es importante comprender estas distintas perspectiva, como mencionamos anteriormente, en el contexto científico donde se han producido estas corrientes. Pero cada una de estas perspectivas, en diferentes maneras, han aportado y influenciado en manera considerable el tema de la emoción vista como construcción social y discursiva. Gracias al panorama científico que acabamos de presentar, nos resulta más comprensible entender cómo el estudio de la emoción ha tenido una “historia” distinta y complementaria a lo largo de más de cien años, y nos permite continuar nuestra revisión bibliográfica de la construcción de la emoción teniendo en cuenta estos aspectos diferentes y enriquecedores, a la vez que ofrecer algunas

coordenadas comunes para la comprensión de los siguientes apartados.

2. Construcción y de-construcción de una emoción

Como hemos visto en la primera parte de este artículo, las emociones tienen una fuerte relación con el lenguaje (Kenny, 1963; Harré, 1986a, 1989; Armon-Jones, 1986). Nosotros entendemos esta particular relación como proceso de construcción de la emoción, algo que puede ser construido socialmente (Berger y Luckman, 1966; Harré, 1986a). Se trata de entender las emociones como una construcción que sólo es posible a través del lenguaje (Bax, 1986; Besnier, 1990; Chance y Fiese, 1999; Danes, 1994). En esta segunda parte veremos como esto es posible, y cómo influye en nuestro acercamiento a esta disciplina.

2.1. Emoción y lenguaje

"Le langage est [...] peut-être un obstacle à la solitude de l'homme" (Hagège, 1986:8).

"El lenguaje (el de la vida, no el de los matemáticos), ese otro lenguaje viviente que es el arte, el amor y la amistad, son todos intentos de reunión que el yo realiza desde su isla para trascender su soledad" (Sábato, 1967:144).

Antes de empezar a definir en que consiste la construcción de una emoción, nos ha parecido oportuno pararnos a pensar que significa hablar de emoción y lenguaje. Oatley (2007:27) sostiene que en 500 años de historia de la escritura las emociones han sido los argumentos más interesantes. Sobre todo existe una emoción que es la que más se ha utilizado en estos 500 años de historia de la escritura, que es el amor. Pensamos por un momento en la expresión emocional "Te quiero". Esta expresión sirve, o por lo menos lo intenta, para expresar la emoción de amor a otra persona, sobre todo ejemplos muy famosos son los que están contenidos en el romance de amor. En estos romances se intenta introducir las emociones en las palabras, algunos autores lo consiguen, otros no tanto. Pero también podemos pensar este proceso de forma inversa. Estos

autores intentan construir estas emociones a través del uso de las palabras. Tratar el tema del amor, y del enamoramiento, sin que esta emoción exista de verdad en el individuo. Construir un contexto, dar sentido a determinadas palabras para que se puede hablar de amor. Como veremos más adelante, y que ahora no profundizaremos, se trata de hacer del amor una *performance*. Una *performance* emocional.

Los grandes escritores combaten continuamente poniendo en sus paginas esta emoción que hemos descrito anteriormente. Sobre todo al representar de la mejor manera estos múltiples aspectos del amor. Es la gran tarea del escritor, como nos dice Bjorn Larsson, lingüista y escritor de novelas. Acuerdan que es imposible contar o revivir el gran amor, como también la interpretación de los no verbales signos de amor. Hasta que se dice "Te quiero", que es un signo de no retorno.

Sólo tratamos un aspecto de esta *performance* en esta parte, después la veremos más detalladamente. Pensamos en hacer revivir las grandes pasiones amorosas, pero la paradoja parece decir que es imposible revivirlas. Pero a

través del uso de determinadas palabras, la construcción de determinados contextos, permiten recrear esta *performance*. Poder narrar esta gran pasión amorosa, aunque esto no permita revivirlas. Aunque no sea posible revivirla, con las palabras es posible reconstruir estos particulares estados de ánimos, estas situaciones puramente emocionales, sólo a través del uso del lenguaje, sólo gracias a esta *performance*.

Otra temática muy fascinante cuando se trata este tema del amor "con las palabras", es la interpretación de los grandes romances de amor, es decir, la interpretación de los signos, las miradas, los gestos, que son muy precarios ya que son *performance*. Como vimos en el apartado anterior, sobre todo con los estudios de Ekman, hacen parte del lenguaje corporal y de cómo se expresan emociones, y la *performance* también requiere esto. Los gestos, signos, miradas decimos que son precarios, ya que existen en el momento de su actuación, en el momento en que vienen expresados, y después desaparecen, y en la tentativa de repetir de la misma manera estas actuaciones para tener los mismos efectos, está destinado a fracasar. Es inútil intentar repetirlos,

no significaría nada una simple repetición de la palabra "Te quiero", una mirada cómplice hecha entre desconocidos. El decir "te quiero" se entiende como una *performance* emocional, también si además de decirlo, mientras el individuo lo dice, le rodea el cuello con los brazos y le acaricia la oreja a la persona amada. Al final una emoción para ser externa, no es solo un enunciado sino una *performance* completa, según el concepto de Judith Butler (1993). El "te quiero" es una expresión total del propio cuerpo, y no sólo un simple enunciado.

También la manera y la forma en que se produce esta *performance*, ser tímido, por ejemplo, en el momento de decir un "te quiero" estos elementos influyen en la propia *performance*. El "te quiero" dicho por una persona tímida no es el mismo "te quiero" dicho por una persona segura de si misma. Las palabras son las mismas, pero las dos *performance* son diferentes entre sí. En cuanto una persona expresa su emoción no en el enunciado mismo sino en el modo como lo enuncia según Green (The expression of emotion, 1970: 565).

Las palabras están diseñadas para producir realmente emociones, que puede existir en el espacio intersubjetivo.

También el tiempo de la reciprocidad precaria donde en un momento un individuo pronuncia al otro la fórmula mágica : Te quiero. Y aquí interviene el elemento psico-mágico de las emociones (Sastre, 1972). Psico-mágico ya que decir "te quiero" es una *performance* de no retorno (Larsson, 1997). Después de esta *performance* la vida de estos dos individuos difícilmente podría regresar al estado anterior de la pronunciación de esta "fórmula". Para lo bueno y para lo malo.

2.2. Estudio de construcción social de la emoción

Después de haber definido lo que entendemos por emociones y lenguaje, ahora nos dedicaremos en el núcleo de este artículo, es decir, los estudios de la construcción social de la emoción. Lo que nos interesa particularmente de estos estudios son sobre todo la perspectiva histórica y la discursiva. Ya que, como veremos más adelante con varios ejemplos, nos ayudaran a entender el concepto de *performance* ya citado anteriormente.

Los autores que investigan la construcción social de la emoción desde el punto de vista histórico son varios, pero los más destacables son Harré (1984), Stearns y Stearns (1985), Gergen (1990), Clark (1988), Dickinson y O'Shaughnessy (1997), Kemper (1981) y Wouters (1989). Esta perspectiva histórica plantea una particular teoría de la construcción social de la emoción, partiendo de los estudios de la evolución de la "acidia" de Wenzel (1960) por ejemplo. Cómo esta particular emoción ha desaparecido ha cambiado a través del transcurrir del tiempo, pero esto lo veremos más detalladamente en la parte final de este artículo.

La segunda macro-categoría de los estudios de la construcción social de la emoción que nos ha parecido importante presentar en esta revisión es la discursiva. Una primera línea se ha centrado en dilucidar el concepto de metáfora de la emoción como un recurso discursivo (Lakoff, 1980), en esta dirección se encuentran trabajos innovadores, creativos y de calidad (Russel, 2003; Wierzbicka, 2008; Gibbs, 2006; Greenwood, 1992; Harré y Stearns, 1995; Hollander y Gordon, 2006; Kövecses y Palmer, 1999). Estos autores parten de un punto

en común: la propuesta de concebir la emoción como un producto construido por el discurso.

"Once one sees the task of understanding human behavior as involving interpretation and empathy rather than prediction or control, the self-reports of the people one is studying become very important in any psychological research project. And these should not be taken as (falsifiable) reports of states of mind but as expressions of how things are to the subject. Thus the experimenter or observer has to enter into a discourse with the being studied and try to appreciate the shape of the subject's cognitive world. But at this point it no longer makes sense to talk of observer and subjects at all. There are only coparticipants in the project of making sense of the world and our experience of it." Harré y Gillet (1994:21).

Ya que la emoción es social y producida siempre a su estrecha relación con el lenguaje y la comunicación, como diría Searle (1992:248). El descubrimiento del carácter social de la mente y esta necesidad compartida y acompañada por la semántica, la pragmática lingüística de nuestro campo de acción, la Psicología social y discursiva

(Larsson, 1997:20). Es decir, la construcción social de la emoción que permite hablar de emociones comunicables. Searle nos ofrece una gran ayuda para entender estos conceptos en su texto "The construction of Social Reality" (1995).

2.3 Psicología Discursiva de la emoción

"(...) Mettre quelque chose en commun" (Larsson, 1997:32).

Después de haber presentado de que manera el socio-construccionismo ayuda a entender cómo construimos las emociones a través el lenguaje, ahora nos centraremos en los aspectos psicológicos. Como dice Larsson, para tener algo en común, es decir , lo que las emociones permiten es compartir. Porque para la psicología discursiva el rol de las interacciones verbales es fundamental, nos explica Larsson (1997:147), en la constitución y el surgir de lo psíquico del hombre, sobre todo en la relación entre hombres.

"The human sciences must come to terms not only with a description of the events that affect a person but also with the interpretation of those events by that very person. This entails that, for many purposes, the investigator must enter into

dialogue with the subject and, of course, that dialogue will not itself be psychologically neutral in relation to the subject's thought and action. Furthermore, they enter into dialogue as "investigator" and "subject", but this is only one of the many role pairs they, as individual people, might adopt. And the perception of other aspects of their relationship may, of course, have an influence on any behavior that occurs in an experimental situation" (Harré y Gillett, 1994:135).

Ahora bien, como fruto de este interés compartido por la construcción social de las emociones, y la psicología, en las últimas décadas se han realizado aportaciones que se sitúan a sí mismas en un nuevo espacio denominado “psicología discursiva de la emoción” (Edwards, 1997, 1999); espacio que se corresponde con la junción de las diferentes líneas que hemos distinguido ut supra.

En la psicología discursiva de la emoción el tema más importante es el uso que se da a las emociones en el discurso, específicamente las acciones y efectos que produce el discurso emotivo en los marcos relacionales (Buttny, 1993).

La Psicología Discursiva de la emoción se constituye a partir de los estudios de autores como Oatley y Jenkins (1992) y los trabajos de explicación de la emoción basada en la cognición, Coulter (1990) y su bosquejo de la disposición y sensación emotivas y, finalmente Garfinkel (1984) con la categorización de las emociones según los criterios de racionalidad.

Para comprender la Psicología Discursiva hay que retomar algunos autores socioconstruccionistas que la influyen, de modo particular las aportaciones de Harré (1986a). A pesar de lo que defendemos en este artículo, la Psicología Discursiva y el construccionismo social se han diferenciado en el enfoque: mientras que la Psicología Discursiva se ha centrado más en el papel del habla, el construccionismo social ha puesto su énfasis en las relaciones sociales y en el contexto donde estas se producen. Hay también quien sostiene (Cortina, 2004) que autores como Lakoff (1980) y Wierzbicka (2008) y sus modelos cognitivos-semánticos dan importantes aportaciones a la Psicología Discursiva, sin que por esto haya que mencionar y dar importancia a los procesos discursivos. Gergen (1994) encuentra una

importante relación entre estas dos importantes perspectivas, y propone el modelo cognitivo-semántico y el construccionismo social.

Los temas psicológicos que analiza principalmente la Psicología Discursiva de la emoción son el estudio de las percepciones, de los sentimientos y por último, de las emociones (Edwards, 1997; Iñiguez, 2003; Edwards y Potter, 1992; Edwards, 2000, 2001).

El mismo Edwards (2001) cita algunos antecedentes de la Psicología Discursiva de la emoción: Pollner (1987) y las inconexiones con la realidad, Wieder (1974) y sus estudios sobre las reglas de los narcotraficantes, Atkinson y Heritage (1984) y sus investigaciones de la exclamación “¡OH!” en la recepción de nueva información, Lynch y Bogen (1996) y sus estudios sobre el olvido y la memoria, además de Buttny (1993) y sus estudios sobre la responsabilidad social en la comunicación.

Según Edwards (2001, p.145) “la psicología de la emoción se convierte en el estudio de cómo se utilizan y se hacen relevantes los términos emocionales en el discurso cotidiano”. Esta

definición está ampliamente argumentada (Edwards, 1997, 2000) y compartida (Harré, 1999).

Edwards (2000, 2001) estudia la inversión emocional en el habla de forma extrema, y considera la construcción de reacciones como reacciones emocionales. El tema de las reacciones emocionales viene analizado más detalladamente por Bamberg (2005). En los trabajos de Edwards, siempre hay que destacar la importancia que tienen las formulaciones de guiones (Edwards, 1997).

Característica principal de la Psicología Discursiva de la Emoción es el uso del Análisis del Discurso, y sus 10 puntos principales (Edwards y Potter, 1992).

Para una esencial bibliografía sobre la Psicología Discursiva de la Emoción, se puede destacar los siguientes autores como los más representativos: Edwards (1997), Potter (2003), Billig (2001), Coulter (1990), Lynch y Bogen (1996), y Wieder (1974).

Lo que se ha visto en este apartado es una muestra representativa de los autores y de los trabajos más importantes en la disciplina de la Psicología Discursiva de la emoción. En el próximo

apartado se introduce la perspectiva postconstruccionista en el estudio de la emoción.

3 Postconstruccionismo de la emoción

Ahora bien, después de haber definido que es una emoción, que es lenguaje y de que manera tratan esta relación el construccionismo social y, en manera particular, la Psicología Discursiva, ponemos la atención en los estudios postconstruccionista que en los últimos tiempos han tenido bastante relevancia en las Ciencias Sociales.

Los estudios postconstruccionistas de la emoción se desarrollan principalmente gracias a las aportaciones de Foucault (1966, 1984) y Bourdieu (1977). Los teóricos postconstruccionistas rechazan los estudios construccionistas para explicar las estructuras que están en la base de los fenómenos sociales y se definen principalmente en la deconstrucción que hace Derrida del signo.

Un aspecto que nos ha parecido muy innovador en este ámbito es el tema de la *performance*. Este concepto nos ayuda a entender esta emoción como algo cambiante, no repetible,

propio como el amor en los romances o en la vida real.

3.1 *Performance y emoción*

“ Al que toca o recita le resulta indispensable la presencia de otros: la lábil performance existe sólo si es vista o escuchada, por lo tanto, sólo en presencia de un <<público>>” (Virno, 2004:42)

Cuando se trata el tema de *performance* en los estudios postconstruccionistas seguramente el nombre de Judith Butler es el más importante. Ya que Butler (1993, 1997) trata el tema de las emociones como una evolución constante en los discursos. Dando una mirada a las emociones en una óptica completamente innovadora a través el concepto de *performance*. Aunque en sus textos no aparece explícitamente el término “emoción”, surge de manera espontánea en todos sus discursos y posturas.

Utilizando el concepto de *performance* (Butler, 1993), se explora cómo el habla crea una necesidad de construir emociones particulares: “Estos actos, gestos, promulgaciones, generalmente construidos, son performativos en el sentido que la esencia o identidad que se pretende

expresar son fabricaciones constituidas y sostenidas a través los signos corporales y otros medios discursivos.” (Butler, 1993:136). De esta manera, la emoción es una *performance* producida a través de estas fabricaciones, actos internamente discontinuos. Es decir, que las emociones no existen antes de sus *performance*, y el éxito de la copia, o sea el “repetir” una emoción previamente constituida, nunca puede ser invocada o acertada, para reproducir fielmente el que se cita, es decir, una nueva emoción.

Estos actos o “fabricaciones” se consideran naturales a través de la ejecución repetida en el tiempo en un conjunto de múltiples interacciones sociales cotidianas. Estos actos performativos están abiertos a constante transformaciones y redefiniciones. Los actos o “fabricaciones” (Butler, 1993) eventualmente devienen normativas, y éstas pueden ser vistas como naturales.

La noción de *performance* de Butler es deudora del trabajo de John Austin (1955). Cuando se menciona el concepto de performatividad en el lenguaje, sin alguna duda hay que citar los trabajos de John Austin. Uno de sus trabajos más representativos y más pertinentes para mi

investigación, es “How to do things with words” (1955). Austin distinguió tres tipos de actos que pueden llevarse a cabo con palabras, denominándolos actos locucionarios, ilocucionarios y, por último, perlocucionarios. Decir algo es un acto locucionario, pero al mismo tiempo es un acto ilocucionario y a veces perlocucionario. Butler le interesa el acto perlocucionario según el cual decir es igual a hacer. Donde decir algo es producir efectos y consecuencias en los sentimientos, los pensamientos o las acciones de uno mismo o de los otros. En el mismo texto, Austin menciona a los sentimientos y emociones estipuladas en actos performativos convencionales, y en los aspectos elocutivos producidos de manera performativa. El mismo concepto de *performance* utilizado por Judith Butler, no deja de ser un acto locutivo. El punto implícito en el trabajo de Austin es que la *performance* depende de circunstancias más o menos felices, donde su misma estructura es parte de sus circunstancias. Butler adopta y extiende esta última noción porque le importa la fuerza o el poder que estos actos tienen sobre otros individuos y sobre el mismo hablante y, sobre

todo, su capacidad de producir cambios y transformaciones intencionales.

Butler le interesa el acto perlocucionario donde decir algo es producir efectos y consecuencias en los sentimientos, los pensamientos o las acciones de uno mismo o de los otros.

Butler adopta y extiende la noción de *performance* porque le importa la fuerza o el poder que estos actos tienen sobre otros individuos y sobre el mismo hablante y, sobre todo, por su capacidad de producir cambios y transformaciones intencionales. Otro concepto muy importante para Butler es el concepto de iteración (Butler, 1993). La autora utiliza la teoría de la iterabilidad de Derrida ya que le permite profundizar su concepto de *performance*: *“La performatividad no puede ser entendida fuera de un proceso de iterabilidad, una regulada y limitada repetición de normas. (...) Esta iterabilidad implica que la performance no es un acto, o evento, singular, sino que una producción ritualizada (...).”* (Butler, 1993:95). En definitiva, *“Una repetición estilizada de actos”* (Butler, 1993: 140).

El concepto de performatividad en Butler, por tanto, es un intento de encontrar una forma de re-pensar la relación entre las estructuras sociales y los organismos individuales. En la interpretación de Butler, la performatividad se entiende como aquello que promueve y sostiene la realización gracias a un proceso de iterabilidad o de repetición sometida a ciertas normas. Estas normas deben ser entendidas según lo que argumentábamos anteriormente en la concepción wittgensteniana de articulaciones lingüísticas espontáneas de nuestras sensaciones. Así como entender que las locuciones son hechos, procesos puramente espontáneos (Wittgenstein, 1958). Ya que ciertas normas son válidas sólo por algunos contextos y sólo para algunas personas, no pueden ser duplicadas para diferentes situaciones. La política de la performatividad presupone el poder iterativo del discurso para producir el fenómeno de la emoción ya que la emoción no existe antes de decir algo, antes de producir discurso.

Nosotros exploramos en nuestra investigación cómo estas “fabricaciones” hacen emociones. Las emociones así concebidas son un fenómeno construido socialmente, una

construcción identitaria donde la audiencia social *performa* la manera de comportarse (Butler, 1993). Como explicamos anteriormente, estas emociones no pre-existen antes de sus *performance*, y no pueden ser reutilizadas y categorizadas y citadas en el futuro (Gregson y Rose, 2000: 438).

Otro concepto muy importante para comprender a fondo las obras de Butler, es el concepto de iteración. Butler (1993) utiliza la teoría de la iterabilidad de Derrida ya que le permite profundizar su concepto de *performance*: “La performatividad no puede ser entendida fuera de un proceso de iterabilidad, una regulada y limitada repetición, que crea normas. (...) Esta iterabilidad implica que la *performance* no es un acto o evento singular, sino que es una producción ritualizada (...)” (Butler, 1993:95). En definitiva, “Una repetición estilizada de actos” (Butler, 1993: 140).

El concepto de performatividad en Butler así definido es un intento de encontrar una forma más consagrada de re-pensar la relación entre las estructuras sociales y los organismos individuales. Butler sostiene que el género es creado a través la

performance y sugiere que el género no es una identidad fija determinada por unas series de diferentes actos, sino más bien una identidad que está constituida a lo largo del tiempo y del espacio a través de una iteración estilizada de actos (Butler, 1993).

Ya que la emoción aun no existe antes de decir algo, antes de producir discurso, la emoción no está.

Los actos performativos se construyen por la iteración, la persistencia y la estabilidad pero también por la posibilidad de la ruptura, del cambio, de la deconstrucción. Sin embargo, la *performance* no es solamente una actuación, una teatralización o simplemente un realizar. Según Butler, esta iteración instituye un sujeto a la vez que es su condición de temporalidad. No se trata de un acto singular o de un acontecimiento, sino de una producción ritualizada, de una iteración repetida bajo ciertas condiciones de prohibición y de tabú, que nunca determinan al sujeto por completo (Femenías, 2003). Justamente ahí, continua Femenías (2003), ancla la capacidad política y transformadora de las enunciaciones capaces de reinscribir nuevos significados. En

sentido estricto, la fuerza de los performativos deriva de su ruptura con los contextos anteriores y de su capacidad de asumir ilimitadamente otros nuevos.

Efectivamente, distanciándose de Austin y de Derrida, Butler sostiene que lo que constituye la verdadera fuerza de los performativos no se corresponde con la formulación de ninguno de ellos. No obstante, ambos puntos de vista, tomados en conjunto, la llevan a proponer una teoría de la iterabilidad social de los actos de habla. Para ello, reconoce apelar a las articulaciones de Toni Morrison y Shoshana Felman sobre el estatus de los actos de habla como actos corporales. Que el habla no es igual que la escritura parece claro, sostiene Butler, porque el cuerpo está presente en el habla de un modo diferente que en la escritura. Pero, además, porque la relación del cuerpo con el habla aunque oblicua, se realiza en la misma emisión. Aunque escribir y hablar son ambos actos del cuerpo, la marca del cuerpo que se lee en el texto escrito no siempre deja en claro de quién es el cuerpo. El acto de habla, en cambio, se realiza corporalmente y la simultaneidad de la producción y de la

exteriorización de la expresión no sólo comunican lo que se dice sino que muestra el cuerpo como el instrumento privilegiado de la expresión retórica. En palabras de Felman, que Butler retoma, el exceso de discurso debe leerse junto con, y a veces en contra, del contenido preposicional de lo que se dice. Luego, la relación acto de habla / acto del cuerpo pone en su justo lugar al cuerpo, sus gestos, su estética y su saber inconsciente, como el sitio de la reconstrucción del sentido práctico, sin el cual la realidad social no puede constituirse como tal. Al final una emoción para a ser externa no es sólo un enunciado, sino una performance completa, según la concepción de Judith Butler. El "te quiero" es una expresión total del propio cuerpo, y no sólo un simple enunciado.

El concepto de performance, aplicado por ejemplo en los relatos de pacientes esquizofrénicos, en los estudios de Ivan Leudar, se puede comprender esta iteración. Leudar analiza la "voz" que oyen los pacientes esquizofrénicos, y cómo cambia en los relatos, apareciendo y desapareciendo continuamente, cambiando de forma e intensidad, nunca aparece de la misma manera. Esta "voz" es posible entenderla como

una emoción, que nunca se encuentra en el mismo nivel de violencia y presencia para los pacientes esquizofrénicos, así como comprender el proceso de iteración que constituye la performance (en el próximo apartado se profundizará más el tema de “oír” voces).

Otro ejemplo muy útil para entender el concepto de performance son los documentos visuales sobre Scientology, en el grupo Discourse Unit coordinado por Ian Parker. En estos documentos visuales ha sido posible comprender que las emociones nunca están bien definidas y, sobre todo, son algo que se transforman continuamente en los relatos emocionales, un concepto en constante evolución, siempre diferente. En el grupo del Discourse Unit se ha podido comprender cómo la performance emocional pueda emerger en los relatos. Se ha analizado el documental realizado por la BBC “Scientology and me”, donde la relación entre los entrevistados y los entrevistadores es muy ambigua, y esta ambigüedad está construida por el cambio de manera continua de los relatos emocionales entre entrevistados y entrevistadores. Este cambio continuo se ha

entendido como una construcción y deconstrucción dinámica y abierta, es decir, una performance. De esta manera, el concepto de performance lo he podido entender en términos de estudios de las emociones.

Es importante comprender que “la performatividad no es un acto único, sino una repetición y un ritual que logra su efecto mediante su naturalización en el contexto del cuerpo.” (Butler, 1993:15). Ya que el cuerpo no es un “hecho” para Butler (1990), sino una frontera variable, regulada políticamente, una práctica significativa. Esto permite alcanzar el tema de las emociones en la tecnociencia, ya que los términos de techno-disembodiment y máquina afectiva tienen mucho a que ver con este elemento de “corpolaridad” con las emociones como se verá más adelante.

Además Butler propone una distinción crucial entre expresión y performance. Ya que los actos, de diferentes formas, que el cuerpo presenta o produce en sus significaciones culturales, son performativos, que no pre-existen la identidad en que el acto puede ser medido, es

un acto que no puede ser ni verdadero ni falso, ni real ni aparente.

Así que los actos, gestos, códigos, en general son performativos en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden expresar de otra manera son productos fabricados y sostenidos mediante signos corpóreos y otros medios discursivos (Butler, 1993:136). Pero esto no quiere decir que según Butler el cuerpo es reducible al lenguaje, sino que el lenguaje emerge del cuerpo (Butler, 2003:198). Así que se puede afirmar que para Butler el concepto de performatividad no está elaborado “sólo por actos discursivos, sino también actos corporales” (Butler, 2003:198). La relación entre los dos es bastante complicada, y Butler la define “chiasmus” (Butler, 1993). Esto hace que “exista siempre una dimensión de la vida corporal que no puede ser plenamente representada (Butler, 2003:199).

A esto Butler agrega la fuerza ilocucionaria que sostienen cada emisión y que reside, precisamente, en que lo que se dice no es separable de la fuerza del cuerpo. Se trata, por tanto, de unos actos corporales. Si todo acto de habla se realiza corporalmente, no sólo se

comunica lo que se dice sino que el cuerpo constituye un instrumento retórico privilegiado de la expresión. Un acto performativo es una práctica discursiva, en el sentido de que se trata de un acto lingüístico que, por lo tanto, está constantemente sujeto a interpretación. El acto performativo debe ser ejecutado como una obra teatral, presentándose a un público e interpretándose según unas normas preestablecidas; el acto performativo produce a su vez unos efectos, es decir, construye la realidad como consecuencia del acto que es ejecutado (Butler, 1997a).

Este concepto de performance no ha sido utilizado sólo para estudios de género, hay una narrativa muy vasta sobre el uso del concepto de performance butleriano en las ciencias sociales. Hasta geógrafos en los últimos años utilizan este concepto para explicar, por ejemplo, la construcción social identitaria en los espacios geográficos humanos (Gregson y Rose, 2000: 434). Por que en la construcción identitaria, la performance juega un valor central, está constituida por miradas, personalidades y emociones, y todo esto viene manipulado por las identidades. Ser “amables”, “simpáticos”, son

conceptos que vienen modificados, manipulados según diferentes personas (Guyatt, 2005). Victoria Guyatt (2005) propone un estudio de género sobre los trabajadores en un pub en Nueva Zelanda, haciendo una distinción de emociones entre trabajadores y trabajadoras. Si las chicas se mueven en un contexto emocional absolutamente positivo, de chicas “majas”, amables y simpáticas. Por otro lado, los chicos tienen que aparecer como “violentos”, agresivos, fuertes y “kicking ass”. Estas dos diferentes construcciones identitaria de género tienen que ser vista como una performance constante y progresiva en sus tareas naturales de trabajadoras y trabajadores de un pub. Estas fabricaciones emocionales constituyen la identidad de género (Butler, 1993). Estas fabricaciones o actos son simplemente naturales iteraciones de performance a lo largo del tiempo, de múltiples maneras de vivir las interacciones cotidianas (Butler, 1993). Estas performance son reglamentadas, pero al mismo tiempo son inestables, y alteradas por posicionamientos subjetivos que pueden ser adoptados a lo largo de la performance.

Otro ejemplo de estas múltiples maneras de entender la performance la se puede encontrar por ejemplo en las obras de la artista Joan Jonas (Macba, 2008). Artista pionera en la práctica de la performance, que plantea una lectura de su trabajo a través la relación entre su práctica performativa y el origen de la instalación de video como género. Sus obras remiten a sí misma, al cuerpo de la artista, sus avatares, transformaciones, deformaciones y reconstrucciones a través de su álter ego, de abstracciones de lo femenino o de la contraposición de roles sexuados. La performance de Joan Jonas, por ejemplo, plantea un paisaje anacrónico de tecnología y emociones, las video-performances. La artista trabaja constantemente en la elaboración y reinstalación de cada una de sus obras, añadiendo y sustrayendo, destilando nuevos significados y composiciones para cada una de sus obras como si fueran actuaciones en directo. Así que la obra no se encuentra nunca en un estado definitivo, continuamente se encuentra en un estado de iteración. Cómo diría Hannah Arendt:

“Las artes que no realizan ninguna “obra” tienen una gran afinidad con la política. Los artistas que las practican – bailarines, actores, músicos y similares – necesitan de un público al cual mostrar su virtuosismo, como los hombres que actúan políticamente necesitan de otros, ante cuya presencia comparecer”” (Arendt, 1961:263).

También la formulación de Averill (1982) de entender las emociones como roles sociales, puede ser enfatizada con la función performativa de las emociones, así como poder concebir el discurso emocional con las emociones en sí mismas. Por ejemplo, se puede considerar el amor como una emoción, una ulterior *performance*. El caer en amor, “falling in love”, el enamorarse es una fabricación más del mundo. James Averill (1982) sugiere que las emociones son unas improvisaciones basadas en la interpretación que el individuo hace de la situación. Estas improvisaciones e interpretaciones ocurren en contextos sociales, en las experiencias cotidianas. Así que el enamoramiento es la adopción del rol social de la *performance* de algunos comportamientos según Paul E. Griffiths (1997).

Otro ejemplo bastante pertinente es lo que proponen Leudar, Sharrock, Truckle, Colombino, Hayes y Booth (2008). Estos autores tratan el tema de las emociones como una comunicación constante en el lenguaje cotidiano. De esta manera se entiende los relatos de los niños que no pueden expresar su ansiedad en la manera convencional, inmediatamente obvia o deliberada. Schegloff (1972) por su parte, supone unas propiedades secuenciales del habla-en-interacción. Sostiene que los monstruos de que habla Abu, el niño que aparece en el análisis, son monstruos buenos, amistosos por algunos y malos por otros niños. Monstruos que aparecen y desaparecen de la vida de Abu. Emociones, ansiedad que van y vuelven continuamente. Estos monstruos se pueden considerarlos como *performance*. El análisis que tratan los autores parece decir que todo el mundo tiene sentimientos, que todo el mundo tiene estos monstruos, pero nadie sabe bien cómo enfrentarse a ellos. En este caso particular, los niños reaccionan en manera diferente respecto a la conducta normal. La ansiedad para estos niños se convierte en los monstruos, terroríficos e impulsivos. Es lo que G.H.

Mead (1934) define como una “conversación de emociones”, estos particulares comportamientos que vienen expresados en términos expresivos en grupos de interacción. Estos relatos hechos con emociones, “agitan” emociones en los demás (Wittgenstein, 1980). Son las actividades de los niños que re-describen las propias emociones relevantes, una *performance* continua, que representan específicos y diferentes lenguajes, diferentes maneras de enfrentarse con los propios monstruos.

3.2 La performance de las emociones en el tiempo

Llegandos a estas últimas fases del artículo, y después haber definido los varios pasajes, y juntos a la conclusión que las emociones tienen una fuerte relación con el lenguaje, sobre todo bajo el concepto de *performance*, ahora nos centraremos en qué significa todo esto, y cuales son los "efectos" en el lenguaje cotidiano. Decíamos anteriormente, cuando tratamos el tema del construccionismo social, que existen dos perspectivas, la histórica y la discursiva. Si recordamos bien, en la histórica se decía que hay emociones que cambian en el tiempo, y este

cambio es debido al discurso, la perspectiva discursiva. Los dos puntos de vista se han podido entender a través la disciplina denominada Psicología Discursiva. Este cambio, esta evolución, o estas emociones que desaparecen se pueden entender pero sólo a través los estudios postconstruccionistas. La *performance* es un ejemplo cuando entendemos que hay algunas emociones que aparecen, y otras que desaparecen en el lenguaje ordinario. Ya que las emociones son narrativas, son relatos de acciones (Oatley y Jenkins, 1992:75).

Las emociones son unas experiencias corporales que no pueden ser separadas de los contextos socio-culturales en que nos encontramos. Es por este motivo que consideramos importante ver cómo las emociones han cambiado a lo largo de los años. Es una manera de entender las emociones en una perspectiva histórica-discursiva y ver los cambios con el pasar del tiempo, también se puede entender esta visión cómo una *performance* en el habla cotidiana. Existen términos emocionales que nuestras generaciones ya no utilizan, los utilizamos pero con otros términos que han sustituido a los

anteriores en la arena discursiva. Porque las emociones devienen obsoletas, pasadas de moda, completamente *out*. Las emociones evolucionan o desaparecen a lo largo del tiempo, y lo hacen siempre bajo el concepto de *performance* en nuestros relatos cotidianos. Cada lengua nos ofrece ejemplos de emociones que han desaparecidos, que ya no existen más en nuestro discurso. Por ejemplo el término “acidia” o el término “nostalgia”, unas emociones extintas más en la arena discursiva.

En uso desde el siglo XIII hasta el siglo XVI, a día de hoy, el término acidia tiene sinónimos como pereza, vagancia, desinterés, pero no equivale a lo mismo. Acidia se refiere a emociones asociadas con la pérdida de la motivación intrínseca hacia los propios deberes religiosos (Robert, 2003:245). En la literatura se puede encontrar el término “acidia” en el “Don Quijote” de Cervantes. El término “acidia”, rescatado en los últimos años por Giorgio Agamben (1995), para designar el estado que ubica entre el duelo y la melancolía:

“Durante toda la Edad Media, un azote peor que la peste que infecta a los castillos,

las villas y los palacios de la ciudad del mundo se abate sobre las moradas de la vida espiritual, penetra en las celdas y en los claustros de los monasterios, en las tebaidas de los eremitas, en las trapas de los reclusos. Acedia, tristitia, taedium vitae, desidia son los nombres que los Padres de la Iglesia dan a la muerte que induce en el alma”.

La acidia pertenece también a los siete pecados capitales, y que muchas veces venía relacionado a Dios (Edwards, 1997). Pero en nuestros días está emoción está completamente desaparecida, y es muy difícil encontrarla. Ahora existen otros sinónimos como pereza, pero podemos entender perfectamente que no es lo mismo. Así que el término “acidia” desapareció en el uso contemporáneo.

Otro ejemplo es el término “melancolía”. Nuestros antepasados hacían un uso frecuente de esta palabra, expresaban muchas veces esta emoción, pero no nuestras generaciones (Robert, 2003:160). Es muy fácil poder recordar nuestros abuelos pronunciar este término en sus relatos, pero nosotros ya no lo utilizamos. Ahora melancolía parece haber pasado de moda. No

aparece en nuestros discursos cotidianos. Ni aparece en las canciones que en un pasado no muy lejano hacían un uso frecuente de este término. Ahora melancolía está sustituido en el lenguaje cotidianos, con términos cómo tristeza, depresión, soledad.

La presentación de estos dos ejemplos, sirve para apoyar la tesis de que las emociones tienen que ser interpretadas en el contexto social en que se producen, de esta manera no hay que sorprenderse si las emociones aparecen y desaparecen en la arena discursiva. Esta *performance* constante hace que aparezcan nuevas emociones en la arena discursiva.

Robert (2003: 160) sostiene que las emociones generan acciones, sobre todo referidas por las palabras que generan estas mismas emociones. En este sentido, las emociones, o la palabras que se refieren a las emociones no son las mismas en un aula de la Universidad de Chicago o en un monasterio medieval en España (Roberts, 2003:183). Cambian en el tiempo y en el espacio, es decir, en el contexto en el que se generan.

Las emociones van cambiando en el lenguaje natural y espontáneo de la vida cotidiana.

Nuevos términos entran en la arena discursiva gracias a la *performance* que se ha tratado anteriormente, y nuevos ámbitos se van produciendo. Así que las emociones, por ejemplo, empiezan a introducirse en los relatos tecnológicos como una *performance* más en el habla cotidiana. Historias de amor delante de una pantalla plana, son al orden del día.

El concepto de *performance* relacionado con las Tic produce una nueva narrativa en las ciencias sociales, como el *techno-disembodiment* y la máquina afectiva. Sólo en los últimos años se ha comprendido que las emociones y las nuevas tecnologías tienen una relación muy estrecha. Sobre todo en el tema de la afectividad, por ejemplo, en las entrevistas de usuarios y usuarias de locutorios en la ciudad de Barcelona en el marco del proyecto GESCIT, se ha podido entender este tema a través de la entrevista de una madre inmigrante que habla por teléfono con sus hijos y su familia en su país de origen, llorando, o el caso en que una joven inmigrada “sale de fiesta” con sus amigos del país de origen conectados en la Red.

Las emociones son unas experiencias corporales que no pueden ser separadas de los contextos socio-culturales en que nos encontramos. Es por este motivo que consideramos importante constatar que las emociones han cambiado durante el paso de los años. Es una manera de entender las emociones en una perspectiva histórica, y ver los cambios con el pasar del tiempo, también esta visión se puede entender cómo una *performance* en el habla cotidiana. Existen términos emocionales que nuestras generaciones ya no utilizan, utilizamos sin embargo otros términos que han sustituido los anteriores en la arena discursiva. ¿Por qué las emociones devienen obsoletas, fuera de moda, completamente *out*? Las emociones evolucionan o desaparecen a lo largo del tiempo, y lo hacen a partir de la *performance* en nuestros relatos cotidianos. Cada lengua nos ofrece ejemplos de emociones que han desaparecido, que ya no existen en nuestro discurso. Por ejemplo el término “acidia” o el termino “nostalgia”, unas emociones extintas en la arena discursiva.

3.3. La ultima frontera emocional: la tecnociencia

Hemos entendido en este artículo las emociones como una práctica textual, una trayectoria de evolución semántica. Así que uno de los objetivos para un investigador en este ámbito sería buscar los discursos emocionales en la vida contemporánea, adoptando una perspectiva histórica que concierna cómo el discurso de las emociones está sujeto al terreno socio-lingüístico. Comprender que la *performance* está sujeta a la potencia del discurso de las emociones. El discurso de las emociones se llena de discursos sobre metáforas y nuevas concepciones para articular y comprender las emociones en el léxico. Conceptos como *techno-disembodiment*, *human-affective machine* hacen parte del lado tecnocientífico de las emociones, son ejemplos de nuevas *performance*, nuevas emociones que aparecen en el arena discursiva.

Las emociones van cambiando en el lenguaje natural y espontáneo de la vida cotidiana. Nuevos términos entran en la arena discursiva gracias a la *performance* y nuevos ámbitos se van produciendo, como por ejemplo en el sector tecnológico. Así es que las emociones empiezan a introducirse en los relatos tecnológicos como

una *performance* más en el habla cotidiana. El concepto de *performance* relacionado con las TIC produce una nueva narrativa en las ciencias sociales como el *techno-disembodiment* y la máquina afectiva. Sólo en los últimos años se ha comprendido que las emociones y las nuevas tecnologías tienen una relación muy estrecha. Sobre todo en el tema de la afectividad, hemos tenido oportunidad de observar múltiples veces como, por ejemplo, cuando una madre habla por teléfono con sus hijos y su familia en el país de origen llorando, o el caso de una joven inmigrada que “sale de fiesta” con sus amigos del país de origen conectados en la Red, o una conversación en chat entre jóvenes enamorados a mil kilómetros de distancia.

Los ejemplos que hemos enseñado en el párrafo anterior sirven para apoyar la tesis que las emociones tienen que ser interpretadas en el contexto social en que se producen, de esta manera no hay que sorprenderse si las emociones aparecen y desaparecen en la arena discursiva. Un campo muy reciente de investigación en el tema de la emoción es el de la tecnociencia. Mike Michael (1996, 2000, 2004, 2006) con una postura

de claro método semiótico reconoce las emociones como materia afectiva.

En la tecnociencia el tema de las emociones está relacionado también con la concepción semántica del concepto de embodiment, aunque no considerando su trato cognitivo y centrándose sobre todo en su parte comunicativa y lingüística, así como utilizando este concepto, sobre todo, desde el punto de vista de la tecnociencia. Los principales autores que tratan esta cuestión son Haworth (1990), Niedenthal, Barsalou, Ric y Krauth-Gruber (2005), Prinz (2005), Lyon (1999), Katz (1996), Harré y su texto "The necessity of personhood as embodied being" (1995), Malin y Peterson (2001) y Haworth (1990).

El concepto de embodiment también tiene una acepción más extrema, que es el techno-disembodiment. Este concepto está trabajado sobre todo por James y Carkeek (1997a; 1997b).

Estos diferentes discursos sobre los afectos y las emociones en la tecnociencia, se pueden ver en el contexto particular que ofrece Nicolás Rose con el concepto de materia afectiva (Rose, 1983) y la figura de la máquina que construye el individuo, la máquina afectiva. Esta visión viene también

encarnada por la figura del *cyborg* que ofrece Haraway (1990, 1995) y Hollinger (2000). También Gergen (1990) da una reinterpretación de materia afectiva en la sociedad posmoderna.

Steve Brown y Paul Stenner (2001; Brown, 2005) hablan de emociones colectivas en la tecnociencia y en la sociedad del consumo, retomando los escritos de Spinoza y también de autores más recientes como Schaub (1933), bajo el concepto de materia afectiva que deviene ser humano-máquina.

Cuando se trata el tema de las emociones y el lenguaje en la tecnociencia hay un aspecto muy importante, sobre todo si nos centramos en la emoción del amor, que es el *disclosure* (Aviram, Amichai-Hamburger, 2005; Qian, Scott, 2007) Es uno de los aspectos fundamentales que hemos encontrado a lo largo de nuestros análisis como grupo de investigación. Lo que nos fascina al hablar con un desconocido o con alguien que ya conocemos, pero que sólo a través de una pantalla podemos decirle cosas que nunca diríamos de persona. Sobre todo en materia afectiva. Esto nos permite entender el éxito que tienen el uso de estas tecnologías en diferentes aspectos de la vida.

Fenómenos como el Facebook garantizan eso, contactar con alguien que ya conocemos, pero entrar en una dimensión más íntima donde es posible expresar nuestras emociones más escondidas. Y todo a través el lenguaje, bajo el concepto de *performance*, así que este razonamiento nos permite repensar en otros términos las relaciones afectivas, el aspecto íntimo en las nuevas tecnologías. Las emociones en que nos encontramos cuando estamos delante de una pantalla plana. El concepto de disclosure es la emoción principal la que nos provoca el medio tecnológico. Como hemos podido ver en las varias entrevistas analizadas en los proyectos de nuestro grupo de investigación Gescit y JovenTic, por ejemplo, muchos de los entrevistados afirman que son capaces de decir cosas a sus conocidos delante de una pantalla que difícilmente se lo dirían en persona. Si pensamos en todo esto en términos afectivos-emocionales, podemos entender la fundamental importancia que tienen estos aspectos en las relaciones afectivas.

Las tecnologías informáticas miden, cuantifican e identifican los estados emocionales y afectivos, y la comunicación de estos afectos en

tiempo real entre personas y, en consecuencia, entre máquinas. El concepto de *techno-disembodiment* según la definición de Paul James y Freya Carkeek (1997) es “una creciente abstracción de la forma en que vivimos nuestros cuerpos y una generalización de la mediación tecnológica de las relaciones sociales”. (James y Carkeek, 1997:107). James y Carkeek (1997:109) sostiene que la fuerza de este concepto es relacionado a un aspecto emocional residual dependiente de la carga erótica-romántica, por ejemplo la *techno-sexuality* (James y Carkeek, 1997). Relaciones sexuales sin la presencia de otra persona o la representación tecnológica de un órgano sexual, la amplia gama de prácticas de *telephone-sex* y *chat-sex* hasta la cirugía estética, estos ejemplos ilustran un emergente desarrollo, pero ya generalizado en estos tiempos posmodernos. Estas prácticas son parte del fenómeno más amplio de *techno-disembodiment*, una creciente abstracción de la forma en que vivimos nuestros cuerpos y una generalización de la mediación tecnológica de las relaciones sociales (James y Carkeek, 1997).

Rose (1983) sostiene que las tecnologías relacionan a los seres humanos pueden medir, cuantificar e identificar los estados emocionales y comunicar con ellos en términos emocionales en tiempo real entre persona y ordenador. Un ejemplo de *affective machine* es la construcción de sistemas tecnológicos que pueden relacionarse con los seres humanos y transmitir cambios biopsicológicos, por ejemplos el uso de zapatos, pulseras, camisetas que perciben y transmiten al individuo estos cambios, de manera que su estado emocional cambie en sus contextos sociales. Estos son los gadgets de una única fase en la interacción entre hombre-máquina.

También el consumo de las tecnologías es una posible emoción. El simple termino "iPod" es una emoción en nuestro relatos cotidiano. El considerar las emociones como un producto de consumo es un aspecto que ha tenido bastante éxito en los trabajos de la última década (Belli, Lñiguez, 2008). Como se ha dicho anteriormente las emociones no sólo devienen obsoletas, sino que nuevas formulaciones entran en la arena discursiva.

Discusión

Cómo sustentamos (Belli, S.; Iñiguez, L. 2008), las emociones tienen una fuerte relación con el lenguaje. Se pueden expresar emociones a través del lenguaje. Es por esta razón que creemos fundamental en este artículo profundizar como, desde diferentes disciplinas de las ciencias sociales, se han aportado importantes contribuciones a esta tesis. Sobre todo por la filosofía, la psicología, la sociología y la lingüística.

Todos estos campos de las ciencias sociales han servido para llegar al construccionismo social de las emociones. Ya que es importante comprender que es imposible hablar de construccionismo social de las emociones sin tener en cuenta de estos antecedentes, y estas aportaciones.

Como hemos dicho a lo largo de este artículo, expresar emociones significa meter algo en común con los demás. Hemos visto también como una *performance* emocional, como lo es el amor, cambia a través este cambio histórico-discursivo. En cuanto *performance*, el amor siempre depende de los gestos no verbales, y a

cómo el Otro responde. Algo en estos gestos que quieres no hacer nunca, en cuanto *performance*, difícilmente se repiteran de la misma forma. Estos gestos no traducibles a palabra. Todo pasa para poder vivir realmente las emociones en el espacio intersubjetivo. Gracias al concepto de *performance*, elaborado por Judith Butler, hemos entendido como las emociones no son algo fijo, definido y estatático, sino que están en constante evolución, cumplen continuamente un proceso de iteración, y lo hacen a través del lenguaje natural y subjetivo. Esta constante iteración hace que las emociones aparezcan y desaparezcan de la arena discursiva. Dejando olvidadas algunas (acidia) y descubriéndose nuevas (la tecnociencia). Considerando las emociones como una evolución constante en los discursos cotidianos. Esta evolución constante en el discurso, en la actualidad, tiene su máxima expresión en la tecnociencia. De hecho, el término emoción se puede relacionar con ámbitos muy concretos en la tecnociencia, de esta manera nuevas expresiones emocionales entran en juego en la arena discursiva. El nacimiento de conceptos como *techno-disembodiment*, o la relación

emocional entre individuos y nuevas tecnologías, es decir, el concepto de *máquina-afectiva* de Nikolas Rose, son sólo algunos ejemplos de ello que nos introducen en el ámbito actual de la tecnociencia. O el concepto de disclosure, útil para pensar al amor en el era de la tecnociencia

Podemos concluir diciendo que hemos definido en esta revisión bibliográfica una posibilidad de contingencia de esta relación entre emociones y lenguaje, y que la consideramos como una ruptura o continuación del construccionismo social, es decir, el postconstruccionismo, tratado en la última parte del artículo, donde encontramos en el concepto de *performance* de Judith Butler, la relación directa entre emoción, lenguaje y su respectiva variación. El fin último de esta *performance* es su acercamiento a la tecnociencia. Consideramos imposible hablar de tecnociencia y *performance* sin tener en cuenta todo este proceso. Por esta razón hemos querido hacer este recorrido, para llegar a estas conclusiones, ya que nos permitirá avanzar con nuestras futuras investigaciones sobre el tema de las emociones y el lenguaje en las nuevas tecnologías.

Bauman (2006) sostiene que las emociones son variables y traviesas, pierden ímpetu con gran rapidez, tienden a ser desviadas del objetivo inicial a la más mínima distracción. El amor es como la sed, acaba siempre por saciarse. Como también entender que las emociones son notoriamente veleidosas, pueden cambiar por completo. Las muchedumbres que se forman para linchar a alguien no son fiables; a veces pueden sentirse conmovidas por la pena. Las emociones son múltiples y hablan con voces diferentes y, a menudo, discordantes, y es por este motivo que Max Weber en su obra más conocida *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo* (1903), menciona la razón como elemento fundamental para la buena sobrevivencia de la sociedad, porque la razón, a diferencia de las emociones, es una y tiene un única voz. Porque las emociones son una *performance* continua, cada intento de repetirlas está destinado a fracasar. Como sabemos el amor es una variable, cambia continuamente, nunca está al mismo nivel, nunca se puede buscar una única definición de amor compartida por todo el mundo. Es una *performance* continua y constante. Para cada individuo existe una versión del amor

que cambia continuamente, cambia en el tiempo, cambia respecto a la persona que tienes a tu lado.

Referencias

AGAMBEN, G., 1995. *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, Roma: Einaudi (IT).

ARENDT, H., 1988. A crise na cultura: sua importância social e política. *Entre o passado e o futuro*, 2ª. Edição, São Paulo: Perspectiva, pp. 248-281.

ARMON-JONES, C., 1986. The thesis of constructionism. In: R.Harre (Editor) *The Social Construction of Emotion*. London: Sage.

ARNOLD, M., & GASSON, J. 1954. *The human person*. New York: Ronald.

ATKINSON, J. M., & HERITAGE, J. 1984. *Structures of social action: Studies in conversation analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.

AUSTIN, J. 1998. How to do things with words. *Pragmatics: Critical Concepts*. London: Sage.

AVERILL, J. R. 1982. The structural bases of emotional behavior. *Emotion*, 1(24): 100-124.

AVERILL, J. 1988. Disorders of emotion. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 6(3-4), 247-268.

AVIRAM, I., & AMICHAH-HAMBURGER, Y. 2005. Online infidelity: Aspects of dyadic satisfaction, self-disclosure, and narcissism. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 10(3): 291-299.

BAMBERG, M. 2005. *Narratology Beyond Literary Criticism: Mediality, Disciplinarity*. London: Sage.

BAUMAN, Z. (Ed.). (2006). *Liquid fear*. Cambridge: Polity Press.

BAX, M. M. H. 1986. Expressive encoding of value judgements and the projection of agreement in the context of conversation. *Argumentation: Proceedings of the Conference on Argumentation 1986*, Oxford: University of Oxford Press.

BELLI, S., & IÑIGUEZ-RUEDA, L. 2008. El estudio psicosocial de las emociones: Una revisión y discusión de la investigación actual. *Psico*, 39(2), 139-151.

BERGER, P., & Luckmann, T. (2003 (1966)). *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu editores.

BERNARD, L. L., & Bernard, J. S. (1932). PEREIRA. emociones y evocaciones (book review). *Social Forces*, 11(1), 594-594.

BESNIER, N. 1990. Language and affect. *Annual Review of Anthropology*, 19, 19, 419-451.

BILLIG, M. 1987. *Arguing and thinking*. Cambridge: Cambridge University Press.

BOURDIEU, P. 1977. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge Univ Press.

BRAIDOTTI, R. 2000. The way we were: Some post-structuralist memoirs. *Women's Studies International Forum*, 23, 715-728.

BROWN, S. D. 2005. Collective emotions: Artaud's nerves. *Culture and Organization*, 11(4), 235-247.

BROWN, S. D., & STENNER, P. 2001. Being affected: Spinoza and the psychology of emotion. *International Journal of Group Tensions*, 30(1), 81-105.

BUTLER, J. 1997. *Excitable speech: A politics of the performative*. New York: Routledge.

BUTLER, J. 2003. Gender trouble. *Continental Feminism Reader*. Chicago: University of Chicago Press.

BUTLER, J. P. 1993. *Bodies that matter: On the discursive limits of sex*. London: Routledge.

BUTTNY, R. 1993. *Social accountability in communication*. London: Sage Publications.

CANNON, W. 1927. The James-Lange theory of emotions. *American Journal of Psychology*, 39, 115-124.

CLARK, C. 1988. The social construction of emotions. *American Journal of Sociology*, 94(2; 2), 415-417.

CORTINA, A. 2004. The jealousy passion: A semiotic discourse analysis. [A paixao do ciume: analise semiotica do discurso] *Alfa: Revista De Linguistica*, 2004, 48, 2, 48(2), 79-94.

COULTER, J. 1990. *Mind in action* (ed.). Oxford: Polity Press.

CHANCE, C., & FIESE, B. 1999. Gender-stereotyped lessons about emotion in family narratives. *Narrative Inquiry*, 9(2), 243-255.

DANES, F. 1994. Involvement with language and in language. *Journal of Pragmatics*, 1994, 22, 3-4, Oct, 22(3-4), 251-264.

DARWIN, C. 1872. *The expression of the emotions in man and animals*. London: Murray.

DICKINSON, R., & O'SHAUGHNESSY, J. 1997. Reviews and communication. *Journal of Macromarketing*, 17(2), 116.

EDWARDS, D. 1997. *Discourse and cognition* London: Sage Publications.

EDWARDS, D. (2001). Reading Seventeen. *Discourse Theory and Practice*. London: Sage.

EDWARDS, D. D., & POTTER, J. 1992. *Discursive psychology* London: Sage.

EDWARDS, D. 1997. *Discourse and cognition*, London: Sage Publications, Inc.

EDWARDS, D. 2000. Extreme case formulations: Softeners, investment, and doing nonliteral. *Research on Language & Social Interaction*, 33(4), 347-373.

EKMAN, P. 1982. *Emotion in the human face*. New York: Cambridge University Press.

FEMENÍAS, M. L. 2003. *Judith butler: Introducción a su lectura*. Barcelona: Catálogos.

Foucault, M. 1966. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.

FOUCAULT, M. 1984. *L'uso dei piaceri. storia della sessualità 2*. Milano: Feltrinelli.

FRIJDA, N. 1986. *The emotions. studies in emotion and social interaction*. Cambridge: Cambridge University Press.

GARFINKEL, H. 1984. *Studies in ethnomethodology* Cambridge: Polity Press.

GERGEN, K. 1994. *Realities and relationship*. Cambridge: Harvard University Press.

GERGEN, K. J. 1990. Affect and organization in postmodern society. In S. Srivastva, & D. L. Cooperrider (Eds.), *Appreciative management and leadership: The power of positive thought and action in organizations*. Baltimore: Jossey-Bass, pp. 153-174.

GIBBS, R. W. J. 2006. *Embodiment and cognitive science*. Cambridge: Cambridge University Press.

GOOD, M. D., Good, B. J., & Fischer, M. M. J. 1988. Introduction: Discourse and the study of emotion, illness and healing. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 1988, 12, 1, Mar, 12(1), 1-7.

GREEN, O. 1970. The expression of emotion. *Mind*, X (9): 551-568.

GREENWOOD, J. D. 1992. The social constitution of emotion. *New Ideas in Psychology*, 10(1), 1-18.

GREGSON, N., & Rose, G. 2000. Taking butler elsewhere: Performativities, spatialities and subjectivities. *Environment and Planning D*, 18(4), 433-452.

GRIFFITHS, P. E. 1997. *What emotions really are: The problem of psychological categories* Chicago: Univ of Chicago Press.

GRIFFITHS, P. E. 1989. The degeneration of the cognitive theory of emotions. *Philosophical Psychology*, 2(3), 297-313.

GUYATT, V. 2005. Research article gender performances in a service orientated workplace in Aotearoa/New Zealand. *New Zealand Geographer*, 61, 203.

HAGÈGE, C. 1986. *La structure des langues*. Paris: Presses universitaires de France.

HAMPSON, P. J., & MORRIS, P. E. 1978. Unfulfilled expectations: A criticism of Neisser's theory of imagery. *Cognition*, 1978, 6, 1, Mar, 6(1), 79-85.

HARAWAY, D. 1990. *A manifesto for cyborgs: Science, Technology, and Socialist*, New York: Routledge.

HARAWAY, D. J. 1989. *Primate visions: Gender, race, and nature in the world of modern science*, New York: Routledge.

HARAWAY, D. J. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Valencia: Publ. Universitat de Valencia.

HARRÉ, R. 1986. *Varieties of realism: A rationale for the natural sciences*. London: Blackwell.

HARRÉ, R. 1994. *Physical being: A theory for a corporeal psychology*. London: Blackwell Publishers.

HARRÉ, R., & FINLAY-JONES, R. 1986. Emotion talk across times. *The Social Construction of Emotions*, London: Sage, 220-223.

HARRÉ, R., & GILLETT, G. 1994. *The discursive mind*, London: Sage Publications Inc.

HARRÉ, R., & STEARNS, P. N. 1995. *Discursive psychology in practice*. London: Sage Publications Inc.

HARRÉ, R. 1989. Language and the science of psychology. *Journal of Social Behavior & Personality*, 4(3), 165-188.

HARRÉ, R. 1984. Social elements as mind. *British Journal of Medical Psychology*, 57(2), 127-135.

HARRÉ, R. 1995. The necessity of personhood as embodied being. *Theory & Psychology*, 5, 369-373.

HARRÉ, R. 1999. The fabric of self: A theory of ethics and emotions (book). *American Journal of Sociology*, 105(1; 1), 250.

HAWORTH, J. T. 1990. The embodiment theory of pre-reflexive thought and creativity. In K. J. Gilhooly, M. T. G. Keane, R. H. Logie & G. Erdos (Eds.), *Lines of thinking: Reflections on the psychology of thought*, vol. 2: *Skills, emotion, creative processes, individual differences and teaching thinking*. London: John Wiley & Sons, pp. 203-215.

HOLLANDER, J. A., & GORDON, H. R. 2006. The processes of social construction in talk. *Symbolic Interaction*, 29(2): 203-210.

HOLLINGER, V. 2000. Cyborgs and Citadels/Between monsters, goddess, and cyborgs. *Signs: Journal of Women in Culture & Society*, 25, 577: 68-98.

HUXLEY, J. 1914. The courtship habits of the great crested grebe. *Proceedings of the Zoological Society*, VIII (35): 981-985.

HUXLEY, J. 1963. The future of man-evolutionary aspects'. *Man and His Future*, London: Sage.

IBAÑEZ, T. 1994. Constructing a representation or representing a construction. *Theory and Psychology*, 4(3), 363-382.

IÑIGUEZ RUEDA, L. 2003. *Análisis del discurso*. Barcelona: Editorial UOC ed.

IÑIGUEZ, L. 2005. Nuevos debates, nuevas ideas y nuevas prácticas en la psicología social de la era "post-construccionista". *Athenea Digital*, 8, 2: 32-45.

IZARD, C. E. 1991. *The psychology of emotions*. Baltimore: Springer.

JACKSON, J. 1994. Chronic pain and the tension between the body as subject and object. In T. J. Csordas (Ed.), *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press pp. 201-228.

JAMES, P., & Carkeek, F. 1997. Techno-disembodiment. *Virtual Politics: Identity and Community in Cyberspace*,

JAMES, W. 1884. What is emotion? *Mind*, IX(189): 300-328

JAMES, W. 1890. *The principles of psychology*. Mineola, New York: Dover Publications.

JAMES, P., & CARKEEK, F. 1997. This abstract body: From embodied symbolism to techno-disembodiment. In D. Holmes (Ed.), *Virtual politics: Identity and community in cyberspace*. London: Sage Publications, Inc. pp. 107-124.

KATZ, J. 1996. Families and funny mirrors: A study of the social construction and personal embodiment of humor. *American Journal of Sociology*, 101, 1194.

KEMPER, T. D. 1981. Social constructionist and positivist approaches to the sociology of emotions. *American Journal of Sociology*, 87(2; 2), 336-362.

KENNY, A. 1963. *Action, emotion, and will*. London: Routledge.

KÖVECSSES, Z., & PALMER, G. B. 1999. Language and emotion concepts: What experientialists and social constructionists have in common. In G. B. Palmer, & D. J. Ochi (Eds.), *Languages of sentiment: Cultural constructions of emotional substrates*. London: John Benjamins Publishing Company, pp. 237-262.

LAKOFF, G. 1980. *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press ed.

LARSSON, B. 1997. *Le bon sens commun* Paris: Lund Univ. Pr.

LARSSON, C. B. 1997. *Masculinities: A social constructionist perspective* ProQuest Information & Learning.

LEUDAR, I., SHARROCK, W., HAYES, J., & TRUCKLE, S. 2008. Psychotherapy as a "structured immediacy". *Journal of Pragmatics*, 40(5): 863-885.

LYNCH, M., & BOGEN, D. (1996). The spectacle of history. *Speech, Text and Memory at the Iran Contra Hearings*, Durham, NC: Duke University Press.

LYON, M. L. (1999). Emotion and embodiment: The respiratory mediation of somatic and social processes. In A. L. Hinton (Ed.), *Biocultural approaches to the emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 182-212.

LYONS, W. (1985). *Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.

MALIN, B., & PETERSON, T. R. 2001. Communication with feeling: Emotion, publicness, and embodiment. *Quarterly Journal of Speech*, 87, 216.

MANDLER, G. 1988. Historia y desarrollo de la psicología de la emoción. *A L.Mayor (Comp.), Psicología De La Emoción.(Teoría Básica e Investigaciones)*.Valencia: Promolibro.

MARAÑÓN, G. 1924. Contribution á l'étude de l'action émotive de l'adrénaline. *Revue Française d'Endocrinologie*, 2, 301-325.

MAYOR, L. 1988. *Psicología de la emoción. teoría básica e investigaciones*. Barcelona: El Libro de Oro.

MEAD, G. H. 1934. *Mind, self, and society: From the standpoint of a social behaviorist* Chicago: University of Chicago Press.

MICHAEL, M. 1996. *Constructing identities: The social, the nonhuman and change*. London: Sage.

MICHAEL, M. 2004. *Reconnecting culture, technology, and nature: From society to heterogeneity*. Washington: Ebrary.

MICHAEL, M. 2006. *Technoscience and everyday life: The complex simplicities of the mundane*. London: Open University Press.

MICHAEL, M. (Ed.). 2000. *Reconnecting culture, technology and nature : From society to heterogeneity* . London: Routledge ed.

NIEDENTHAL, P. M., BARSALOU, L. W., RIC, F., & KRAUTH-GRUBER, S. 2005. Embodiment in the acquisition and use of emotion knowledge. In L. F. Barrett, P. M. Niedenthal & P. Winkielman (Eds.), *Emotion and consciousness*. London: Guilford Press, pp. 21-50.

OATLEY, K. (Ed.). 2007. *Breve storia delle emozioni* . Bologna: Il Mulino ed.

OATLEY, K., & JENKINS, J. M. 1992. Human emotions: Function and dysfunction. *Annual Review of Psychology*, 43, 55-85.

PETERS, R. S. (1958). *The concept of motivation* Routledge & Kegan Paul.

POLLNER, M. 1987. *Mundane reason: Reality in everyday and sociological discourse* Cambridge: Cambridge University Press.

POTTER, J. 2003. Discourse analysis and discursive psychology. In, *Qualitative Research in Psychology: Expanding Perspectives in Methodology and Design*. American Psychological Association, 9 (18): 73-94.

POTTER, J., & WETHERELL, M. 1987. *Discourse and social psychology: Beyond attitudes and behaviour* Sage.

PRINZ, J. J. 2005. Emotions, embodiment, and awareness. In L. F. Barrett, P. M. Niedenthal & P. Winkielman (Eds.), *Emotion and consciousness*. London: Guilford Press, pp. 363-383.

QIAN, H., & SCOTT, C. R. 2007. Anonymity and self-disclosure on weblogs. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 12(4), 1428-1451.

RAMOS, J. O. 2005. Lengua, cultura y escritura en la sociedad virtual: tres décadas de red-acción (1971-2001). - *CLAC 8/2001*.

ROBERTS, R. C. 2003. *Emotions: An essay in aid of moral psychology* Cambridge: Cambridge University Press.

ROSE, N. 1983. *Effects of rational emotive education and rational emotive education plus rational emotive imagery on the adjustment of disturbed and normal elementary school children* ProQuest Information & Learning, s/e.

RUSSELL, J. A. 2003. Core affect and the psychological construction of emotion. *Psychological Review*, 110(1), 145-172.

SÀBATO, E. 1967. *El escritor y sus fantasmas*. Madrid: Aguilar.

SASTRE, J., 1972. *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid: Alianza Editorial.

SCHACHTER, S., & SINGER, J. E. 1962. Cognitive, social, and physiological determinants of emotional state. *Psychological Review*, 69, 379-399.

SCHAUB, E. L. 1933. Spinoza: His personality and his doctrine of perfection. *Monist*, 43, 1-22.

SCHEGLOFF, E. A. 1972. Notes on a conversational practice: Formulating place. *Studies in Social Interaction*, XVIII (26): 75-119.

SEARLE, J. R. (1992). *The rediscovery of the mind*. Mass. Mass.: MIT Press.

SEARLE, J. R. 1995. The construction of social reality. London: Harmondsworth, ltd: Penguin Books

SOYLAND, A. 1994. *Psychology as metaphor* Sage Publications Thousand Oaks, Calif.

SPIVAK, G. C. 1990. *The post-colonial critic* Routledge New York.

STEARNS, P. N., & STEARNS, C. Z. 1985. Emotionology: Clarifying the history of emotions and emotional standards. *The American Historical Review*, 90(4), 813-836.

TOMKINS, S. 1970. Affect as primary motivational system. In, M. Arnold (Ed.), *Feeling and emotions: The loyola symposium*. New York: Accademic Press.

VIRNO, P. 2004. Cuando el verbo se hace carne. Barcelona: Mandó.

Weber, M. 2003 (1903). *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo* Fondo de Cultura Economica.

WETHERELL, M. 1995. Romantic discourse and feminist analysis: Interrogating investment, power and desire. In, S. Wilkinson, & C. Kitzinger (Eds.), *Feminism and discourse: Psychological perspectives*. London: Sage Publications.

WIEDER, D. L. 1974. *Language and social reality: The case of telling the convict code*. Mouton: The Hague.

WIERZBICKE, A. 2008. A conceptual basis for research into emotions and bilingualism. *Bilingualism: Language and Cognition*, 11(02), 193-195.

WITTGENSTEIN, L. 1958. *Philosophical investigations*. New York: Macmillan ed.

WITTGENSTEIN, L. 1980. *Philosophical remarks*. Chicago: University of Chicago Press.

WOOFFITT, R. 1992. *Telling tales of the unexpected: The organization of factual discourse*. London: Barnes & Noble Books.

WOUTERS, C. 1989. The social construction of emotions (book). *Theory, Culture & Society*, 6(4), 704-707.

ZILLMANN, D. 1971. Excitation transfer in communication-mediated aggressive behavior. *Journal of Experimental Social Psychology*, 7(4), 419-434.

Notas

1 - Una revisión bibliográfica de las últimas corrientes del estudio psicosocial de las emociones en los últimos veinte años la se puede encontrar en Belli, S. & Íñiguez, L. (2008), El estudio psicosocial de las emociones: una revisión y discusión de la investigación actual, *Psico*, 39, 2, 139-151.

2 - Siempre si estos cambios han aparecido a partir desde el año 1987, año de publicación de "Psicología de la emoción", coordinado por Luís Mayor. Ejemplo fue la historia de la psicología de la emoción escrita en el 1936 (Ruckmick, 1936) que no vio la gran importancia de William James la cual fue detectada sólo 40 años más tarde.

O fundamento lúdico na estética do jogo

Jeferson José Moebus Retondar

RESUMO: O objetivo do estudo é refletir sobre a importância do fundamento lúdico na estética do jogo. Procuramos situar a discussão do lúdico através dos vieses da filosofia, da sociologia e da antropologia filosófica, a guisa de tentar uma reflexão de síntese visando demarcar as noções de jogo e de brincadeira. **PALAVRAS CHAVE:** Jogo; Brincadeira; Lúdico.

ABSTRACT: The objective of this study is to make a reflection about ludical fundament inside esthetical plan of the game. We had taken the discussion about ludical dimension behind sociological, philosophical and anthropological approaches, trying to be a synthetic reflection about game and practical joke notions. **KEYWORDS:** Game; Gamble; joke; ludical.

Introdução: O jogo como evasão e como impulso

A evasão lúdica, realidade profundamente gratuita e espontânea, é fuga e projeto da realidade. É a compensação de uma realidade que

não comporta em sua lógica a presença dominante do espírito utilitário e funcional e busca incessantemente a liberdade, o faz-de-conta, o prazer intenso e o descompromisso com as finalidades práticas. Daí uma das possibilidades de se justificar a necessidade do homem em jogar, pois, acossado por uma realidade que lhe é brutalizante, entediante, precisa de uma alternativa que lhe alivie a pressão sofrida sem que esta o prejudique e muito menos que traga qualquer tipo de prejuízo social a terceiros. Por outro lado, o sujeito necessita também de estabelecer com a vida uma relação simbólica e significativa de projetos, de sonhos, de valores e de desejos capaz de justificar a realidade imediata, funcional e racional de suas ações, por metas e objetivos que sempre estão à frente de si mesmo, cuja força reside justamente na sua imaterialidade física e imediata.

O lúdico, metaforicamente falando, é a alma do jogo. O jogo é a materialização do lúdico: local onde liberdade e imaginação se potencializam para garantir ao homem múltiplas produções de sentidos sobre o mundo e sobre a vida, de maneira gratuita, espontânea, embalada

pelos desejos e paixões mais secretas. A ludicidade é o movimento de ir e vir, de construção e desconstrução da realidade embalada pelo desejo de realizar o movimento pelo simples prazer de realizá-lo.

Só o homem possui a capacidade de construir simbolicamente o mundo, de criar cultura, de inventar a história, de materializar a beleza através da concretização de obras, de feitos onde não há necessidade de tirania do inteligível sobre o sensível ou vice-versa.

Segundo Schiller (1990), o homem pode se opor a si mesmo de duas maneiras: como bárbaro ou como selvagem. Como bárbaro, quando pautar sua ação estritamente através da dimensão sensível de sua existência, isto é, impulsionado pelos desejos e paixões desenfreadas, onde o saciar imediato delas torna-se um imperativo para a existência, em detrimento de tudo que se encontra a seu redor. Assim, o homem torna-se escravo de seus instintos, de seus impulsos sensíveis, isto é, faz deles um meio e um fim de vida, o que impossibilita a co-existência social na medida em que a regra individual sensível-corpórea passa a ser a expressão da

impossibilidade de qualquer tipo de mediação, de contrato, de demarcação dos limites entre o indivíduo (autista) e a sociedade. É o caso das paixões desmedidas que faz de seu objeto de desejo não algo significativo e importante, mas a única coisa que importa, esgarçando assim as inúmeras relações sociais que o sujeito experimenta no cotidiano e comprometendo todas elas por conta de um impulso que o submete a agir de maneira voraz e desmedida.

O homem se manifesta como selvagem quando sua ação se orienta em detrimento de sua percepção sensível da realidade. Isto é, ele age exclusivamente para cumprir os ditames formais do como ser e do como representar os diversos papéis sociais impostos a ele de maneira acrítica, mecânica, determinadora de sua conduta. Torna-se escravo de algo que se encontra acima dele (a sociedade), limitando-se simplesmente a reproduzir condutas independentemente de estas lhe proporcionarem um bem ou não. Para tal, necessitam alienar sua dimensão sensível do mundo, seus afetos, seus desejos... Sublima qualquer tipo de adesão emocional frente ao mundo em prol de comportamentos

estereotipados e formalmente considerados úteis e funcionais para a sociedade. Criar, inventar, se antecipar, ousar, desconstruir são palavras de ordem que remetem ao caos da vida, pois sugerem para ele a presença dos desejos e paixões como motivadores de uma ação que soa desagregadora da ordem, do certo, do verdadeiro, do “natural”, como socialmente repetido por ele desde sempre. É o homem exacerbadamente auto controlado, enrijecido para a vida, imitado pela previsibilidade do mundo.

Diferente do comportamento bárbaro e do comportamento selvagem, o impulso lúdico irá proporcionar ao sujeito o entrar em estado de jogo buscando o equilíbrio entre o Ser e o Dever Ser, entre os impulsos inteligível e sensível, movimento destituído de qualquer julgamento moral ou necessidade externa para sua realização. Nasce e morre misteriosamente. Não se submete ao controle da natureza, muito menos à cultura no qual se encontra, mas dialoga com ambas sem ser determinado por uma delas. Trata-se de uma harmonia de forças tensas, ora pendendo mais numa, ora pendendo mais em outra direção, num jogo de ir e vir incessante.

O sentido de impulso lúdico remete a uma espécie de tendência necessária do humano em dar vazão a manifestações que vão além de uma necessidade instrumental e utilitária frente ao mundo. É a manifestação mesma de estabelecer uma relação com o mundo onde o inteligível possa vibrar no sensível, ao mesmo tempo em que o sensível mobiliza e envolve o inteligível, sem que uma dessas dimensões seja reduzida à outra.

O jogo, então, se apresenta como materialização de uma experiência estética quando fundado no impulso lúdico, manifestação que nasce e morre misteriosamente nele mesmo e é destituído de qualquer julgamento de valor que lhe seja externo, pois ele mesmo se basta e se justifica sem a necessidade do consentimento do “outro”. Seu único objetivo é o de manifestar uma necessidade fundamental de expressão intrinsecamente motivada por parte do sujeito que joga e que, ao jogar, também se coloca em jogo. Pois o tempo do jogo enquanto experiência estética é um tempo de fruição, de êxtase e de transcendência. É um tempo sagrado. É o tempo da suspensão momentânea do real para a afirmação profunda e silenciosa do encontro

consigo mesmo e com o mistério da criação. O espaço do jogo é o espaço físico da demarcação do “campo” e o espaço da significação, da alegria, do faz-de-conta, da imaginação, dos desejos, das crenças, dos sonhos, em uma palavra, da seriedade da imaterialidade que faz do lugar físico um lugar social, pois simbólico.

Nesse sentido, o objetivo deste estudo é refletir em que medida as noções de evasão da realidade e do impulso lúdico se apresentam como os fundamentos do jogo e da brincadeira e em que medida pode atribuir ao jogo ou a brincadeira a expressão de uma forma de manifestação estética.

Ainda que saibamos que o termo jogo e brincadeira em nosso vocabulário se apresentam como termos sinônimos para expressar aquilo que comumente identificamos como jogo, acredito que seja possível pensar em alguns elementos distintos que se encontram presentes nessas duas atividades, cujas linhas demarcatórias são muito tênues e empiricamente difíceis de identificar, mas, por outro lado, capaz de nos ajudar a

levantar uma importante hipótese de trabalho para diferenciarmos o impulso bárbaro do impulso lúdico, o ato lúdico individual do ato lúdico social. Com isso, acreditamos poder estar contribuindo para se pensar conceitual e operacionalmente a intervenção do professor que compreenda o jogo como conteúdo e como método pedagógico e sua dimensão de aproximação e de afastamento com a brincadeira.

O jogo como luta

O jogo é um símbolo de luta. Luta contra o adversário, real ou imaginário. Luta para viver na “vitória” em detrimento da morte na “derrota”. Luta para superação e auto-superarão. Luta para manter o estado de ânimo e de motivação no jogo. Luta para se conseguir extrair do jogo o máximo de prazer, de satisfação e de encantamento. Luta, pois demanda movimento de tensão e incerteza face ao acaso, ao indeterminado e onde vigora momentos de oscilação entre prazer e desprazer,

visando sempre algo maior do que o próprio jogo no sentido material e físico pode oferecer.

O símbolo é, em si mesmo, figura que traz consigo fontes de idéias e uma pluralidade de sentidos que não se esgotam e que não podem ser apreendidos em sua totalidade pela razão. Isto porque o “símbolo exprime o mundo percebido e vivido tal como o sujeito o experimenta, não em função de uma razão crítica ou de sua consciência, mas em função de todo o seu psiquismo, afetivo e representativo, principalmente no nível do inconsciente” (Chevalier e Gheerbrant, 1994, p.xxvii). Por conta disso, o jogo sempre coloca em jogo àquele que joga. Jogar significa dizer de maneira não verbal aquilo que não seria possível ser dito através do discurso racional e dentro da lógica do cotidiano.

O jogo, desde seus primeiros registros, assumiu um caráter simbólico de mediação entre o homem e o mundo dos imortais. O jogo, enquanto manifestação que incorpora traços significativos do sagrado, isto é, de culto, é antes de tudo um símbolo de luta: luta contra a morte, contra o perecível, contra o não-movimento. Seja através do combate aberto, da sorte, do simulacro ou da

vertigem, o jogo se abre como um lugar onde a aventura e o risco embalam o movimento detonado pelo jogador, o qual ele necessita controlar e acreditar que pode realmente controlá-lo.

Podemos dizer que os jogos que predominam numa época dizem muito dos principais interesses e motivações que envolvem os homens dessa época, ainda que não se esgote neles uma forma explicativa e mesmo definidora de sua natureza.

A morte inevitável e fulminante que interrompe a vida de um indivíduo, alheia a qualquer consideração histórica e com o previsível, os ditos “milagres” que mudam o curso da vida das pessoas de forma radical, faz parte do mesmo movimento que ocorre no jogo quando da jogada inesperada, do erro fatal, do número sorteado, do momento mágico que aparece inesperadamente e altera significativamente o rumo dos acontecimentos e que muito comumente aparece identificado através das palavras sorte e azar.

Significa dizer que a vida estritamente programada, estereotipada, rotineiramente calculada e previsível pode ser um peso para a

existência ousada, criativa, corajosa e aventureira necessária a qualquer indivíduo. E ainda, por mais que alguém possa buscar o previsível, a rotina, o cálculo milimetrado e controlado das ações no cotidiano, estas não conseguem justificar para o próprio indivíduo uma vida que seja enredada em sua totalidade nesta perspectiva, pois o homem não pode deixar de existir sem manifestar a sua dimensão lúdica da existência. Não é possível uma vida que se defina como humana baseada estritamente em uma relação funcional e limitada pelas necessidades físicas e imediatas com a realidade. Não é possível sufocar a dimensão poética da vida sem conseqüências sérias para essa mesma vida, seja do ponto de vista psíquico quanto do ponto de vista orgânico e simbólico.

Aquele que joga, isto é, que se envolve com o movimento do jogado, evadindo-se momentaneamente da realidade, jamais sai alheio à ação que realizou. O “mais uma vez” no jogo se dá muito menos pelo benefício material que este pode proporcionar ao jogador e muito mais pelo fascínio que provoca pela novidade, pelo diferente, pelo mistério de uma nova jogada que pode se descortinar e através dela ensinar ao

próprio jogador que ele é capaz de agir, sentir, realizar, vibrar, se emocionar, partilhar. É, em outros termos, a vida verdadeiramente acontecendo como símbolo de luta entre o Ser e o Dever Ser embalado pelo impulso lúdico no espaço misterioso do acaso, do indeterminado.

Se a morte é aquilo que ao mesmo tempo nos aterroriza e nos impulsiona a viver e a criar um mundo de crenças, de mitos e toda ordem de produção ficcional, ainda que estas não se esgotem e se justifiquem somente pela realidade da finitude, o acaso, no jogo, desempenha o mesmo papel. Pois, se ao mesmo tempo a sua presença gera tensão e incerteza em níveis variados, podendo até levar o jogador a um estado de excitação desfigurativa, por outro lado, sem a sua presença não há jogo, pois não há, verdadeiramente falando, com quem e contra quem jogar. Pois no ato de jogar a vigília constante contra o imprevisível é aquilo que ao mesmo tempo motiva e incomoda, liberta e aprisiona, expressa e condiciona aquilo que denominamos no início de movimento lúdico de ir e vir, do ato de construir e de desconstruir a realidade, tal qual aquela criança que constrói e desconstrói o castelo

de areia pelo simples prazer de criar e de destruir para criar novamente o novo castelo de areia.

O compromisso da brincadeira e o compromisso do jogo

Acredito que um elemento presente na brincadeira e que vigora com intensidade somente nela diz respeito ao fato do brincante se tornar momentaneamente um autista. Aquele que brinca cria seu próprio mundo com tinturas que lhe convêm e que se esgotam nelas mesma onde o sujeito é soberano desde o início ao fim do ato de brincar, podendo alterar de maneira abrupta a passagem de uma para outra brincadeira, da utilização de um para outro material sem necessariamente ter um momento para começar e um momento para terminar, de tal forma que sua manifestação aos olhos dos “outros” seja incompreensível. Ou seja, o brincante inventa uma comunicação fantasmática, sendo arrastado pela emoção que o invade e que pode cessar a qualquer momento sem qualquer justificativa prévia. Experimenta a emoção pura, a vontade de realizar alguma coisa usando as mãos, ou o corpo

todo, com ajuda ou não de materiais ou de objetos e a relação que estabelece durante o processo de brincar com ele sem ser capaz de materializar algo a ser partilhável com um “outro”. A brincadeira é a manifestação do enebriamento dionisíaco que salta, que pula, que dá rasteiras, que grita, que tira som das latas e que expressa a emoção desmedida cuja forma se altera constantemente e que não se fixa em lugar algum e, ao mesmo tempo, pode estar em qualquer lugar.

O sujeito quando brinca vive o estado de onipotência potencializado ao máximo pelo êxtase advindo da torrente emotiva. É senhor de si e do mundo que constrói. Transforma o sentido da brincadeira quantas vezes lhe convierem, pois a única coisa que está em jogo é justamente não entrar em estado de jogo, já que o outro ameaça a harmonia e a “lógica” de seu mundo. O outro como disse certa vez Sartre, é um inferno para nós. E é nesse sentido que o sujeito reina absoluto num movimento íntimo de autoconhecimento, de auto - análise, de interiorização plena através da potencialização da dimensão sensível. Brincar é viver a intensidade orgástica sem se preocupar com quem ou com o quê foi capaz de lhe

proporcionar tamanha emoção. O instante do orgasmo está para a brincadeira assim como o jogo erótico da sedução entre os parceiros antes e depois do orgasmo estão para o jogo. Portanto, é possível dizer que todo jogo contém momentos de brincadeira, mas nem toda a brincadeira se transforma em jogo.

As imagens e formas criadas durante uma brincadeira só possuem sentido para aquele que as criou. Não há possibilidade de interação, no sentido de construir juntos isto ou aquilo, ou mesmo de compartilhar a realidade criada a fim de modificá-la, manipulá-la, isto é, torná-la produto da ação socializável. Quando isto ocorre o que era brincadeira se transforma em jogo, pois no jogo, ao contrário da brincadeira, há a necessidade de comunicabilidade, de inteligibilidade do mundo do outro para que se estabeleça o contrato, a mediação simbólica entre subjetividades que se encontram e se constroem um pouco mais juntas. As regras na brincadeira são efêmeras por demais para durar e rápida demais para se visualizar os sentidos que elas remetem. As regras no jogo se transformam para atender os jogadores, mas,

numa vez estabelecida elas se tornam imperativas e definidoras de uma identidade de se jogar.

No estado da brincadeira o brincante dá vazão à sua dimensão sensível de forma plena. Quando dissemos que ele é arrastado pela emoção estamos dizendo que o impulso que o anima e que o motiva a continuar em seu mundo é o impulso sensível por excelência. Não que na brincadeira o inteligível desapareça, pois se assim fosse não estaríamos falando de seres humanos, mas antes de máquinas. Há, momentaneamente, um “adormecimento” do inteligível face à imposição do sensível para que este possa vigorar da maneira mais plena possível. Quando cantamos ao chuveiro, estamos brincando de externar um sentimento de alegria plena através da voz dissonante e desafinada, alternando a letra da música com sons inaudíveis, palavras ininteligíveis conjugado com gestos criados no momento do êxtase lúdico, que pode cessar a qualquer momento.

Quando uma criança entre os três a quatro meses aproximadamente começa a descobrir sua mão, ela a leva a sua boca, isto é, brinca com ela; vai descobrindo-a sempre um pouco mais e a cada

novo contato que estabelece com esta parte de seu corpo. Assim, levar a mão à boca para a criança é motivo de prazer, de satisfação, de alegria, de entretenimento, de distração. A brincadeira só tem sentido porque o jogo existe como possibilidade de descentrar o sujeito de seu mundo particular para o mundo do convívio coletivo. Nesse sentido, podemos dizer que se a brincadeira funda um mundo restrito e necessário para um maior autoconhecimento do brincante, o jogo se apresenta como possibilidade fecunda de partilhamento desse mundo para reforçá-lo, para re-criá-lo, para transformá-lo através do contato com o mundo do outro.

Na medida em que não é possível o sujeito social se forjar somente através de sua subjetividade plena, como se fosse um átomo social, da mesma forma ele não se reduz ou se resume em ser reflexo ou produto do coletivo que o cerca. Ou seja, se ele não é autonomia plena, também não é escravidão absoluta do social; antes, é tensão entre o Ser e o Dever Ser. Ele brinca e joga, pois em um dado momento aquele que brinca necessita dar forma aos sentidos mais profundos que o motivam a brincar; é preciso que

ele transforme o seu mundo em mundo possível para o outro, para que, juntos, possam construir novos mundos e reviver alguns sentidos profundamente vivenciados na esfera solitária da brincadeira. Significa que o outro continua sendo um inferno, mas um inferno do qual o sujeito não pode se livrar e que, paradoxalmente, o ajuda a se autoconstruir como sujeito no e para o mundo. No jogo, a brincadeira aparece como elogio à barbárie, tão necessária quanto à própria ordem.

O sujeito no jogo é ele e suas circunstâncias. Ele brinca para mergulhar solitariamente em seu mundo, e joga para tornar parte de seu mundo descoberto e vivido dialogável para o outro. No ato de jogar ela joga e é jogada pelo movimento que acionou, mas não deixa em nenhum momento de ser um sujeito social. Mesmo aquela criança que brinca de comida e pega um punhado da terra para representar o arroz, ao levá-lo a boca, sabe que o arroz não deixou de ser terra, por isso ela não engole.

No jogo não é suficiente ser arrastado pela emoção, é necessário que se transforme tal emoção em imagem possível de ser compartilhada, isto é, em forma viva. Com uma

nota só não se faz música. No jogo, a emoção predomina, os sentimentos afloram e ganham forma no decorrer do jogar. Na brincadeira a emoção invade, toma conta do brincante e se transforma em gozo particular.

No jogo, o compromisso não é consigo mesmo de forma absoluta, mas passa necessariamente pelo compromisso com o “outro”, seja este “outro” a expressão do social ou do pessoal. Quando uma criança sozinha joga de ser mãe e filha, ela ao representar o mais fiel possível o papel de ser mãe e de ser filha inscreve essa ação solitária em uma ação social, pois sua emoção e a gratuidade do movimento lúdico ganham forma através de um contexto próprio vivido pela criança e apreendido ludicamente a fim de reforçar, negar e/ou apontar novas possibilidades de se vislumbrar o ato de ser mãe e o ato de ser filha. Da mesma forma, que quando se joga solitariamente uma peteca para o alto, podem-se instituir regras e mais regras para aumentar o desafio de manter a peteca em movimento, podendo esta situação de jogo ser partilhada e jogada junto com outro colega ou mesmo pedindo para que este, quando for sua vez

de jogar, seja capaz de repetir ou superar o padrão de movimento realizado pela primeira vez sob a forma de desafio ou teste.

Um conjunto de autistas não constrói o movimento do jogo, antes se apresentam como brincantes errantes, cada qual em seu mundo, vivendo intensamente o prazer e a liberdade atomizada num mundo bárbaro, que só existe porque há a passagem para o mundo social. Se não houvesse tal passagem o caos se instalaria e não haveria sentido na palavra sociedade. Brincar é uma forma de mergulhar introspectivamente no mundo dos sonhos. Jogar é sonhar acordado; é o devaneio em movimento.

Assim, no mundo da vida, a brincadeira só tem estatuto de relevância porque ela é efêmera, é uma passagem, uma parada necessária para o mergulho do sujeito nele mesmo. É a predominância da evasão da realidade como fuga, como catarse, como escape. No jogo, a evasão da realidade ao mesmo tempo em que é fuga é também projeto da realidade. O sujeito sai do mundo cotidiano, adentra o mundo do faz-de-conta, vibra intensamente os papéis que são sugeridos nesse universo ficcional, mas, não se

perde de si enquanto sujeito. Ele sabe que não deixou de ser o João, criança, adulto, adolescente ou idoso, e, ao mesmo tempo o polícia, depois, poderá ser o João ladrão ou o João delegado dependendo do andamento do jogo. Portanto, ao mesmo tempo em que o jogador é motivado por uma emoção profunda, não se resume a ela, pois sabe que está comprometido com o contrato de representar bem o papel que lhe cabe nos vários momentos do jogo.

O jogo pressupõe a mediação das subjetividades. No jogo não basta que o jogador esteja envolvido emocionalmente nessa realidade, é preciso também que ele saiba se movimentar nela, que ele possa dar vazão à sua expressividade sem destruir aquele espaço compartilhado pelo outro. A propósito, o prazer e os sentidos que o motivam a jogar necessariamente passa pela relação e pelo compromisso instituído por ele junto com os outros. Ele não vive sua subjetividade em estado pleno, ele torna plena a manifestação de sua subjetividade dentro do mundo do possível, isto é, do contrato forjado no jogo. No jogo vive-se o auto controle. Na brincadeira, a emoção em estado bruto.

A liberdade no jogo emerge do estatuto de contrato e de respeito mínimo ao mundo do outro, e não da gratuidade plena, isto é, do “tudo pode” solitariamente. No jogo, o “tudo pode” acontece sempre como uma construção coletiva, um contrato, um mundo onde no mínimo é necessário duas pessoas. Daí o “tudo pode” no jogo vigorar com muita força, mas sempre apesar de alguns limites, de demarcações claras e imperativas. A gratuidade no jogo se apresenta como força afetiva de convencimento para que o outro entre em jogo e assume o compromisso do jogar o bom jogo, isto é, respeitando as regras a fim de extrair dele beleza e alegria. Nesse caso, a gratuidade no jogo além de ser o fundamento de uma estética é também o fundamento de uma ética, como diz Ortega Y Gasset.

Joga-se amarelinha quando o mundo imaginário que conduz o jogador até o “céu” é rigorosamente cumprido nas etapas e na forma própria de ascensão, tendo no outro, ao mesmo tempo, um companheiro, um adversário ou um árbitro. Brinca-se de “amarelinha” quando não é possível absorver o outro como companheiro, muito menos como árbitro. Nesse caso, o céu não

é mais o limite e a “amarelinha” tornou-se terreno de multiplicidades de emoções e sensações sem uma identidade definida.

Ação social e ação individual

Ainda que os sujeitos sejam orientados por ações estereotipadas, socialmente construídas e legitimadas por outros no seu fazer repetitivo, pode haver situações em que o sujeito seja impelido a agir de maneira diferente ao previsto socialmente. O sentido da ação do sujeito está condicionado por sua orientação relativamente autônoma ao conteúdo significativo das ações do outro, ou dos outros, e isto significa que além da reflexividade, o sujeito age principalmente por um conjunto de valores que compõem o universo dos agentes realizadores da ação. Tais valores podem ser hierarquizados e “filtrados” diferentemente por um conjunto de indivíduos que partilham de um mesmo contexto social. Daí, indivíduos pertencentes ao mesmo universo sociocultural elaborarem sentidos diferenciados em relação a diversas situações que vivenciam no cotidiano.

Já a ação individual é aquela desprovida de reflexividade e de qualquer tipo de orientação consciente. Não se fundamenta na relação com o outro, pois sua ancoragem é de origem reflexa, automática. Dito de outro modo nasce ao sabor do acaso e nele se fundamenta. O exemplo clássico citado por Weber (1969) é o choque ente dois ciclistas em uma via pública: No ato do choque ocasional, ainda que tal ação tenha acontecido no contato com o outro, este outro não foi concebido como referência reflexiva e consciente; ao contrário, a ação se deu através de uma forma abrupta e inconsciente para o ciclista que foi interrompido em seu percurso pelo acidente. Entretanto, momentos após o choque, quando os ciclistas começam a dialogar sobre o ocorrido, a ação que daí por diante os orienta é tipicamente social, pois mediatizada por valores e sentidos que cada um passa a atribuir à ação, considerando-a como realidade que se relaciona com ele e que o remete a refletir sobre o acontecido.

Como vemos dizendo desde o início de nossa reflexão, se, por exemplo, no jogo com as bonecas o mundo construído pela criança possui certa regularidade de sentidos e se conecta com a

realidade social de maneira lúdica, podemos dizer que tal comportamento se justifica como uma ação social. Já na brincadeira, não há regularidade de sentidos, ao contrário, é a mudança abrupta e ao acaso que impulsiona o agir que nasce e morre nele mesmo. Se no jogo há certa ordem, isto é, há uma conexão entre elementos passíveis de serem comunicáveis ao “outro”, na brincadeira é o caos, a incomunicabilidade, o livre trânsito que reinam absolutos.

A brincadeira é aquele movimento daquela criança que corre e ri para tudo e para todos, atribui vida ao que não tem vida, destitui vida daquilo que é vivente, e quando você começa a compreender o sentido de sua ação, ela muda completamente o rumo de sua jornada, criando o novo, o indeterminado para ela e para quem a observa, e tais mudanças não são frutos de uma tomada consciente de atitude, mas o livre trânsito impulsionado pela sensibilidade, pela intuição reinante. A brincadeira é um mundo de possibilidades que se eleva ao infinito. Tudo pode no ato de brincar, pois é o Sujeito que se relaciona profundamente consigo mesmo e é ele quem cria e modifica a ordem de maneira plena e subjetiva.

O brincante é um Deus. Mas, como não é possível ser Deus sem ter fiéis, ele necessita do jogo para retornar à realidade social, e assim brincar-jogar de “deus” dentro do possível e dos limites estabelecidos pelo mundo dos mortais, pois terá que aprender a negociar seus impulsos mais viscerais para poder se relacionar com o outro, para poder extrair do jogo a alegria do lúdico dentro das possibilidades e limitações impostas pela forma de se jogar.

O jogo, diferente da brincadeira, é uma manifestação que possui uma forma passível de ser comunicável aos outros. Daí seu caráter histórico, formador de identidades e identificador de grupos sociais específicos. Já a brincadeira é efêmera demais para constituir identidade e se enraizar como elemento da cultura. Por exemplo, como falar de uma cultura lúdica das brincadeiras com corda, com bastão, com arcos, com bola, sem cair no infinito das possibilidades? O que é possível é falar sobre jogos de pular corda, como o “zerinho”, como a corrida com troca de bastões, como o jogo de arremessar a bola dentro do arco ou dos jogos de queimado e de futebol, dentre outros, pois tais manifestações remetem a certa

ordem, a certa identidade, portanto, pressupõem do jogador um conhecimento e acordo mínimo com as regras do jogo, isto é, com a sua cultura, com a força da tradição e com a inventividade da transformação que tais jogos podem sofrer ao longo dos tempos.

Jogo e brincadeira e sua relação com o acaso

A repetição no jogo é muito diferente de uma mecanização alienante do Sujeito frente à ação e frente a ele mesmo. Ao contrário, na medida em que reconhece o “terreno” no qual está pisando, vibra incessantemente pelas possibilidades novas de extrair desse solo prazer, satisfação, excitação, através da criação, da ousadia, do risco. Assim, um mesmo jogo pode assumir múltiplos sentidos na medida em que quem joga, joga sempre com ou contra alguma coisa que desconhece na totalidade. Daí dificilmente o jogo se tornar algo sem importância para os humanos, já que faz parte da própria vida o diálogo permanente do homem com o inusitado, com o imponderável, com o acaso.

O jogo se torna mais emocionante, envolvente, absorvente quando a relação do jogador com o “outro”, o adversário real ou imaginário, se dá numa relação de equilíbrio de forças. A tensão e a incerteza reinam no mundo do jogo quando as chances de superação são as mesmas da não-superação de um obstáculo, de um ponto, de um número. Assim, em um jogo de bolinhas de gude onde há equilíbrio de forças entre os jogadores que lutam para conquistar a bolinha ou o território, muito provavelmente este se tornará mais tenso e absorvente do que aquele outro jogo onde impera a desigualdade visível e admitida entre os participantes. Em um jogo equilibrado qualquer detalhe, mesmo aquele que independa do jogador diretamente, poderá decidir a própria jogada. Diferente quando existe uma nítida desigualdade de forças, onde os detalhes já não são suficientes para decidir a partida e a previsibilidade do resultado pode tornar o jogo desmotivante.

Em um jogo equilibrado, a tensão e a incerteza se manifestam com toda a força, na medida em que o acaso passa a ser o foco central das atenções dos próprios jogadores. Aquele que

conseguir melhor dialogar com o indeterminado, seja através de gestos, palavras, superstições, da crença profunda na sorte, é que poderá se sair vencedor no jogo, ainda que dificilmente o vencedor reconheça a presença do acaso como um dos fatores que o ajudou em sua empreitada.

Isso não significa dizer que somente nos jogos de superação ou auto-superação é que o acaso encontra-se presente. Em todo jogo o acaso é presença marcante, ora predominando, como nos jogos de azar, ora aparecendo em graus variados, como por exemplo, nos jogos de pular corda, de queimada, de amarelinha, ou no jogo de boneca, que se afirma a partir de um enredo específico e onde, no seu “mais uma vez”, pode ser que tal realidade se modifique por forças do imponderável, de algum elemento surpresa.

Significa dizer, que para que o acaso seja percebido pelo jogador, seja de forma consciente (quando o jogador dá vazão ao seu mundo imaginário místico, acreditando que este possa interferir a seu favor no desenrolar do jogo) ou inconsciente (quando fundamenta seu fazer na crença absoluta de que nada dará errado), o sujeito tem de possuir um certo descentramento

de si para poder estabelecer uma comunicação simbólica com um outro real ou imaginário.

Quando a criança começa a estabelecer uma relação com o mundo mais consciente, menos mecânica, menos automática, acaba por se deparar com sua fragilidade diante de sua atuação no mundo. Começa a perceber sua precariedade enquanto fonte de controle absoluto sobre o mundo, e aí se decepciona diante de sua impotência para lutar contra o *élan* misterioso da vida. Por outro lado, é através desse embate constante entre o controle e o não-controle, a certeza e o acaso, a crença e a realidade, que ela, aos poucos, vai construindo a sua maneira de melhor dialogar com essa realidade.

Daí acreditarmos que enquanto a criança estiver vivendo seu estado pleno de egocentrismo, onde seus movimentos frente ao mundo ainda são destituídos de maior consciência, elaboração reflexiva, pensamento relacional, ela dificilmente estabelecerá uma relação consigo mesma e com a realidade sob a forma de jogo. Antes, é a brincadeira que irá vigorar com toda força e se tornará indispensável em seu mundo para, aos poucos, com a força da cultura e da intervenção

social da família, dos amigos, da escola e dos meios de comunicação, estar preparada para estabelecer uma relação de jogo com a vida, isto é, para aprender a dialogar com o mistério, com o inusitado, com o acaso no seio de sua formação sociocultural.

Brincadeira—lúdico—jogo

Tanto o jogo quanto a brincadeira evocam em sua manifestação a dimensão lúdica do homem. O lúdico não é uma substância, uma “coisa”, antes, é uma disposição do homem de se relacionar com o mundo da maneira mais livre possível. A dimensão lúdica da existência pode se manifestar através da arte, do jogo, da brincadeira, da comédia, enfim, de toda manifestação poética cujo fulcro seja produção imaginária destituída de qualquer finalidade externa a ela mesma, impulsionada pelo desejo de realização.

Não é possível falar sobre jogo ou brincadeira como lúdicas sem cair em uma tautologia. Pois tanto o jogo quanto a brincadeira são, por extensão, um tipo particular de manifestação

destituída de qualquer necessidade externa para sua realização, portanto, comportam a dimensão lúdica. A diferença é que a dimensão lúdica na brincadeira absorve o brincante por inteiro tornando-o incapaz de se relacionar com o “outro” sob a forma de contrato e de negociação. Na brincadeira, a onipotência do prazer pelo prazer tende a imperar. No jogo, a ludicidade oportuniza a alegria e a liberdade do jogador, mas sem prescindir do contrato mínimo com o jogo, isto é, com o autocontrole. Por outro lado, nem todo jogo é capaz de produzir prazer e, mesmo assim, pode ser extremamente absorvente e envolvente para o jogador.

A dimensão lúdica é universal. Não porque seja geneticamente comprovada, mas porque é universalmente visível no plano de todas as sociedades humanas. A pilhéria, o gracejo, a gratuidade, a espontaneidade e a liberdade de expressão dos sentimentos mais lídimos fazem parte sob diversas formas do arcabouço de toda e qualquer sociedade. Não é possível pensar uma sociedade sem a presença de jogos e

brincadeiras, como também sem a presença de regras e sanções.

Nesse sentido, seja como movimento de construção e des-construção da realidade e inerente à lógica misteriosa que rege o mundo, destituído ainda de qualquer julgamento moral e interesse material, provocador da evasão de uma realidade ameaçadora e entediante ou ainda como dimensão conciliadora entre o sensível e o inteligível, a dimensão lúdica manifestada na brincadeira e no jogo é um componente indissociável e necessário à vida humana. Necessidade que aponta para a liberdade, para a gratuidade e para a experiência estética.

No estado de brincadeira o brincante vivencia o estado de profunda meditação. É um mergulho interno daquele que brinca com ele mesmo. O movimento é cíclico, fechado, em torno do mundo do brincante. O acaso não se interpõe, porque aquele que brinca não reconhece em sua manifestação uma relação com o mundo da vida misteriosa e simbólica, ele se relaciona apenas com seu mundo pessoal, de forma visceral. A brincadeira não possui forma

passível de ser apreendida e comunicável ao outro, pois quando começa a se tornar inteligível para o outro ela se modifica. Por isso uma das dificuldades no âmbito das pesquisas empíricas é qualificar onde começa e onde termina a brincadeira, ou mesmo onde termina a brincadeira e começa o jogo e vice-versa. A brincadeira é um grito no e sobre um mundo muito particular daquele que brinca. Ela aciona a dimensão lúdica da existência e a torna autopossesível e indivisível. É o momento mágico da liberdade particular e egocêntrica se manifestar.

No jogo, ao contrário da brincadeira, o prazer e a gratuidade ganham forma sendo passível de partilhar este movimento e absorvendo o “outro”. É visível para quem está à distância, porque possui um enredo inteligível e palpável de compreensão mínima, pois se repete mantendo alguns padrões que garante uma inteligibilidade em função da ação de quem jogam.

No mundo do jogo, a dimensão lúdica da existência também aparece com toda a força, mas o ato de jogar não se reduz à

potencialização do prazer, da gratuidade e da liberdade plena. Prazer, gratuidade e liberdade são elementos constitutivos do jogo, mas emergem de um compromisso mínimo do jogador com o próprio jogo, isto é, com sua forma, com sua identidade, pois jogar é se relacionar com o “outro”, esteja este outro presente (jogos coletivos) ou sozinho jogo solitário.

Assim, o jogo conjuga ao mesmo tempo prazer e desprazer, liberdade e necessidade, espontaneidade e disciplina em um movimento espiralado, que se constrói permanentemente no plano da cultura e das microinterações entre os indivíduos. Daí sua identidade de pertencimento a este ou àquele grupo social em específico e, recorrentemente, em algumas investigações, ser objeto de estudo da Sociologia, da Linguística, da História, da Antropologia, etc.

Na medida em que o jogo enreda uma lógica própria, sempre guardando as devidas proporções frente à idéia de autonomia social, pois, como já dissemos anteriormente, aquele que joga não é um ET, mas antes um sujeito

socialmente inscrito no seio de sua cultura, a presença do acaso se torna incontestável. Daí não ser incomum, em muitos jogos tradicionais, observarmos toda uma ritualística que antecede o jogo ou algumas jogadas (se benzer, evocar palavras “mágicas”, realizar movimentos eivados de superstições), bem como a verbalização consciente e recorrente da presença dos termos “sorte” e “azar”, ou, ainda, a construção imaginária de lógicas do como jogarem, levando em conta táticas e técnicas que se apresentam para o jogador como “impossíveis” de serem superadas. Já na brincadeira, tal relação não ocorre, pois não há nada de minimamente previsto, pois a brincadeira é o próprio ato de brincar. Diante do exposto, penso que têm alguns elementos que julgo importante para se pensar alguns pontos de aproximação e de afastamentos entre jogo e brincadeira, com intuito de reforçar a hipótese de que a brincadeira está contida no jogo, mas não é jogo. A gratuidade e a emoção plena é a expressão da brincadeira. Por isso é que quando brincamos não admitimos qualquer

momento de decréscimo de satisfação ou prazer, simplesmente mudamos rapidamente o movimento iniciado para um outro que necessariamente contemple na totalidade estes aspectos. Diferente acontece no estado de jogo, que, muitas das vezes, para conseguirmos extrair dele prazer e emoção temos que refazer um determinado caminho, vivenciar situações inusitadas e desconfortáveis até atingirmos o clímax, o prazer conquistado.

Referências

BARREAU, Michel et al., 1993. *O acaso hoje*. Rio de Janeiro: Gryphus.

CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain, 1994. *Dicionário de Símbolos*. 8^a edição. Rio de Janeiro: José Olympio.

DOSTOIÉVSKY, Feodor Mikhail, 1952. *Um jogador*. 3^a edição. Rio de Janeiro: José Olympio.

DURAND, Gilbert, 1988. *A imaginação simbólica*. São Paulo: Cultrix.

HUIZINGA, Johan, 1980. *Homo ludens*. São Paulo: Perspectiva.

KISCHIMOTO, Tizuko Morchida, 1999. *Jogo, brinquedo, brincadeira e a educação*. 3^a edição. São Paulo: Cortez.

LHÔTHE, Jean-Marie, 1991. *Histoire des jeux de société*. Paris: Flammarion.

WEBER, Max, 1969. *Economia y sociedad – esbozo de Sociologia comprensiva*. México: Fundo de Cultura.

LEÃO, Emanuel Carneiro (Org.), 1991. *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Petrópolis: Vozes.

LEVY, Nelson, 1989. *Desejo... O lugar da liberdade*. Dissertação. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MARX, Karl, 1974. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).

PASSOS, Joyce Gumiel, 1980. *A importância do fundamento lúdico na estética de Oswald de Andrade*. Dissertação. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.

PIAGET, Jean, 1977. *Psicologia da Inteligência*. Rio de Janeiro: Zahar Editor.

RETONDAR, Jeferson José Moebus, 2007. *Teoria do Jogo: A dimensão lúdica da existência humana*. Petrópolis: Vozes.

SCHILLER, Friedrich, 1990. *A educação estética do homem*. São Paulo: Iluminuras.

_____, 1991. *Poesia ingênua e sentimental*. São Paulo: Iluminuras.

Por isso corro demais...

Notas etnográficas de uma corredora iniciante

Lucia Mury Scalco

Resumo: Este artigo aborda o tema das corridas de rua a partir do universo feminino, procurando realizar uma análise dos significados referentes à prática desta modalidade esportiva. Através do relato de minha experiência pessoal com a prática da corrida, e tendo como referência as teorias antropológicas urbanas - especialmente as que abordam o esporte, os ritos contemporâneos e a construção do *self* na modernidade - descrevo o modo pelo qual fui paulatinamente me construindo como corredora, bem como a minha participação na 84ª Corrida São Silvestre - a corrida mais popular do Brasil. Por fim, através deste mergulho etnográfico, reflito sobre os limites, as possibilidades e os riscos existentes para o ofício da antropologia quando a fórmula tradicional do método etnográfico – observação participante – passa a ser uma participação observante (Wacquant, 2002). **Palavras chave:** etnografia, rituais, antropologia do esporte, corrida de rua

Abstract: This article deals with the theme of street running under the female universe's point of view. I observe the meanings of this modality of sportive practice. The main empirical support is my own personal experience with running. In the scope of anthropological theory, I drive my attention to urban studies on sports, contemporary rites and the self building in the modernity. With these bases, I show the mode which I was constructing myself as a runner, and thus I describe the highlight event in this path: a participation in the 84th São Silvestre Race - the most popular Brazilian race. Finally, through this ethnographic immersion, I discuss the limits, the possibilities and the risks to anthropological metier, when the traditional formula of ethnographic method – participant observation – is inverted into an observant participation (Wacquant, 2002). **Keywords:** ethnography, rituals, sports anthropology, street racing

1 Introdução: A vida corrida

Em princípio, qualquer um de nós pode se tornar um atleta quando o esporte é a *corrida de rua*. As exigências, de modo geral, são poucas: um bom estado de saúde, um par de tênis e disposição. Tais facilidades ilustram a tentativa de uma primeira explicação acerca de um fenômeno que cresce a cada dia: os *corredores de rua*. De toda forma, encontrar pessoas pelas ruas e parques nos centros urbanos (até mesmo no frio ou na chuva) tornou-se, atualmente, um fato comum. Instigante e relativamente *novo*, tal fato aponta para algumas questões: Por que toda essa gente corre? Quais as suas motivações para realizar essa prática? Pode esse fenômeno ser explicado apenas pelo discurso da medicina? Qual a *verdade* a respeito da produção de adrenalina? Quais as questões culturais, biológicas ou de gênero que emergem a partir desse esporte? O que são as *corridas de rua*? Onde acontecem esses eventos? Quem participa? Como?

Em praticamente todas as grandes cidades do mundo há *corridas e maratonas*. No Brasil, em 2008 foram contabilizadas mais de 600 (seiscentas) *corridas de rua*, realizadas nas mais diversas

idades do país, impactando e movimentando positivamente a economia local. E entre atletas profissionais, amadores e os de *final de semana*, a estimativa é que já existam mais de 4 milhões de corredores²⁶. Esse fenômeno já foi captado pelas grandes marcas esportivas que, a cada dia, investem mais em variadas ações de marketing para atrair público, o que cria um importante aparato mercadológico.

Naturalmente não existe uma causa única capaz de explicar o porquê dessa prática; cada campo do conhecimento enfatiza determinado aspecto. Mesmo correndo o risco de cair numa visão reducionista, elenco a seguir algumas teorias explicativas. A Biologia, por exemplo, responde a essa pergunta ancorada na teoria da evolução de Darwin, a qual prioriza a seleção natural e a nossa herança genética ancestral. Conforme esses teóricos, a corrida foi uma

²⁶ Fonte CORPORE (Corredores Paulistas Reunidos), uma entidade sem fins lucrativos, fundada em 1982, que envolve o maior Clube de Corredores da América Latina e promove Corridos de Rua. www.corpore.com.br Acesso em: 10/02/2009.

prática fundamental para a sobrevivência humana, visto que há 6 milhões de anos (época em que os primeiros hominídeos surgiram no continente africano) os homens viviam em bandos e literalmente *corriam* para caçar ou para não serem caçados. E essa habilidade ainda está inscrita no nosso código genético; o *discurso* é que nascemos feitos para correr! (Heinrich, 2002).

O campo da medicina explica a corrida pelos *benefícios* advindos dessa prática esportiva²⁷, que pode ser reproduzido pela máxima: *Esporte é saúde*. Assim, correr melhora a respiração, fortalece o coração, tonifica os músculos e evita a perda óssea. Além disso, a corrida faz com que o cérebro produza e libere uma série de substâncias, entre elas a endorfina, as quais são responsáveis pela sensação de bem-estar e prazer. Uma vez que o corpo se acostuma a receber o estímulo que provoca boas sensações, fica estabelecida uma espécie de dependência, ou seja, o organismo sente falta

²⁷ Fonte: Site oficial Dráuzio Varella <http://drauziovarella.ig.com.br/entrevistas/bdexercicios6.asp>. Acesso em: 04/03/2008

dessas substâncias liberadas pelo exercício. Nessa perspectiva, o que o senso comum chama de *vício da corrida* é então essa reação química que se estabelece durante a prática da atividade esportiva.

Já a psicologia acentua os importantes benefícios comportamentais advindos da prática, tais como o aumento da autoconfiança, o controle emocional, o bem-estar, a redução do estresse, aumento da concentração etc. Além disso, quando uma pessoa *corre*, geralmente o faz com planejamento, embora muitas vezes com caráter lúdico, é possível estabelecer uma meta e isso traz motivação.

Enfim, entre inúmeras possibilidades de recorte e de explicação desse fenômeno existe a perspectiva antropológica que também oferece uma modalidade de discurso sobre essa prática. O estudo que apresento a seguir está baseado na teoria antropológica e tem como objetivo problematizar a corrida de rua a partir do universo feminino, procurando realizar uma análise dos significados referentes à prática da corrida de rua para as mulheres, em seu contexto

histórico e social. Para tanto, tendo como exemplo o estudo de Wacquant (2002) – autor que realiza um mergulho etnográfico no mundo do Boxe – foi importante enfrentar o desafio de correr, treinar e participar de corridas de rua. Assim, consegui inserir-me em um universo totalmente novo para, a partir de um olhar antropológico, poder problematizar a questão.

Destaco, porém, que diferentemente de outras disciplinas que trabalham diretamente com o esporte e que possuem um envolvimento e/ou comprometimento com a *performance* dos atletas (medicina, educação física, marketing esportivo, etc.), como bem ressalta Damo et al (2008), a antropologia atua de forma indireta, caracterizando-se sobretudo pela análise e interpretação do fenômeno. Para a antropologia, o esporte é um fenômeno sociocultural e sua história revela como a prática esportiva sofre inúmeras transformações, derivadas do processo civilizatório da sociedade.

Início através do relato de minha experiência com a prática da corrida, no qual é possível detalhar de que forma foi feita a escolha

do tema, o modo pelo qual fui paulatinamente me construindo como corredora, bem como facilidades/dificuldades e riscos existentes para o ofício da antropologia quando a fórmula tradicional do método etnográfico – a *observação participante* – passa a ser uma *participação observante* (Wacquant, 2002). Termino esse item contextualizando a 84^a corrida de São Silvestre, principal corrida de rua brasileira, da qual participei.

Na segunda parte, faço uma rápida introdução sobre as *corridas de rua*, o ato de correr, sua evolução para o esporte de massa e a gradual inserção das mulheres nessa prática. Destaca-se, ainda, a criação de um sofisticado mercado consumidor em torno desse esporte, que se complexifica a partir da sua difusão no mundo globalizado. Concluindo, amparada nas teorias antropológicas urbanas, especialmente as que abordam o esporte, os ritos contemporâneos e a construção do *self* na modernidade, (através dos seus instrumentais conceituais: sociabilidade, interação, prestígio, e *performance*) problematizo a prática feminina da *corrida de rua*. Isso posto,

convido o leitor a uma “corrida” pelo fascinante tema.

2. O aprendizado da corredora/antropóloga

Em virtude do pouco tempo disponível, com o ingresso no Mestrado, parei de praticar esportes. No entanto, para não ter uma vida completamente sedentária comecei a freqüentar com regularidade uma pista de corrida, denominada CETE (Centro Estadual de Treinamento Esportivo)²⁸. Esse local oferece à comunidade várias oportunidades para formação esportiva, como aulas de ginástica, vôlei e futebol, etc, além de disponibilizar uma pista atlética para caminhada e corridas. Atualmente, aproximadamente 2 mil pessoas²⁹ diariamente se

²⁸ Fonte: www.fundergs.rs.gov.br .Acesso em: 20/02/2009

²⁹ Pode-se concluir, baseado em inúmeras pesquisas sobre segurança pública e mudança de hábito dos brasileiros, que a grande maioria do público que se exercita no CETE (em lugar de parques), o fazem por questão de segurança, pois o local é cercado, tem

exercitam na pista (correndo ou caminhando), incluindo atletas (profissionais e amadores) e o público em geral. Importante ressaltar aqui o local como um espaço democrático de sociabilidade e de convivência, porém não livre de tensões.

Muitas vezes, os interesses tão díspares entre o profissional e o amador esbarravam-se na *pista*. Ou seja, apesar de existir uma norma exposta em uma placa no portão central, definindo e dividindo os espaços de treinamento (raias 1 e 2 reservada para velocidade, 3 e 4 trote, 5 e 6 caminhada mais rápida, etc.) não raro presenciei conflitos nos quais algum desavisado atrapalhava o treino dos atletas em função de estar caminhando descansadamente onde não devia, estar calçando algum sapato inadequado na pista ou, até mesmo, acompanhado de crianças pequenas que não respeitavam os espaços demarcados. Enfim inúmeros foram os desabafos de atletas em

estacionamento gratuito, iluminação à noite e guardas que monitoram o local. Ver em:

<http://www.ibope.com.br/calandraWeb/servlet/CalandraRedirect?temp=5&proj=PortallBOPE&pub=T&db=caldb&comp=Not%EDcias&docid=A616D2C73C2149D183257420005A47AD> Acesso em: 01/03/2009

relação ao grande número de usuários caminhando na pista: *por que essa gente toda não vai caminhar nos parques? Aqui deveria ser só para quem quer treinar e correr....* Contudo, nas oportunidades em que frequentei a pista para caminhar, também escutei reclamações em relação aos corredores: *esse pessoal se acha. Querem a pista só para eles. Só porque correm, pensam que têm mais direito que a gente.*

A prática da corrida nunca me atraiu. Fazia parte do grupo de pessoas que não encontravam qualquer sentido em gastar tanta energia sem um benefício claro, como fazer um gol, marcar um ponto, realizar um saque. Todavia, a convivência de perto com os corredores (vendo-os treinar ao meu lado), a curiosidade e o excesso de peso fez-me mudar de idéia e resolvi experimentar.

As primeiras tentativas foram solitárias, pensei que iria conseguir correr perseguindo os *famosos* 5 minutos correndo, os outros 5 caminhando, com aumento progressivo do tempo. Acontece que eu não conseguia progressos e estava, ao contrário, ficando cada dia mais frustrada por simplesmente não evoluir.

Observando os outros corredores, notei que a grande maioria contava com um técnico, um especialista que orientava os treinos. Fui conversar, por acaso, com um desses profissionais que ficam *na pista* e expliquei meu objetivo. Fui bem clara: *detesto correr, mas quero conseguir correr*. Sem muito espanto, Marcelo, que é professor de educação física e preparador físico de uma importante equipe de triatlo³⁰, afirmou-me categórico; *qualquer um pode correr, obviamente se não possuir alguma restrição médica. Aposto que consegues!*

Expliquei que aceitava o desafio e que minhas intenções eram: melhorar o meu condicionamento físico, conseguir correr *por prazer* e, claro, emagrecer um pouco. Comecei realmente bem devagar, alternando também corridas e caminhadas, com a diferença que nesse momento havia um objetivo traçado, além do apoio de um profissional experiente e especializado.

Nessa ótica, em pouco tempo a corrida já estava fazendo parte da minha vida. O tênis, boné,

³⁰ Esporte que envolve três modalidades esportivas em suas competições: natação, corrida e ciclismo.

filtro solar, o mp3 passaram a fazer parte da minha rotina. A metodologia desenvolve-se com a montagem de planilha³¹ de treinamento individualizada, que busca o objetivo específico de cada praticante, tendo pelo menos um encontro presencial por semana, ao passo que os outros treinos podem ser realizados utilizando o programa estipulado. As planilhas são normalmente enviadas via e-mail.

Aos poucos, fui percebendo as muitas nuances existentes na prática da corrida e, mesmo no início dos meus treinamentos, já existia uma curiosidade como profissional de todo aquele universo. Por exemplo, é bem forte a ligação existente entre os atletas e os seus técnicos e/ou preparadores, o que torna uma peça fundamental para o entendimento do esporte.

Também fui conhecendo outros corredores e corredoras, interessando-me mais pela prática e, depois de algum tempo, surgiu a sensação de que havia adquirido um novo *status*. A partir de então, já não integrava apenas a turma dos *caminhantes*,

³¹ Em anexo, uma planilha do meu treinamento para ilustrar o nível de sofisticação e personalismo do trabalho.

eu agora fazia (ou tentava fazer) parte da turma dos *corredores*. Então, descobri *o mundo da corrida*. A cada dia, ficava mais impressionada com os relatos e o nível de envolvimento, dedicação e sacrifício que muitos realizavam para conseguir correr. Essa prática esportiva tinha e tem uma centralidade quase religiosa para alguns desses atletas, os quais dão sentido às suas vidas, guiando seus hábitos, o seu consumo, a sua alimentação, seus horários de lazer e, até mesmo, as viagens, como ilustrarei com algumas passagens etnográficas ao longo do artigo.

Quando surgiu a oportunidade de escrever uma monografia para a disciplina de Doutorado, abarcando um tema diferente das nossas especialidades, achei um privilégio misturar a minha prática privada com a prática profissional. Meu projeto inicial consistia em uma reflexão sobre o fenômeno das corridas, mais especificamente em relação às *corridas de rua*. Para tanto, decidi participar da mais importante, tradicional e, quiçá, mítica corrida do Brasil: a prova de São Silvestre, que acontece sempre no dia 31 de dezembro de cada ano em São Paulo. Os *nativos*, os praticantes do esporte, consideram-na

como uma obrigação. *Pelo menos uma vez na vida, o corredor tem que participar.* É, assim, algo muito próximo de um rito de passagem ou, como irei refletir a seguir, como a obrigação de ir a Meca pelo menos uma vez na vida na religião mulçumana.

Nessa ordem, fui conversar com o meu técnico sobre a idéia da pesquisa e perguntar a respeito de minhas reais possibilidades de conseguir correr tal prova, a qual possui a fama de ser muito difícil. Teríamos apenas 4 meses de preparação. Obviamente eu não teria nenhuma obrigação com tempo e *performance*, entretanto estava decidida a correr todo o trajeto, e foi essa meta que persegui durante todo o tempo de treinamento. Ou seja, o meu objetivo inicial, que era só a forma física, sem nenhuma pretensão de competir, foi completamente alterado. Tudo mudou depois que esse novo desafio foi acordado, uma vez que foi preciso dedicar muito mais seriedade aos treinos, que ficaram obviamente muito mais fortes e com mais velocidade. A minha rotina transformou-se em acordar cedo (*não pode chover!* Expressão recorrente ouvida por quem pratica esse esporte), sendo que segundas,

quartas, sextas e sábados, treinava por cerca de 1 hora. Resolvi finalmente procurar um cardiologista e uma nutricionista. Precisei, além disso, para conseguir correr, praticar musculação – para o reforço dos músculos e prevenção de lesões – e alongamento (relaxamento e alívio para as dores nas costas advindas da intensificação dos treinos no asfalto).

Calculo ter feito cerca de 80 horas e mais de 650 km *corridos* nesses quatro meses de preparação para a corrida. A seguir, reproduzo alguns trechos do meu diário de campo a fim de exemplificar resumidamente como foram as rotinas dos treinos:

23/08 Sábado , 8h30min. Frio e vento, fui correr no Beira Rio (local em Porto Alegre, na beira do Rio Guaíba). Teste. Corri durante 45 min. E para a minha surpresa, encontrei muitos corredores, sozinhos ou em pares, eles venciam o frio e o vento numa atitude bem naturalizada. Parecia que só eu estava sentindo todo aquele desconforto... mas, conforme a fala do meu técnico: Faz parte. Daqui a pouco tu te acostuma...

27/08 quarta feira, 7h30min. da manhã. Corri sozinha. Acho que se quiser companhia tenho que chegar às 6 horas, pois é este o horário preferido ou

possível de alguns corredores que pegam às 8... ou seja, que trabalham às 8 horas. Treinei bem forte. Tô toda dolorida, tô começando a duvidar que vou conseguir. Um desafio; tomara que os joelhos agüentem... o meu treinador quer que eu aumente a frequência e corra 4 vezes por semana (socorro). Já me mandou uma planilha, com os novos treinos e objetivos.

30/08 - sábado. Chuva, chuva e chuva. Corri na esteira, não é mais a mesma coisa...

06/10, sábado, 7h30min. da manhã. Chuva. Corri assim mesmo. Reza a lenda entre os corredores que: se correres com chuva, bom, daí já podes se juntar ao time, já estás viciada... Estou tentando retomar os treinos pois estive viajando.

10.09 quarta feira, treino forte. Corri 17 voltas e caminhei 2. O Marcelo gostou. Já estou bem enturmada e feliz com a nova turma. Todos são muito divertidos e alegres. Já me sinto em condição de fazer entrevistas.

19.10 segunda feira. Meu Deus, fiquei 11 dias sem correr. Parece uma heresia. Não deu para correr na viagem. To atrás do tempo perdido. O Marcelo, de novo, pediu mais empenho nos meus treinos. Eu estou super relapsa, to correndo 3 vezes e precisa ser no mínimo 4 vezes "É pouco, tu tem que te puxar... falta pouco. Ta sendo difícil, ter tanta dificuldade... todo mundo corre mais rápido que eu, que saco. Vamos tentar de novo amanhã...

20/10 Compareci. Já tinha corrido, ontem, mas fui. Mais 1 hora de treino. “Pra soltar..” eles dizem. O que exatamente eu não sei, mas bem obediente fui, pois conforme o meu técnico é preciso pra tu não fazer feio na prova. Isso quer dizer fazer um bom tempo, porém no meu caso isso significa conseguir terminar a prova. Corri fora da pista, mais ou menos 6 km . Adorei. Sem pressão e sem o maldito cronômetro. Depois fiquei conversando com o pessoal. Muito legal todos eles. Rimos e nos divertimos muito. Uma corredora vai fazer aniversário no próximo sábado. Todos vão levar coisas e comemorar na pista. Me senti convidada e pretendo comparecer. Vou levar alguma coisa também... Mas vou ter que acordar cedo sábado também... Eles realmente não se importam em acordar cedo, nem final de semana...

Nunca havia participado de nenhuma corrida e, antes de correr na São Silvestre, surgiu a oportunidade de participar de uma corrida em Brasília, com percurso de 10 km – a prova da Caixa Econômica Federal. Tenho uma amiga que corre regularmente em Brasília, em uma equipe de corredores. Acompanhei vários treinos, nos quais tive a oportunidade de conversar com várias mulheres corredoras, o que me oportunizou um aprofundamento no entendimento do tema. Participei da prova, inclusive com a camiseta da equipe. Completei a prova em 1 hora e 7 min., o

que foi considerado um bom tempo. Tive a sorte de ter companhia de um velho e experiente amigo, que já correu 8 maratonas e fez a gentileza de correr ao meu lado, apoiando-me. Correu como *pipoca* (termo emprestado da festa popular da *micareta*)³² que designa quem participa, mas não tem inscrição. No seu linguajar, designou-se *coelho*, ou seja, guia, o que confesso, muito me ajudou, já que seguir os seus conselhos (respira, diminui o ritmo, bebe água, falta pouco, etc.), foi crucial para o meu *debut* como corredora.

Vivi um momento subliminar de euforia quando finalmente cruzei a linha de chegada. Entreguei meu chip e recebi os cumprimentos, água e medalha. Nesse momento, incorporei o *papel de corredora* e finalmente consegui entender um pouco sobre a *grande emoção* que representa para um atleta tal feito. Uma corredora que eu entrevistara no dia anterior veio me abraçar e concluiu; *Olha, não adianta a gente ficar*

³² Ficar na *pipoca* é um termo conhecido popularmente pelos frequentadores das micaretas (carnavais fora de época) que significa ficar fora dos blocos, cordões e trios elétricos.

te explicando o sentido de participar de uma corrida, tem que correr para sentir.....

2.1 O mana³³ da São Silvestre

A corrida de São Silvestre é a mais famosa e esperada do Brasil, fazendo parte do calendário da Associação Internacional das Federações de Atletismo (IAAF). Comporta as mais variadas expectativas dos corredores: vencer e quebrar recordes (os chamados atletas de alto rendimento); melhorar o seu tempo (os atletas amadores) ou simplesmente completar o percurso.

Conhecida como a mais antiga corrida, a São Silvestre acontece, sem exceção, todos os dias 31 de dezembro desde 1924, cujo fundador foi o jornalista Cásper Líbero. A primeira edição da corrida foi noturna e contou, na época, com apenas 48 atletas masculinos³⁴. O nome da corrida

³³ Força transcendente e espiritual com caráter sagrado (Riviere, 1997).

³⁴ Só em 1975 é que as mulheres começaram a participar. Ainda hoje é reduzido o número de corredoras nesta prova. Na última edição (2008), as mulheres eram somente 16% dos inscritos

simboliza uma homenagem ao Santo do dia (São Silvestre), Papa que governou a Igreja durante o Império Romano, sendo responsável pela passagem do cristianismo como religião oficial do Estado. É considerado o santo da renovação³⁵.

Toda essa tradição faz com que a tal prova tenha um *glamour* e um sentido especial, atraindo uma multidão de corredores, entre atletas profissionais e amadores.

Não é um percurso fácil. Da largada no Museu de Arte de São Paulo (Masp), até a chegada no prédio da Fundação Cásper Líbero, ambos na Avenida Paulista, percorre-se 15 km de subidas e descidas, onde a cidade vai se revelando por distintas *paisagens*, ora por ruas arborizadas, ora por avenidas e viadutos feitos para carros, ora por prédios e locais históricos de São Paulo.

O treino e preparação duraram mais de quatro meses, cujo objetivo era conseguir correr essa prova. Além disso, procurei todas as informações possíveis a respeito do evento, da

³⁵ Fonte: Fundação Cásper Líbero
<http://www.saosilvestre.com.br/2008/historia/santo.php>.
Acesso em 12/02/2009

prática da corrida. Para tanto, li várias reportagens em revistas especializadas com depoimentos descritivos acerca da prova, com conselhos e dicas de especialistas sobre como ter uma boa *performance*, os problemas da largada, enfim, preparei-me para essa corrida. Todavia, confesso que todas essas leituras teóricas não foram suficientes para explicar o que presenciei ao chegar à Avenida Paulista: milhares de pessoas, horas antes da virada do ano, dispostas a, como eu, correr 15 km.

Decididamente é uma *festa* para quem corre e para quem assiste. Durante todo o percurso, centenas de anônimos incentivam e aplaudem outros anônimos. O público envolve-se e se solidariza com o esforço dos atletas. Na chegada, a torcida aplaude cada um, não importando a classificação (primeiro ou último lugar). Histórias interessantes não faltam e muito menos heróis, visto que todos se sentem assim ao cruzar a linha de chegada.

Nessa perspectiva, tive a sensação de que existem diversas São Silvestres. Há a corrida que *passa na TV*, e atrai a atenção da mídia e, em especial a da Rede Globo. Essa emissora transmite

o evento ao vivo para todo o Brasil e obviamente prioriza o esporte, o desempenho dos atletas, etc; por outro lado, existe a outra corrida popular, dos anônimos, das pessoas que correm e fazem a sua própria festa naquele momento liminar. A seguir, resumidamente conto como foi a *minha* São Silvestre:

Para minha sorte, o céu estava encoberto e a temperatura era de 27°C. Cheguei à Avenida Paulista uma hora antes. Estava nervosa e ansiosa, pensando nas minhas expectativas, nas dos amigos e familiares a respeito da minha participação na prova. Não tinha certeza se iria conseguir correr toda a corrida, estava também com medo do final, da famosa subida da Av. Brigadeiro. Além disso, estava me sentindo desconfortável na posição ambígua de corredora/pesquisadora. Por um lado, não queria perder a oportunidade de conversar com as milhares de mulheres à minha volta; por outro, eu precisa focar-me e concentrar-me na corrida. Decidi relaxar, já que não estava conseguindo me distanciar, e assim aproveitar o momento para simplesmente ser mais uma na multidão... e depois literalmente correr! Posicionei-me erradamente à espera da largada, mas fui aconselhada por um experiente corredor, que já havia corrido 15 vezes a prova, a procurar outro lugar para a largada. Ele relatou-me que já havia presenciado muitos tombos e empurrões no momento da largada e resolvei seguir o conselho, o que foi uma sorte, pois após muito caminhar, posicionei-me onde as pessoas não queriam ganhar a corrida, mas simplesmente

desfrutá-la. De repente, um foguete explodiu. Todos gritaram. Finalmente, a largada. A multidão começou a se mover. Só pisei no tapete e cruzei a largada aproximadamente 20 minutos depois da largada. Acionei o relógio e comecei a correr. Realmente é preciso ficar atenta para não ser atropelada, principalmente pelas pessoas que estão correndo com cartazes e faixas. Outro problema era que, sempre que alguma câmera de TV ou fotógrafo se aproximava, havia aglomeração. A corrida foi muito divertida. A São Silvestre é um palco, onde muitos aproveitam o evento para se manifestar, homenagear ou protestar sobre os mais diversos temas, desde a causa dos palestinos, de grupos de apoio a diabetes, de doação de sangue, bem como a corrida é utilizada por políticos e partidos para realizar propaganda política. Não faltam também personagens humorísticos que fazem o maior sucesso. Por exemplo, eu corri do lado de um sócio do Barack Obama, detalhe, trajando terno e gravata (não sei se conseguiu completar a prova, mas corri uns 3 km perto dele), também havia outro rapaz vestido de Batman, com uma longa capa preta, uma noiva (que é tradição da prova, há vários anos participa assim), e fica gritando: estou correndo atrás de um noivo, me ajudem a pegá-lo... outro corredor estava fantasiado de táxi, que numa atitude irônica oferecia seus serviços aos corredores com aspecto de cansados... havia também um índio de Alagoas, pintado para guerra. Que festa é a prova. Por todo o trajeto, tem gente torcendo e apoiando. Corri com o boné do Internacional (meu time de futebol) e inúmeras vezes ouvi gritarem palavras de apoio como: dá-lhe Inter, ou força gaúcha, o que me motivou e me emocionou ainda mais. Estava muito feliz em perceber que todo o meu treinamento estava dando

resultado; eu estava conseguindo correr e, mais do que isso, estava me divertindo... Contudo, chegou a temida subida. Faltavam só 2 km para a chegada e comecei a ficar bem cansada. O corpo já estava dando sinais de que não podia continuar, mas a cabeça me empurrava para continuar. Fiz amizade com uma paulista, de 35 anos, que também estava correndo pela primeira vez. Fizemos quase todo o trajeto juntas e ela me ofereceu um energético, para tomar junto com a água. Não sei bem o que aconteceu, mas comecei a passar mal e por alguns (poucos) minutos tive que caminhar para não ter que abandonar a prova. Mas logo o enjoo passou, engatei uma “primeira” e evitando ficar olhando aquela subida desafiadora, pensava na chegada e mentalizava o final da corrida. A felicidade de chegar à Avenida Paulista é enorme: avistar o pórtico e cruzar a linha de chegada! Consegui completar a prova em 1 hora e 55 minutos, obtendo a classificação de número 2063. (Fiquei na média, pois 50% dos participantes completam a prova entre 1h30min. e 2h). “De alma lavada”, entreguei meu chip, recebi a minha medalha e muito emocionada ganhei novamente as ruas. Misturei-me às milhares de pessoas, procurando minha família, que me aguardava, porém dessa vez deixando escorrer as muitas lágrimas contidas e pensando no próximo desafio que me esperava: ter que passar para o papel toda a maravilhosa experiência.

2.2 *Os quenianos e o debate entre natureza / cultura*

É impossível falar em *corrida de rua* no mundo, atualmente, sem mencionar o domínio africano. Desde 1987, data da primeira maratona

ganha em Nova York, o Quênia já ganhou mais 74 títulos no circuito das principais provas de 42,195 km. Só na última temporada de 2008 no Brasil, eles venceram quatro das principais provas, inclusive com a vitória na 84ª corrida de São Silvestre, o Quênia volta a ficar à frente do Brasil em número de conquistas na prova. Tais fatos têm causado muita discussão e existe a disposição da Confederação Brasileira de Atletismo (CBAT) em até limitar a participação dos atletas africanos nas provas de rua do Brasil. O Quênia é considerado o país das corridas de médias e longas distâncias. E o mais interessante é que 80% dos seus atletas de elite são membros da tribo Kalenjins³⁶, uma das 42 tribos do país. Essa tribo originou-se no Sudão, mas seus membros estão espalhados entre a Tanzânia e Uganda, países sem tradição nesse esporte.

Toda essa supremacia dos africanos nos faz refletir acerca das questões da biologia e da

³⁶ P. Cheruiyot, quatro vezes vencedor da Maratona de Boston, B. Lagat, campeão mundial dos 1.500 m e dos 5.000 m, e P. Tergat, o primeiro corredor a cumprir os 42,195 km em menos de 125 minutos. Fonte: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/esporte/ult92u406764.shtml>. Acesso em 12/02/2009

genética, que estão inseridas dentro de um debate maior, representado pelo binômio *natureza x cultura*. Como lembra Feathstone (1994), a própria Ciência Social enfrenta dificuldade em superar tal dicotomia que insiste em separar o corpo da cultura. Nas palavras do autor:

Ainda que frequentemente se aceite a divisão do trabalho acadêmico, legado do dualismo cartesiano – separação corpo/mente que tem sido uma grande influência no Ocidente – coloca o corpo nos limites da biologia, deixando para a sociologia a análise das estruturas social dos atores ou agentes que parecem existir fora das exigências do tempo de vida do corpo. Portanto, pode-se argumentar que a sociologia tem negligenciado o lugar do corpo na vida social e, em particular, o corpo vivo. Ao mesmo tempo temos que estar conscientes do fato de que os corpos não operam no mundo social como coisas “em si mesmas”, ao contrário, sua capacidade de operar é medida pela cultura. Com efeito, a cultura é escrita sobre corpos e nós precisamos examinar os modos particulares de como isso acontece em diferentes sociedades. (Feathstone, 1994, p. 19)

No caso dos quenianos, o senso comum reduz a causa do seu sucesso a características físicas espetaculares que eles possuem, valendo-se da idéia do dom, *de quem é bom já nasce feito*, designando uma característica

herdada, a qual não pode ser adquirida; um biótipo magro, ossatura fina, pernas longas e troncos pequenos são considerados ideais para as corridas de longa distância. No entanto, esse argumento não se sustenta porque existem países na África com as características físicas muito semelhantes, porém sem nenhuma tradição nas provas de corrida. O diferencial apontado pelo técnico do Quênia³⁷ para explicar o sucesso do país no mundo das corridas aproxima-se mais da noção antropológica, já que relaciona o sucesso com as crianças e ao sistema educacional local: muitas crianças vivem em áreas rurais isoladas e afastadas e precisam, desde pequenas, percorrer longas distâncias de suas casas até os colégios, crescem treinando, mesmo sem saber. Ou seja, a cultura sendo transmitida e adquirida como parte do crescimento e desenvolvimento do ser humano.

³⁷ Fonte: Reportagem Folha de São Paulo: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/esporte/ult92u406764.shtml>. Acesso em: 15/02/2009

3. A corrida de rua

Para que correr? A resposta talvez seja: porque correr oferece benefícios que vão além do exercício físico. Ao correr, é possível desfrutar da paisagem, do sol, da natureza, proporcionando um bem-estar tanto para o corpo quanto para a mente. Assim, dentre os hábitos de lazer do homem urbano, cresce cada vez mais a prática da chamada *corrida de rua*, já sendo reconhecida a expansão dessa modalidade esportiva.

A Federação Internacional das Associações de Atletismo (IAAF) define as *Corridas de Rua* como provas de pedestreanismo, disputadas em circuitos de rua (ruas, avenidas, estradas) com distâncias oficiais variando de 5 a 100 km. Esse esporte teve origem na Inglaterra, no séc. XVIII, tornando-se bastante popular.

Contemporaneamente, por volta dos anos de 1970, aconteceu o fenômeno que ficou conhecido como "*jogging boom*", que representou a popularização do esporte. Cunhou-se um termo *fazer Cooper – ou correr* - baseado na teoria do

médico norte-americano Kenneth Cooper que incentivou a prática das corridas como meio para alcançar os benefícios do condicionamento físico.

Interessante ressaltar que as *corridas de rua*, nos seus primórdios, tinham um caráter subversivo e inovador, na medida em que propunham outra lógica para a competição; sem local definido – fora das pistas de corrida tradicionais – e com a opção de poder correr livremente pela natureza. (Segalen, 2002).

Além disso, existem os aspectos democráticos desse esporte: a mesma corrida comporta atletas amadores e profissionais, lado a lado, todos, teoricamente com as mesmas chances de vitória e, vale ressaltar ainda, a interação social que o esporte proporciona, visto que, ao menos durante as provas, não há hierarquia nem classes; em princípio, todo mundo é corredor.

A corrida de rua pode ser realizada por qualquer pessoa com boa saúde física, e o corredor não precisa ter, necessariamente, uma habilidade específica para participar. Não exige parceiros nem espaços específicos, podendo ser praticado sozinho ou acompanhado. As provas de maratonas, espalhadas pelo mundo, são um

capítulo a parte devido a sua grande representatividade. A maratona de Nova York³⁸, na sua última edição (2008), contou com mais de 30 mil participantes e foi vencida por um brasileiro, Marílson Gomes dos Santos.

Nessa ótica, há corridas de todos os tipos: provas de 5 km, 10 km, 21 km, maratonas, revezamentos, provas diurnas, noturnas, corporativas, infantis, de mulheres, de aventuras, de casais, as que realizam sob o luar, corridas por causas humanitárias, até as sem premiação e cronometragem, com objetivo de integração e divertimento.

Entretanto, o que antes era uma prática individual, como uma simples possibilidade de aumento da atividade física diária para as pessoas sedentárias, e que pode ser resumida através da expressão, *corria-se quando se podia*, transformou-se em uma atividade dirigida, na qual os treinos e a preparação física realizam-se com maior rigor e aporte científico. Ou seja, a corrida

38

Fonte:
<http://esporte.uol.com.br/atletismo/ultimas/2008/11/02/ul4353u614.jhtm> Acesso em: 12/02/2009

passou de uma prática individual para uma prática compartilhada socialmente, através de um grupo e de um técnico especializado que orienta e treina.

3.1 O mercado – A corrida de ouro

Os milhares de corredores existentes no mundo movimentam um negócio com cifras milionárias (somente o mercado de material esportivo movimenta R\$ 3 bilhões³⁹). Outras empresas fora do circuito esportivo já perceberam a oportunidade de negócios que representa esse público em potencial, além da positividade em termos de marketing de ter o seu nome associado a um esporte com tanta penetração nas mais diversas classes sociais.

A expectativa de crescimento médio anual gira em torno de 40%, está atraindo novos concorrentes que *correm* atrás dos adeptos das *corridas de rua* - um contingente estimado em 4,5

39

Fonte: Valor econômico:
<http://www.g21.com.br/materias/materia.asp?cod=18444&tipo=noticia> Acesso em: 08/03/2009

milhões de praticantes que compram pelo menos dois pares de tênis por ano⁴⁰.

Para correr, basta um tênis; contudo, os acessórios estão cada vez mais sofisticados e já fazem parte da prática esportiva vários itens como; bonés, óculos, relógio com medidor de frequência, aparelhos de GPS (localização), roupas com alta tecnologia (com modernos sistemas específicos para evitar a transpiração, irradiação solar, etc.), também a parte de alimentação e suplementos e os mais variados tipos de bebidas para hidratação.

Os tênis – encarados como o *pneu do atleta* – possuem agora diferentes tipos de amortecedores e grande variedade de modelos, inclusive para os diferentes tipos de *pisada* do atleta. O top da tecnologia é o tênis realizado em parceria entre a Apple e a Nike, que disponibiliza para o corredor todas as informações sobre o tempo, as calorias, a distância e a frequência de seus movimentos realizados, mediante a informação de um chip que vem instalado no tênis e que envia os dados para um Ipod Nano.

⁴⁰ Idem

Enfim, é visível a adesão de pessoas com maior poder aquisitivo praticando a *corrida*, e novos serviços sendo oferecidos a essa prática, como as assessorias esportivas, academias, nutricionistas. Junto a isso, existe um amplo calendário com muitas opções de corridas e maratonas, o qual propicia um promissor mercado que mistura corrida e turismo, com agências de viagens especializadas só em vendas de pacotes para tal público.

3.2 *A última que chegar é mulher do padre!*

Não é minha intenção neste trabalho aprofundar a discussão de gênero. Todavia, antes de entrar na especificidade do tema, recorro, resumidamente, a uma teoria feminista que aponta para o *protagonismo* feminino e ajuda a entender a participação das mulheres na sociedade, inclusive a sua posição em relação ao esporte, especificamente na participação nas *corridas de rua*. Não é uma guerra entre os sexos. É preciso ver as mulheres não como construtoras de uma nova cultura, mas uma cultura marcada pela construção de si, sustentada na sexualidade e na combinação do que eram antes dois pólos

opostos; afetividade e razão, corpo e espírito, masculino e feminino. Dentro dessa linha, a mulher reflete, então, a tendência da sociedade contemporânea da procura da felicidade em nível individual e de desacreditar nas formas tradicionais de ação e de utopias coletivas (Tauraine, 2007).

A participação das mulheres no universo predominantemente masculino das corridas é crescente e recente. O marco dessa mudança foi o feito de uma americana que, em 1967, correu a maratona de Boston disfarçada de homem, quebrando com isso o velho tabu de que as mulheres não possuem força e resistência para correr 42.195 metros. No ano de 1974, as mulheres começaram a disputar maratonas em Olimpíadas e, neste mesmo ano, aqui no Brasil, começaram a correr a prova da São Silvestre. Desde então, a participação e a *performance* das mulheres só têm aumentado, mostrando que é possível que se envolvam nas esferas de referência essencialmente masculinas e viris.

Elas (ou nós!) já representam cerca de 30% dos corredores aqui no Brasil, e os prognósticos são de expansão. As provas preferidas pelas

mulheres são as de 10 km, sendo muito menor o índice de participação em maratonas.

A prática da corrida tem-se apresentado como definidora de modos de agir e pertencimento. Na minha *participação observante*, foi possível constatar que todas as mulheres com as quais conversei/entrevistei possuíam uma história de esforço e de superação, sendo unânimes em dizer que a vida mudou a partir das novas prioridades que a corrida acarreta, alterando o que conhecemos como *estilo de vida*. Colhi, ao longo de todos esses meses, o que chamei de impressões sobre a prática da corrida, respostas à minha insistente pergunta: *por que tu corres?* A título de ilustração:

Só de pensar em dieta, eu tinha vontade de sair correndo... pois foi justamente isso que fiz.... corro para poder comer!,
É a minha terapia, o meu momento, corro pra

descansar, e ainda mantenho a forma!

Tenho uma sensação de alívio, de tarefa cumprida. Sou viciada em correr, me ajuda a manter a forma, desestressa e libera a ansiedade. É uma verdadeira terapia! (Diário de campo)

Foram realizadas ainda algumas entrevistas com atletas e mesmo no pequeno espaço deste trabalho, reproduzo a seguir um trecho de uma delas:

Comecei a correr em 1993. Tive dois motivos: primeiro perder peso e segundo por ciúme do marido que jogava futebol toda semana e eu ficava em casa cuidando das crianças, indignada porque ele não me ajudava. Depois de muitas brigas, ele me perguntou por que eu não praticava um esporte também. Uma semana depois, me fiz de louca, cheguei do serviço, coloquei uma bermuda, um camisetão e um tênis (conga), que era o único que tinha, e fui para rua toda desengonçada, dei apenas uma caminhada. Fiquei caminhando uma semana e depois comecei a trotar de leve. Três meses depois, já estava correndo 1h “solita no más” (...) Para resumir a história, já fiz 34 maratonas e 6 provas de 50km. Bem, foi assim que comecei a correr e foi a única vez que eu ouvi e obedeci ao meu marido. Quero correr uma prova de 100km, mas quero fazer sem me preocupar com tempo, só quero sair e chegar bem. Acho que me fará muito bem. Sou uma apaixonada pela corrida e não pela competição. (Sílvia, enfermeira, 48 anos)

A atividade de correr mostra-se muito rica no plano simbólico, e pode revelar vários aspectos do papel reservado à mulher e ao seu corpo enquanto veículo de beleza, sexualidade.

Existe um *discurso* recorrente sobre os benefícios da corrida para as mulheres, e estas acabam aderindo ao esporte a partir de diversas motivações: seja pela busca do primeiro lugar no pódio, seja pela medalha de participação, pela forma física ou simplesmente pela sociabilidade encontrada na prática da corrida.

Decididamente a *corrida de rua* não é algo homogêneo, sua prática é vivenciada e experienciada diferentemente, incluindo também contradições e ambivalências que só um estudo mais aprofundado desse universo seria capaz de interpretar.

A seguir, introduzo alguns conceitos antropológicos no intuito de, embora sinteticamente, problematizar a questão.

4. A antropologia do esporte

Primeiramente, é preciso definir o que significa esporte para a antropologia. O esporte é um fenômeno sociocultural e sua história revela que a prática esportiva vem passando por inúmeras transformações, derivadas do processo civilizatório da sociedade. Elias e Dunning

oferecem uma nova significação para a prática esportiva quando ampliam o seu conceito tratando o esporte “como algo mais do que uma modalidade de uso do corpo”. (Damo et al, 2009, p. 9). Nas palavras do próprio Dunning:

O livro possui uma alta relevância por ter demonstrado que o esporte moderno emerge como parte de um processo civilizatório e que a principal função do esporte é a produção de excitação prazerosa e socialmente construtiva, e que ela serve também para criar oportunidade de sociabilidade e movimento em uma variedade de formas complexas e controladas (...).

Nesse contexto, o esporte possui um vínculo com o “ideário moderno, civilizado, disciplinado, codificado, espetacularizado” (Damo et al, 2008, p. 9). O espaço da corrida complexifica-se a partir da sua difusão em escala global e da sua relação com outros campos (econômicos, políticos, etc.), ficando assim impossível de compreender o significado da *corrida de rua* sem considerar a complexidade social e cultural do mundo contemporâneo. Ou seja, a globalização, o culto ao corpo, as teorias do *self made man* sobre o

consumo, bem como o feminismo representam o pano de fundo desse cenário.

Para poder captar o fenômeno em toda a sua complexidade, é preciso ampliar a discussão para um campo de pesquisa interdisciplinar, no qual estejam presentes as questões de gênero, geracional, do lazer, do corpo, do espetáculo e também do turismo.

Na busca de conceitos que ajudem a dar sentido à prática esportiva da *corrida de rua*, a Antropologia normalmente recorre à *teoria dos ritos*. São muitas as definições de rito, que basicamente pode ser definido como uma forma geral de expressão da sociedade e da cultura (Riviere, 1997) ou como reafirmador de laços sociais e agentes na produção de sentido (Segalen, 2002).

O rito, durante séculos, esteve vinculado à religião. Durkheim o considerava como uma regra de conduta que prescrevia como o homem deveria se comportar em relação às coisas sagradas. Outra contribuição fundamental foi a do autor Van Gennep (Turnê 1974) que estudou e descreveu inúmeros ritos de passagem (iniciação, casamento,

morte, etc.) e os dividiu em três fases: a separação (ruptura com o mundo profano); a marginalização e a ressurreição simbólica. Além de descrever os ritos, associou o funcionamento dos mesmos à sua utilidade social. “O rito parece eficaz não pelo que exprime e significa, mas porque ele próprio opera uma mudança de forma real e não simbólica” (Riviere, 1997, p. 43).

Aos poucos, os ritos foram sendo *dessacralizados*, e as ciências sociais começaram a perceber que existiam muitos ritos não religiosos que operam de forma semelhante aos ritos sagrados. Esses são chamados de ritos profanos que, mesmo sem ter uma ligação a um mito, mas somente a valores importantes, possuem uma lógica e satisfazem-se com a intensidade emocional, por exemplo, ir uma partida de futebol ou a um concerto de rock. Uma característica importante desses ritos profanos é que eles “colocam o sujeito em relação com a coletividade e o libera do seu isolamento” (Riviere, 1997, p. 80).

Nessa perspectiva, Segalen (2002) constata o que chamou de *déficit ritual* na sociedade contemporânea, que priva as pessoas do apoio coletivo e assim obstrui a criação do senso de

identidade dos indivíduos e dos grupos. Explico melhor: conforme a autora, como competitividade e racionalidade são as principais características da modernidade, as manifestações coletivas, os ritos tradicionais estão perdendo importância e representatividade na nossa sociedade.

Ressalto, entretanto, que é preciso cuidado ao usá-los, uma vez que o *rito* tem atualmente o seu uso banalizado, sendo que qualquer atitude que esteja fora do padrão e diferente do normal e racional pode ser encarado como rito. Por exemplo, um espetáculo esportivo, os jogos olímpicos ou um show de rock podem ser considerados ritos, mas são manifestações completamente distintas. O mesmo acontece em relação às *corridas de ruas*. Qual corrida? Quem corre? Como? Quando? Como bem lembra Bromberger (1998), a especificidade da antropologia é o de fazer aparecer as convergências e as diferenças, tornando assim o esporte um poderoso elemento revelador da cultura de uma sociedade.

Conclusão

Escrever sobre este assunto foi uma reflexão contínua à minha prática de pesquisar/correr. Naturalmente não encontrei a chave para abrir a porta e descortinar todos os sentidos existentes nesse esporte para as mulheres. Esporte que ser visto como uma prática utilitarista, que reproduz o discurso da mídia que insiste em comercializar a felicidade (*corra e seja feliz!*); em apregoar a beleza e a magreza como uma ordem universal, fazendo com que esse padrão tenha que ser *vivido* como um dever de todas as mulheres.

Não obstante, correndo o risco de reduzir a análise a uma explicação única, enfatizo que (ainda) existe um caráter subversivo da prática da corrida. Apesar da sua conformação e banalização, percebi, através da minha própria experiência e da etnografia realizada, que a corrida representa uma ferramenta para o autoconhecimento, para superação e para a liberdade.

Finalizando, na sociedade líquida e fluida em que vivemos (Bauman, 2000), a corrida para

nós, mulheres, serve como cimento para dar liga, sentido e socializar as nossas vidas!

Referências

BAUMAN, Zygmunt, 2003 *A Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar.

BROMBERGER, Christian, 1998 *Passions ordinaires*. Paris, Bayard Editions.

CERTEAU, Michel de, 2008 *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes.

DAMO, Arlei, 2007, *Do dom à profissão: uma etnografia do futebol de espetáculo a partir da formação de jogadores no Brasil e na França*. São Paulo: editora Hucitec, Anpocs.

_____. 2008, Apresentação. In: *Revista Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, v. 13, n. 30, Editora UFRGS.

DEBERT, Guita Grin, 2002, *A reinvenção da velhice Socialização e Processo de reprivatização do envelhecimento*. Rio de Janeiro: Editora FGV.

FEATHERSTONE, M., 1994, "*O curso da vida: corpo, cultura e imagens do processo de envelhecimento*", in G. G. Debert, (org.), *Antropologia e velhice* (col. "Textos Didáticos" 13), UNICANIP-IFCH.

HEINRICH, Bernd, 2002, *Why We Run: A Natural History*, Nova York: Ed. Harper Collins.

RIVIÉRE, Claude, 1997 *Os ritos profanos*. Petrópolis: Editora Vozes.

SEGALEN, Martine, 2002 *Ritos e Rituais Contemporâneos*. Rio de Janeiro: Ed. FGV.

TOURAINÉ, Alain, 2007 *O mundo das mulheres*. Petrópolis, Editora Vozes.

TURNER, Victor, 1974 *O processo ritual Estrutura e Anti-estrutura*. Petrópolis: Ed. Vozes.

RBSE 9(25), Abril de 2010
ISSN 1676-8965

DOCUMENTO E TRADUÇÃO

Exkurs über die soziale Begrenzung⁴¹

Georg Simmel

Vielleicht in der Mehrzahl aller Verhältnisse zwischen Individuen wie zwischen Gruppen wird der Begriff der Grenze irgendwie wichtig. überall, wo die Interessen zweier Elemente demselben Objekt gelten, hängt die Möglichkeit ihrer Koexistenz daran, dass eine Grenzlinie innerhalb des Objekts ihre Sphären scheidet - sei diese nun als Rechtsgrenze das Ende des Streites oder als Machtgrenze vielleicht sein Anfang.

Ich erinnere nur an einen für alles menschlich gesellschaftliche Dasein unermesslich bedeutungsvollen Fall, den von einem andern Gesichtspunkt her das Kapitel über das Geheimnis ausführlich behandelt hat.

Jedes engere Zusammenleben beruht durchgehends darauf, dass jeder vom andern

⁴¹ Extraído de: SIMMEL, Georg. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. 1a edição, Berlim, Duncker & Humblot Verlag, 1908, pp. 467-470.

durch psychologische Hypothesen mehr weiß, als dieser ihm unmittelbar und mit bewusstem Willen zeigt.

Denn wären wir nur auf das so Offenbarte angewiesen, so würden wir jedes Mal statt eines einheitlichen Menschen, den wir verstehen und mit dem wir rechnen können, nur einige zufällige und zusammenhangslose Bruchstücke einer Seele vor uns haben.

Wir müssen also durch Schlüsse, Deutungen und Interpolationen die gegebenen Fragmente ergänzen, bis ein soweit ganzer Mensch herauskommt, wie wir ihn innerlich und für die Lebenspraxis brauchen.

Diesem zweifellosen sozialen Rechte auf Eindringen in den Andern, mag er es wollen oder nicht, steht aber sein Privateigentum an seinem seelischen Sein, sein Recht auf Diskretion gegenüber - auch auf diejenige, die sich des Nachgrübelns und der Kombinationen enthält, durch die man gegen den Willen des Andern in seine Intimitäten und Verschwiegenheiten eindringen könnte.

Wo aber liegt die Grenze zwischen der erlaubten, ja unerlässlichen Konstruktion der fremden Seele und dieser psychologischen Indiskretion?

Und diese prekäre sachliche Grenze bedeutet doch nur die Grenze zwischen den beiden Persönlichkeitssphären, sie bedeutet, dass das Bewusstsein des Einen nur bis zu einer gewissen

Linie die Sphäre des Andern decken darf und dass hier die unverletzliche Sphäre dieses Andern beginnt, über deren Offenbarung nur er ganz allein zu verfügen hat.

Es liegt auf der Hand, dass die unendlich verschiedene Führung dieser Linie mit der ganzen Struktur des gesellschaftlichen Lebens in engster Wechselwirkung steht: in primitiv-undifferenzierten Zeiten wird das Recht zu diesen psychologischen Grenzerweiterungen größer, das Interesse daran aber vielleicht geringer sein als in Zeiten individualisierter Menschen und komplizierter Verhältnisse; bei kaufmännischen Verhandlungen wird diese Grenze anders liegen als im Verhältnis zwischen Eltern und Kindern, unter Diplomaten anders als unter Kriegskameraden.

Ich habe diese dem Raumproblem ganz fernstehende Angelegenheit hier noch einmal berührt, um an ihr die unvergleichliche Festigkeit und Anschaulichkeit zu verdeutlichen, die die sozialen Begrenzungsprozesse durch ihre Verräumlichung erhalten.

Jede Grenze ist ein seelisches, näher: ein soziologisches Geschehen; aber durch dessen Investierung in einer Linie im Raum gewinnt das Gegenseitigkeitsverhältnis nach seinen positiven und negativen Seiten eine Klarheit und Sicherheit - freilich oft auch eine Erstarrung -, die ihm versagt zu bleiben pflegt, solange das Sich-treffen und Sich-scheiden der Kräfte und Rechte noch nicht in

eine sinnliche Gestaltung projiziert ist und deshalb immer sozusagen im status nascendi verharret.

Ein anderes soziologisches Begrenzungsproblem ersten Ranges liegt in der Verschiedenheit der Maße, in denen einzelne Mitglieder von Kollektivgebilden an diesen teilhaben.

Dass zwischen dem Vollgenossen und dem Halb- oder Viertelsgenossen unterschieden wird, bedeutet eine Grenze zwischen diesem letzteren und der Gesamtheit, der er dennoch angehört; oder auch eine Grenze sowohl innerhalb der Genossenschaft, die auf den von ihrem Zentrum ausgehenden Linien von Rechten und Pflichten bestimmte Punkte markiert, die für einige Elemente die Grenze ihres Teilhabens anzeigen, für andere aber nicht bestehen, als auch innerhalb des Individuums, das bei nicht völligem Aufgenommensein in die Gemeinschaft die Grenze zwischen dem Teil seiner Persönlichkeit, mit dem es hineingehört, und dem Teil, der außerhalb der ganzen Beziehung bleibt, mit besonderer Schärfe empfinden wird.

Aus dieser Formung kann gelegentlich eine Tragik erwachsen, wenn zwar die Gruppe das Maß begrenzt, in dem sie ein Individuum sich zurechnet, innerhalb dieses letzteren aber keine entsprechende Begrenzung stattfindet, sondern es sich von sich aus ganz dahin gehörig fühlt, wo ihm nur eine partielle Zugehörigkeit eingeräumt wird. -

Es ist bezeichnend und gerechtfertigt, dass die Rechte und Pflichten des Teilgenossen in der Gruppe genauer fixiert zu sein pflegen als die des Vollgenossen.

Denn indem dieser an dem ganzen Inhalt und dem ganzen Schicksal der Vereinigung teilhat, ist das, was ihm an Forderungen, Leiden und Genüssen aus dieser Teilherrschaft kommt, sozusagen nicht von vornherein festzulegen, er kann nur abwarten, was mit dem Ganzen geschieht, und diesem Geschehen je nach seiner gliedlichen Stellung im Ganzen folgen.

Dagegen pflegen es die einzelnen, angebbaren, ‚sachlich bestimmten Seiten der Vereinigung zu sein, zu denen der Halbgenosse eine Beziehung hat; es ist in der Regel nicht eine schwächere Beziehung zu der Totalität und Einheit der Gruppe, also nicht ein Unterschied der Intensität, sondern der Extensität. eine genaue Bestimmung dessen, was er zu leisten und zu beanspruchen hat, in relativer Unabhängigkeit von dem Gesamtchicksal der Gruppe ebenso wie von seinem eigenen - während bei dem Vollgenossen eine derartige Abgrenzung der Lose des Ganzen und des Teiles nicht stattfindet.

Die tiefere soziologische Bedeutung der Begrenzung oder NichtBegrenzung des Dazugehörens aber liegt darin, dass die exaktere Bestimmtheit des Verhältnisses in letzterem Fall

ihm einen objektiveren Charakter gibt, als es im ersteren besitzt.

Ich erinnere etwa, aus einem sehr singulären Gebiet, an den Unterschied in der Stellung des Dienstmädchens gegen die »Aufwartefrau«.

Das Verhältnis des häuslichen Dienstboten zum »Hause«, wie gelockert es auch den patriarchalischen Zuständen gegenüber sei, ist doch gliedmäßig-organischer Natur, seine Leistungen folgen dem Wechsel häuslicher Vorkommnisse, und er pflegt, wenn auch in geringem Grade, an der Stimmung und den Schicksalen des Hauses zu partizipieren - weil, innerhalb der ihm überhaupt obliegenden Funktionen, keine genaue Begrenzung dieser stattfindet.

Die Aufwartefrau dagegen ist für Leistungen gemietet, die nach Inhalt und Stundenzahl genau begrenzt sind; in folgedessen hat ihre Beziehung zum Hause einen durchaus exakten Charakter, völlig jenseits des Lebensprozesses des Hauses, und sie hat nicht, auch nicht pro rata der Leistungen, das subjektiv-persönliche Engagement des Dienstboten für das Haus, sondern nur ein schlechthin objektives, aus einer vorbestimmten Summe von Rechten und Pflichten bestehendes Verhältnis zu diesem.

Das größte Beispiel ist die an andern Stellen dieses Buches charakterisierte Wendung von der mittelalterlichen Einung, die den ganzen

Menschen beanspruchte und dafür ihrerseits mit ihm solidarisch war, zu der modernen, die, selbst wo sie kein reiner Zweckverband ist, unzählige Male nur ein begrenztes Leistungsquantum des Teilnehmers mit einem begrenzten Gegenleistungsquantum erwidert.

Hier hat das Phänomen der Begrenzung zwischen dem Ganzen und dem Teil aufs unzweideutigste die Objektivierung des ganzen Verhältnisses als sein Korrelat hervorgetrieben.

Es ist interessant, wie gelegentlich schon im Mittelalter eine Zugehörigkeitsgrenze markiert wird. Eine aristokratische angelsächsische Gilde des 11. Jahrhunderts bestimmt: wenn ein Genosse einen Mann aus Notwehr oder gerechter Rache erschlägt, sollen die andern zum Wergeld beisteuern; tut er es aber aus Torheit oder Übermut, so soll er seine Schuld allein tragen.

Es reicht also hier das Handeln des Einzelnen, nur soweit es sittlich ist, in die Genossenschaft hinein; soweit er Unsittliches tut, hat er das für sich allein abzumachen.

Andre Gilden dieser Zeit kennen diese Grenze nicht, sie bestimmen z. B. ohne jeden Vorbehalt, dass, wenn jemand von ihnen eines Vergehens schuldig geworden ist: let all bear it, let all share the same lot; eine dänische Gilde fasst sogar ausdrücklich den Fall des Mordes ins Auge und schreibt vor, dass dem Gildebruder dann von Seiten der Genossen zur Flucht zu verhelfen ist.

In jenem ersten Fall also besteht eine Grenzlinie zwischen der Gesamtheit und dem Individuum, jenseits deren dieses auf sich steht.

Der rationalistische Charakter, den die Grenzerscheinungen zwischen diesen Gebilden zeigten, bietet nur dann einen wunderlichen Aspekt, wenn der Inhalt, an dem die Teilhaberschaft genau begrenzt wird, solcher quantitativen Teilung widerstrebt.

Dies ist doch wohl einigermaßen bei der katholischen Einrichtung der Fall, die der heilige Franziskus als den Orden der Tertiärer fixierte: Laien, die sich mit einem klösterlichen Orden verbrüdern wollen, ohne selbst Mönche zu werden, verpflichten sich zu gewissen geistlichen Übungen und zu Zahlungen und nehmen dadurch an gewissen religiösen Vorteilen des Hauptordens teil, wie Messen und Ablässen, wobei sie aber ganz in ihren bürgerlichen Verhältnissen blieben.

Diese sorgfältige Abwägung des Drinnen und Draußen scheint mir mit der Absolutheit des religiösen Wesens denn doch nicht zusammenzugehen.

Die Ordensgemeinschaft besteht um eines Zieles willen, dessen innere Struktur jedes Mehr oder Weniger ablehnt und, wenn überhaupt Teilnahme an ihr stattfindet, die Form der Begrenzung ihrer zu einem Widerspruch gegen ihren Inhalt macht.

Überhaupt ist, aus leicht ersichtlichen Zusammenhängen, für die

Begrenzungsphänomene mehr als für andre soziologische Formen ihr Inhalt von entscheidender Bedeutung.

Während im allgemeinen die quantitative Begrenztheit eines gemeinsamen Interesseninhaltes den Interessenten gegenseitige Begrenzung auferlegt, fällt dies für gewisse Inhalte fort, deren Typen sich in den mannigfaltigsten Wertordnungen finden: einerseits etwa die Gemeindewiese, auf der jeder soviel Vieh weiden lassen kann, wie er eben besitzt, andererseits das Reich Gottes, an dem jeder teilhaben und es ganz besitzen kann, ohne den Besitz des Andern dadurch zu verkürzen.

Um passeio sobre a questão da fronteira social⁴²

Georg Simmel

Na maior parte das relações entre indivíduos e entre grupos, a noção de fronteira torna-se importante. Por toda a parte, onde os interesses de dois elementos se dirigem ao mesmo objeto, e onde a possibilidade os pende, a coexistência os separa, impondo uma espécie de limite no objeto e às suas esferas. É este que mantêm, como uma espécie de fronteira legal, o fim da controvérsia, ou como fronteira de poder, talvez, o seu início.

Recordo aqui, apenas, o caso significativo e incomensurável para toda a existência social de

⁴² Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Texto extraído de SIMMEL, Georg. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. 1a. edição, Berlim, Duncker & Humblot Verlag, 1908, pp. 467-470.

um detalhe, a partir de outro aspecto já discutido por mim em outro lugar quando tratei da noção de segredo. Cada vida em comum e próxima é baseada expressamente no fato de que cada um sabe mais do outro por hipóteses psicológicas do que este outro o mostra diretamente e através de uma vontade consciente. Porque os homens são dependentes apenas da revelação, e revolve cada marca; em vez de seres uniformes, a quem se pode compreender e que se conta apenas com alguns fragmentos fortuitos e sem conexão com uma alma possuída e anterior.

Por conclusão se deve completar, assim, a interpretação e a interpolação dos fragmentos dados, até o despontar de um homem sentido, até então, por inteiro, na sua totalidade: porque existe a necessidade dele e se precisa dele internamente e para a prática da vida. Este direito social incontestável de penetrar no outro, poder o querer ou não, contrapõe-se, entretanto, à propriedade privada mental, e ao direito pessoal à discricção. Contém, neste caso, a necessidade de negociação e suas combinações, sem as quais se poderiam penetrar contra a vontade do outro na sua intimidade e concepção.

Onde se situa, contudo, a fronteira entre a construção essencial da alma estrangeira e esta indiscrição psicológica permitida? Esta fronteira material precária significa não obstante, apenas, a fronteira entre duas esferas de personalidade, entre duas privacidades, e estabelece a consciência de que não pode cobrir a esfera do outro além de certo limite, início da esfera inviolável do outro, e das revelações que deve dispor pessoalmente e inteiramente.

É claro que a direção infinita e diferente desta linha fronteira com a estrutura inteira da vida social se encontra no processo de interação e reciprocidade mais próximo: nas épocas primitivas e não diferenciadas as relações horizontalizadas tornavam-se mais amplo o interesse em relação a estes desenvolvimentos transfronteiriços psicológicos, do que nas épocas dos homens individualizados e de relações complexas; esta fronteira será mais diferente no processo de negociações comerciais do que nas relações entre pais e filhos, entre diplomatas do que entre sujeitos de guerra.

Eu simulei aqui o caso distante do problema do espaço, a fim de esclarecer, através

dele, a consistência e a visibilidade incomparável por sua valoração, auferida por meio dos processos de limitação social. Cada fronteira é, no interior de uma forma mais restrita, um espaço mental e um acontecimento sociológico; mas, pelo seu investimento na área das relações de reciprocidade, ganha uma clareza e uma segurança, – e certamente, e frequentemente, também, uma solidificação, – após os seus lados positivos e negativos tenderem a permanecer funcionando, mesmo que mal para si, e contanto que a própria reunião de forças não seja projetada em uma organização sensual e permanecer sempre como se achava, por assim dizer, no nascedouro do *status*.

Um problema de delimitação sociológica se encontra na diferença das avaliações, em que diferentes membros participam dos eventos coletivos. Tal fato estabelece uma distinção entre o sujeito no todo e os sujeitos em distintos patamares, o que significa uma fronteira entre estes últimos e a totalidade a que pertence; ou, igualmente, uma fronteira na ação cooperativa, onde não existem determinados pontos de direitos e deveres, de antemão demarcados, que indiquem

a fronteira da participação individual com base a um centro; para o patamar, entretanto, e no interior do próprio indivíduo, a fronteira entre a parte da sua personalidade, com a qual ele interage, com uma acuidade específica, e a parte que permanece fora das relações inteiras, faz com que o indivíduo não se sinta confortavelmente completo na comunidade.

Desta figuração, ocasionalmente, uma tragédia pode surgir; no grupo, no qual se adiciona um indivíduo, nenhuma delimitação apropriada ocorre dentro deste último, no entanto, lá ele se sente em si completamente, onde apenas uma pertença parcial é-lhe atribuída.

Justifica-se que a característica e os direitos e os deveres do sujeito parcial tendem a ser fixados mais precisamente no grupo, do que aqueles do sujeito total. Porque, pela participação em regulamentações inteiras e pelo destino integral da associação, que vem a ele em demandas, em sofrimento e em benefícios desse poder parcial da especificação, pode-se esperar apenas, que o que acontece com a totalidade, e a estes acontecimentos de acordo com a sua importância, em linhas gerais, siga a posição. De

um lado os detalhes, definíveis, tendem a serem lados essencialmente determinados da associação, com os quais o sujeito tem relação; é geralmente uma relação mais fraca com a totalidade e a unidade do grupo, por conseguinte, não é uma diferença de intensidade, mas de distância. Uma disposição precisa daquilo que deve realizar e exigir, na independência relativa em relação ao destino total do grupo, assim como em relação a si próprios; - essa disposição não tem lugar, porém, enquanto não ocorrer para o sujeito uma delimitação deste tipo em relação ao conjunto de itens da totalidade e as partes.

O significado sociológico mais profundo de fronteira ou da não delimitação da pertença, entretanto, encontra-se no fato de que a certeza mais exata das relações, em último caso, lhe dá um caráter mais objetivo do que possui no primeiro. Recordo, por exemplo, de um espaço muito singular da diferença, na posição da empregada doméstica de encontro à "*diarista*". As relações da oferta de serviço doméstico a "*empregada doméstica*" em relação à casa, tal como em relação às condições do patriarcado frente ao Estado são, não obstante, de natureza moderadamente

orgânica, e seus desempenhos seguem a mudança de acontecimentos domésticos, e tendem, embora em fraco grau, a participar do ambiente e dos destinos da casa - porque, dentro dela, se incumbem das funções e, certamente, nenhuma delimitação precisa ocorre. A *diarista*, em contrapartida, é alugada para serviços que são limitados, precisamente após a delimitação do serviço e do número de horas; por conseguinte, a sua relação com a casa tem um caráter completamente exato, para além do processo de vida da casa, e não tem, igualmente, o compromisso subjetivo-pessoalizado da empregada doméstica para a casa, mas, somente, os deveres objetivos, de um total predeterminado de direitos e do relacionamento existente das obrigações que dizem respeito ao contrato.

O maior exemplo diz respeito à volta da unificação medieval, que exigiu para si o homem, em sua totalidade, e era, por sua vez, solidário com ele; e com ela e através dela contestou os modernos, mesmo onde não havia uma associação de objetivos pura, caracterizado por marcas inumeráveis e uma quantidade de desempenho e retorno limitado do participante. Aqui, o

fenômeno da delimitação entre a totalidade e a parte, conduziu à objetivação das relações totais, como o seu correspondente ambíguo.

É interessante como, na Idade Média, uma fronteira da pertença é já ocasionalmente demarcada. Uma corporação aristocrática anglo-saxônica do século XI determina: se um sujeito mata um homem por autodefesa ou por uma vingança justa, o outro deve contribuir em dinheiro; se o faz, contudo, por insensatez ou demonstração de coragem, deve, a seguir, levar apenas a sua dívida. Confere assim, aqui, à ação específica, uma configuração moral, à atuação cooperativa interior; tanto quanto torna imoral a outra, para a qual se encontra sozinho.

Outras corporações deste tempo não conhecem esta fronteira, e determinam, por exemplo, sem reserva que, se alguém a elas pertencente tornou-se culpado: *let all bear it, let all share the same lot*⁴³; uma corporação dinamarquesa encara expressamente o caso do assassinato e prescreve que é necessário ajudar o irmão de corporação a obter a saída. Um limite

⁴³ Em inglês no original (NdoT).

entre a totalidade e o indivíduo existe, deste modo, neste primeiro caso. O caráter racionalista que a fronteira entre tais acontecimentos mostrou, oferece apenas um aspecto estranho: o de se as regras, a que a parceria se encontra limitada, disputa tal divisão quantitativa.

Isto provavelmente incidiu, em certa medida, durante o maquinismo católico no caso da relação firmada por São Francisco como a terceira ordem (*Tertiarier*): profanos, que querem confraternizar com uma ordem monástica, sem se tornar monges, se comprometem a determinados exercícios religiosos e a pagamentos, e participam assim de determinadas vantagens religiosas da ordem principal, como feiras e ilações, permanecendo, entretanto, totalmente em seus papéis civis. Esta reflexão prudente do interior e da parte externa parece, contudo, não se unir com o Absoluto da natureza religiosa. A ordem comunitária existe ao redor de um objetivo, cuja estrutura interna é rejeitada, mais ou menos, por todos; e nas participações que nela ocorre, a forma da delimitação do uma contradição se faz, sempre, no encontro de suas regulamentações de poder.

Estas relações, certamente, de uma importância crucial, são mais facilmente evidentes para os fenômenos de delimitação do que para as formas assumidas pelos patamares sociológicos e suas regras. A estreiteza quantitativa de uma norma de interesse comum impõe, em geral, ao interessado, uma limitação mútua, de onde são omitidas certas regras cujos tipos se encontram nas ordens de valor mais diversas: de um lado, por exemplo, o campo comunal, sobre o qual cada um pode dispor do todo, como também o possui de maneira uniforme; pode participar de outra parte, do reino de Deus, em que cada um pode possuir partes no todo, sem restringir a posse do outro.

Tradução de: ***Mauro Guilherme Pinheiro Koury***

RESENHA

Corpo e Emoções: Uma Resenha

LE BRETON, David, 2009. *As Paixões Ordinárias: Antropologia das Emoções*. Petrópolis, Vozes.

David Le Breton possui doutorado em Antropologia e é professor na Universidade de Estrasburgo II, França. Os seus trabalhos tornaram-se referência no estudo da corporeidade. Suas análises submersas em uma sócio-antropologia da corporeidade ganham uma expansão e aprofundamento importantes na obra *As paixões ordinárias - Antropologia das emoções*.

Neste novo livro, o antropólogo francês discorre sobre o corpo como suporte primário da expressão humana. No *As paixões ordinárias*, como no conjunto do seu trabalho, Le Breton se preocupa com as pesquisas sociais e culturais do corpo tais como, por exemplo, os simbolismos, as expressões e percepções construídas na dinâmica social.

No *As paixões ordinárias* o autor elabora um estudo sobre o conjunto e o processo de estruturação e organização das emoções subjetivas no indivíduo social, através de uma abordagem antropológica das emoções e das culturas. A experiência, as percepções sensoriais e a expressão das emoções parecem provir de uma intimidade e de uma subjetividade emanada do sujeito corpóreo; entretanto, para Le Breton, elas são fundamentalmente social e culturalmente modeladas. Os gestos, que sustentam a relação com o mundo, e que dão significado à presença do sujeito social enquanto individualidade corpórea, não são apenas fisiologia, nem psicologia; mas, tanto o aspecto fisiológico, quanto o psicológico, como já dizia Marcel Mauss desde o início do século XX, são remetidos a uma cultura e a uma organização social que traçam todo um conjunto de técnicas corporais, criando um simbolismo corpóreo que confere sentido e individualidade a um indivíduo social.

Como esse processo emocional, como as percepções sensoriais, e como a experiência e a expressão das emoções se dão, e conformam a intimidade mais profunda do indivíduo, a partir

das relações culturais e sociais em que o indivíduo social encontra-se inserido, é o que Le Breton busca desenvolver neste *As paixões ordinárias*.

O livro discute a idéia, deste modo, de que as emoções não são espontâneas, mas ritualmente organizadas e que, portanto, o fundo biológico genérico se declina social e culturalmente de um lugar a outro do mundo.

David Le Breton se destacou no cenário contemporâneo das ciências sociais por estudos que relacionam corpo e sociedade. O livro *As paixões ordinárias* amplia as discussões do autor sobre a temática do corpo e, de forma concomitante, assinala novos caminhos até então não trilhados pelo autor. Até então, Le Breton trabalhou no interior de uma perspectiva onde o corpo moderno era o objeto da reflexão; corpo que poderia ser aprimorado por meio de inscrições diversas: tatuagem, pinturas, esculturas corporais, próteses e conexões cibernéticas. Neste novo livro aprofunda o sentido do ordinário das paixões humanas, caminhando e aprofundando o campo de uma antropologia das emoções.

Em recente entrevista, Le Breton afirma que se deve ter cuidado ao falar das paixões e, de

que, “o termo paixão é forte”. E afirma que no *As paixões ordinárias* entende o conceito de acordo com Descartes, no *Tratado das paixões*. Para Le Breton, neste tratado Descartes demonstra que as paixões ordinárias são aquelas com as quais vivemos todos os dias. Que são socialmente construídas e que, também, leva em conta a individualidade do indivíduo dentro da cultura, da história e da educação dentro da família. E termina afirmando que é nesta direção que desenvolve sua reflexão.

O livro é dividido em seis partes. As duas primeiras tratam do corpo como suporte de significados sociais e, nesta condição, como meio de comunicação entre os homens. Em seguida, o autor desenvolve o núcleo de sua antropologia das emoções: as emoções são interpretadas como um fenômeno ímpar para o estudo do indivíduo em relação com a cultura e o social.

Le Breton, por fim, neste livro imprescindível para quem se aventura em uma pesquisa que envolve a relação entre emoções, indivíduo, cultura e sociedade, procura analisar o corpo naquilo que ele tem de essencial: a sua subjetividade. O livro *As Paixões Ordinárias*, assim,

visa estabelecer as linhas mestras para o estudo dos gestos e outros movimentos, tendo por substrato o processo de formação social das emoções.

Andréa Rosado Vieira
Instituto Pinheiro Neves - MT

Colaboraram neste número

Adrián Scribano. Pesquisador independente do CONICET, Coordenador do Grupo de Estudios Sociales sobre las Emociones y los Cuerpos. Instituto Gino Germani. UBA. Coordenador do Programa de Estudios de Acción Colectiva y Conflicto Social do Centro de Estudios Avanzados Unidad Ejecutora del CONICET da Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Coordenador da Carreira de Sociologia e Professor Regular do Instituto de Ciencias Sociales da Universidad Nacional de Villa María.

Andréa Rosado Vieira. Antropóloga do Instituto Pinheiro Neves, MT.

Georg Simmel. Sociólogo Alemão. Um dos pais da sociologia e um dos precursores da sociologia e da antropologia das emoções.

Jeferson José Moebus Retondar. Professor Adjunto do curso de Educação Física da UERJ; Coordenador do LISACEL-UERJ (Laboratório do Imaginário Social Sobre as Atividades Corporais e Lúdicas); Coordenador do curso de Educação Física da UCP.

Lucia Mury Scalco. Doutoranda do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social (PPGA) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Lupicinio Íñiguez. Departamento de Psicologia Social da Universitat Autònoma de Barcelona, Espanha.

Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Doutor em Sociologia pela UFSCar e Professor do Departamento de Ciências Sociais

e Coordenador do GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções da Universidade Federal da Paraíba.

Michael Harris Bond. Professor do Departamento de Psicologia da Chinese University of Hong Kong.

Rom Harré. Departamento de Psicologia da Georgetown University, EUA.

Simone Belli. Doutoranda no Departamento de Psicologia Social. Universitat Autònoma de Barcelona, Espanha.

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO
<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>
RBSE ISSN 1676-8965

· NORMAS PARA PUBLICAÇÃO ·

A **RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção - ISSN 1676-8965** é uma publicação quadrimestral, com lançamentos nos meses de abril, agosto e dezembro de cada ano. Pode ser lida de forma inteiramente grátis no site: <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

Todos os artigos apresentados aos editores da RBSE serão submetidos à pareceristas conceituados para que emitam sua avaliação.

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.

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.

Todo artigo enviado à revista para publicação deverá ser acompanhado de uma lista de até quatro **Palavras-Chave** que identifiquem os principais assuntos tratados e de um resumo informativo em português, com versões em inglês, com 100 palavras no máximo, onde fiquem claros os propósitos, os métodos empregados e as principais conclusões do trabalho.

Deverão ser igualmente encaminhados aos editores dados sobre o autor (titulação e filiação institucional).

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.

Os artigos publicados na revista serão disponibilizados apenas online. Toda correspondência referente à publicação de artigos deverá ser enviada para o e-mail do **GRÊM** grem@cchla.ufpb.br.

Regras para apresentação de originais. Os textos submetidos aos editores para publicação na RBSE 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.

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, p. 46), a síntese e a produção pelo saber... O eu que enuncia "eu" (Benveniste, 1972, p. 32)...

Referências bibliográficas. As referências bibliográficas deverão constituir uma lista única no final do artigo, em ordem alfabética. Deverão obedecer aos seguintes modelos:

Tratando-se de livro:

Sobrenome do autor (em letra maiúscula), seguido do nome;

Data de Publicação;
Título da obra (Itálico);
Subtítulo (Itálico);
Número da edição (a partir da 2ª edição);
Local de publicação;
Nome da editora.

Exemplo: KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro, 2008.
De que João Pessoa tem Medo? Uma abordagem em Antropologia das Emoções. João Pessoa, Editora Universitária.

Tratando-se de artigo:

Sobrenome do autor (em letra maiúscula), seguido do nome;

Data de Publicação;
Título do artigo (normal e sem aspas);
Nome do periódico por extenso (itálico);
Local de publicação;
Volume e número do periódico;

Exemplo: WACQUANT, Loïc, 2007. Notas para esclarecer a noção de habitus. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 6, n. 16, pp. 5 a 11.

Quadros, mapas, tabelas, mapas etc. deverão ser enviados em arquivo separado, com indicações claras, ao longo no texto, dos locais onde devem ser inseridos.

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 ·

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

RBSE ISSN 1676-8965

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 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, 2010.

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.

