



RBSE – v. 12, n. 36, dezembro de 2013 – ISSN 1676-8965

Índice

DOSSIÊ

Dossiê Sociologia e Antropologia da Moralidade 702

Apresentação 702
Simone Magalhães Brito

Sociologia da moral como sociologia da agência 707
Alexandre Werneck

Uma caixa de ferramentas para a compreensão de públicos possíveis: Um arranjo de sociologias pragmatistas 727
Jussara Freire

Una aproximación conceptual a la moral del disfrute Normalización, consumo y espectáculo 750
Adrián Scribano

Boltanski, Taylor e Jessé Souza: no rastro sociológico da moralidade de classe no capitalismo 767
Carlos Eduardo Freitas

“*Eles matam porque você come!*”: simbolismo e moral alimentar entre vegetarianos e *vegans* 789
Luciana Campelo de Lira

Reconhecimento, insulto moral e dádiva: trajetórias de rapazes moradores de uma comunidade pobre do Recife 814
Márcia Reis Longhi

Desvio, moralidade e militarismo: um olhar sobre a formação policial militar na Paraíba 831
Fábio Gomes de França

ARTIGOS

O que são emoções? 854
Evelin Gerda Lindner
Tradução de: Mauro Guilherme Pinheiro Koury

O valor do sentimento: considerações sobre o debate jurídico a respeito de indenização por abandono afetivo 884
Dayse Amâncio dos Santos

LIVROS RECEBIDOS

Livros Recebidos pelo GREM em novembro de 2013 900
Letícia Knutt

SOBRE OS AUTORES

Sobre os Autores

DOSSIÊ

Sociologia e Antropologia da Moralidade

Dossiê Sociologia e Antropologia da Moralidade

Apresentação

Simone Magalhães Brito

Este dossiê reúne trabalhos sobre Sociologia e Antropologia da Moralidade. Seu objetivo é apresentar os principais contornos teóricos do debate recente, bem como a maneira como a experiência moral vem sendo trabalhada na pesquisa empírica. Nossa expectativa é criar um pequeno quadro que seja representativo da riqueza das pesquisas e da pluralidade de matizes que permeiam este campo e sua recente expansão.

Algumas vezes, especialmente para aqueles que estão tendo os primeiros contatos com o campo, a ausência da 'moralidade' dentre os objetos mais 'tradicionais' das ciências sociais (como trabalho, gênero ou religião, por exemplo) faz parecer que pouco existe sobre o tema. Os trabalhos aqui reunidos contrariam essa impressão e são uma amostra de como a pesquisa vem se desenvolvendo no Brasil, do fortalecimento dos grupos nos últimos anos, de sua diversidade e diálogo com outros contextos acadêmicos.

No entanto, falar sobre o estado atual da pesquisa sociológica sobre a moralidade requer certo cuidado. Esta precaução deve ser precisamente sobre a 'novidade' dos estudos de sociologia e antropologia da moralidade no campo acadêmico. Num rápido passeio pela bibliografia recente é possível encontrar referências tanto ao 'retorno da moral' (Lamont), quanto à ideia de que a sociologia é, desde sua origem, uma ciência da vida moral (Abend), sendo muito interessante perceber como as duas perspectivas, aparentemente opostas, estão corretas. Cabe uma pequena reflexão que ajudará a entender o momento da pesquisa sociológica em que se situam os artigos aqui apresentados.

Se pensarmos, por exemplo, os projetos intelectuais de Durkheim, Weber e Simmel, é muito claro o processo de constituição de uma ciência da vida moral, ou um certo sentido de indissociabilidade entre os termos social e moral (Abend, 2010) que, certamente, faria a ideia de uma 'sociologia da moralidade' parecer estranha por ser redundante. Mas, o desenvolvimento da disciplina também permite contar uma história, seguindo uma inspiração adorniana, que apresenta o desenvolvimento da Sociologia no século XX como um processo de abandono da reflexão sobre a experiência moral (Adorno, 2000) ou uma ruptura com o aspecto normativo da filosofia moral. Essa separação teria sido fundamental para a identidade da pesquisa sociológica, mas fez com que o bebê fosse jogado fora com a água do banho: as dificuldades em lidar com a ordem moral na pesquisa empírica terminaram por evitar ou adiar o problema. De acordo com Bauman (1998), essa ruptura com a questão dos valores possibilitou a manutenção de um relativismo moral no interior da disciplina que teria inviabilizado a compreensão da natureza particular da moralidade. Aqueles que, por uma

questão de valores, não suportam o teor normativo das perspectivas de Adorno e Bauman, podem encontrar uma percepção semelhante em Hitlin e Vaisey (2010, p. 3) que mencionam como a sociologia passou por um ‘gradual ‘desengajamento’ da moralidade por razões políticas, por moda intelectual e suspeitas metodológicas’. Ainda para esses autores, a moralidade permanece na disciplina, porém está fragmentada em estudos sobre normas, valores e processos de interação (idem, p. 4) e como parte de temas mais estabelecidos na hierarquia do campo. Assim, ainda que pesem diferentes interpretações das ciências sociais, podemos concordar que o projeto de sociologia da moralidade que emerge nos clássicos não foi desenvolvido.

Essa ressalva precisa ser feita para que, quando se mencione certo sentido de ‘novidade’ da sociologia e antropologia da moralidade no cenário acadêmico atual não se pense que estamos tratando da emergência de um objeto antes desconhecido. Na verdade, o que há de novo é a forma de reunir pesquisas e teorias, de perceber a constituição da normatividade e seu lugar na pesquisa social. Em outros termos, podemos dizer que estamos diante de uma tentativa, essa recente, de abordar fenômenos e métodos de modo a reconhecer as especificidades da experiência moral.

Nesse sentido, o conjunto de artigos aqui reunidos é representativo desse engajamento mais recente da sociologia e antropologia com a compreensão da vida moral. A diversidade dos trabalhos permite perceber o desenvolvimento atual do campo: desde os esforços de precisão conceitual (Werneck, Freire) até a compreensão de experiências morais e formas de normatividade específicas (Lira, Longhi e França), passando pelo debate tão caro à tradição crítica sobre a relação entre moralidade e economia (Scribano e Freitas). Ainda que alguns dos textos apresentados sejam contribuições mais diretamente teóricas e conceituais (Werneck, Freire, Scribano e Freitas), essas reflexões emergem de contextos onde cada um dos autores vem desenvolvendo pesquisas empíricas sobre a moralidade. Isso de nenhuma maneira pretende significar um desmerecimento da pesquisa puramente teórica, mas é um bom ‘indicador’ no caso específico da sociologia e do seu papel no debate mais geral sobre a moralidade. Se pensarmos questões fundamentais para a compreensão da moralidade, tais como o problema do universalismo, das fontes da normatividade, o lugar das emoções nos processos de julgamento moral, dentre outros, temos que todas essas questões já vêm sendo elaborado há bastante tempo pela filosofia moral. As tentativas de uso da ‘imaginação sociológica’ representam um importante indicador porque, dessa forma, a particularidade de nossa perspectiva sobre o mundo se torna mais evidente: a percepção das conexões entre julgamentos individuais e normas/valores gerais, a tensão entre ações individuais e padrões que buscam universalização. A compreensão da normatividade e dos julgamentos de valor tenderá a se ampliar uma vez que estas forem ‘situadas’ em meio às tensões da vida social e percebidas em processo de interação.

O Dossiê tem início com o trabalho de Alexandre Werneck: “Sociologia da moral como sociologia da agência”. Ao desenvolver o argumento de que ‘toda *sociologia da moral* será uma *sociologia da agência*’, o autor traz, inicialmente, uma dupla contribuição teórica: demonstra a centralidade da moral na teoria sociológica e apresenta os fundamentos da perspectiva pragmática que orientam uma parte significativa do debate contemporâneo sobre sociologia da moral. Mas, o sentido mais relevante do artigo se apresenta quando percebemos

como, a partir das lógicas de justificação e da desculpa, o autor sistematiza e fundamenta, a partir de uma leitura da tradição, um caminho para a pesquisa sociológica sobre a moral e, especialmente, uma perspectiva que confronta as formas da sociologia da moralidade fundadas na teoria crítica.

O artigo seguinte *“Uma caixa de ferramentas para a compreensão de públicos possíveis: um arranjo de sociologias pragmatistas”* de Jussara Freire também estabelece um diálogo com a sociologia pragmatista. Através de um processo de ‘bricolagem’, a autora nos faz seguir o seu caminho de pesquisa, desde os fundamentos teóricos da discussão sobre os sentidos de justiça e espaço público até sua pesquisa de campo, voltando novamente para o momento fundamental da teoria: o confronto entre teorias e experiência. Nesse sentido, a discussão apresentada, além de sua contribuição direta para o debate sobre a constituição dos sentidos de justiça e formação do espaço público, também é uma importante reflexão sobre a tensão entre universal e particular, num caso pouco comum de revelação dos bastidores da elaboração teórica.

No artigo *“Una aproximación conceptual a la moral del disfrute: normalización, consumo y espectáculo”* de Adrián Scribano temos uma perspectiva de análise bastante distinta das anteriores: uma ‘mirada’ da economia política sobre a experiência moral contemporânea. Seguindo um caminho entre o marxismo e a teoria crítica, o trabalho traz a discussão para um enfoque na lógica do sistema para produção de valores ou como o capitalismo se estabelece também como ‘imperativo moral’. Esse imperativo da ‘fruição’ e do prazer imediato estaria em conexão direta com as formas de espetacularização e, conseqüentemente, controle. O trabalho de Scribano tem sua relevância ao optar por contribuir com um questionamento da ‘moralidade da moral’ (no sentido adorniano) e por apontar a necessidade da sociologia da moralidade para o pensamento radical.

Para finalizar o conjunto de debates teóricos, temos o artigo de Carlos Eduardo Freitas: *“Boltanski, Taylor e Jessé Souza: no rastro sociológico da moralidade de classe no capitalismo”*. O objetivo do trabalho é construir um caminho teórico contemporâneo para compreender o ‘elo entre moralidade, economia e estratificação’. A escolha dos autores demonstra um importante exercício na tentativa de compreender a relação tensa entre classe social e moralidade e sua diversidade ganha sentido quando percebemos o interesse que guia Freitas: construir um quadro teórico capaz de fundamentar o estudo das mudanças de valores no Brasil contemporâneo.

O próximo artigo é *“Eles matam porque você come!”: simbolismo e moral alimentar entre vegetarianos e vegans’* de Luciana Campelo de Lira. O trabalho apresenta parte de uma pesquisa realizada entre ativistas vegetarianos e veganos na cidade do Recife. Na tentativa de compreensão da conexão entre uma ‘moral alimentar’ e a constituição de uma ética animalista, base da experiência moral e identidade desses grupos, a autora nos apresenta a um quadro rico e fascinante de elaboração de valores e ação moral. A partir do problema da ingestão de carne, o trabalho nos apresenta aspectos fundamentais do repertório da experiência moral em ação: o problema da corrupção/pureza, humano *versus* animal, natureza *versus* cultura, a questão do sofrimento. Escapando aos objetivos iniciais da autora, o artigo

transcende o problema da moralidade de um grupo particular e retrata as tensões e dilemas que organizam a vida moral, o complexo equilíbrio entre imperativos e ações.

Em seguida, apresentamos o trabalho *"Reconhecimento, insulto moral e dádiva; Trajetórias de rapazes moradores de uma comunidade pobre do Recife"* de Márcia Reis Longhi. A partir de uma pesquisa etnográfica com jovens 'numa comunidade pobre do Recife', a autora apresenta as rotinas de construção da experiência moral através do contraponto entre dádiva e insulto moral. Conectando os estudos sobre juventude, teoria do reconhecimento e antropologia da moral, o trabalho revela os detalhes de uma economia moral que organiza a vida de um grupo de rapazes sob condições adversas. Além de sua clara contribuição à antropologia da moralidade a partir de um caso específico, reforçando a importância do método etnográfico para a sociologia e antropologia da moralidade, o artigo também traz uma importante contribuição para o debate sobre solidariedade e dádiva.

Para finalizar, temos o artigo *"Desvio, Moralidade e Militarismo: um olhar sobre a formação policial militar na Paraíba"* de Fábio Gomes de França. Este trabalho apresenta uma etnografia da cultura policial a partir da experiência de uma 'semana zero', semana de treinamento pela qual passam os novatos na PM, onde é analisada a relação entre desvio e moralidade. Os casos apresentados retratam o processo de formação policial como ritual de humilhação e imposição de sofrimentos, constituindo um julgamento moral do 'desviante' que nos remete imediatamente para o problema da alteridade. Nesse sentido, o trabalho de França, além de suas contribuições aos estudos sobre socialização e profissões, traz uma perspectiva importante para o campo ao apresentar empiricamente o conflito entre valores e ação individual.

Como foi dito acima, os artigos aqui reunidos são um exemplo da diversidade e riqueza das recentes pesquisas em sociologia e antropologia da moralidade. É desnecessário afirmar que, apesar das perspectivas diferentes reunidas aqui, não foi possível apresentar um quadro exaustivo dos debates e métodos utilizados. Contudo, esse dossiê terá atingido seu objetivo se for capaz de 'convidar' mais leitores a pensar criticamente sobre a moral.

João Pessoa, novembro de 2013.

Sociologia da moral como sociologia da agência

Alexandre Werneck

Resumo: O objetivo deste texto é refletir sobre o papel desempenhado pelo tema da agência – relida do ponto de vista pragmatista como *actância* – na sociologia da moral. Embora as teorias *compreensivas* sobre a moralidade privilegiem a capacidade decisória dos atores a respeito de suas próprias ações como informação antropológica basal, outra dimensão da capacidade moral se mostra especialmente relevante: a utilização da agência do agente e da agência da estrutura não como disposições e sim como *dispositivos*, mobilizáveis conforme as gramáticas situadas da vida social os mostrem necessários e cabíveis. Nesse quadro, os dois operadores clássicos da *accountability* social, a justificação e a desculpa, podem ser lidos não apenas como dispositivos linguageiros, mas como índices de cada uma dessas agências, convenientemente operáveis conforme se recorra à universalidade (justificação, forma afirmadora da agência de si) ou à circunstância (desculpa, forma afirmadora da agência externa a si), convertendo a clássica dicotomia agente-estrutura em um par de dispositivos morais de efetivação baseados no deslocamento situado da instância decisória sobre as ações/situações. **Palavras-chave:** sociologia da moral, agência, *accounts*, efetivação

*

A cena bíblica em que Adão e Eva são expulsos do Paraíso (Gn, 3) guarda uma riquíssima e curiosa “contradição”: como é bem conhecido, o “primeiro homem” e a “primeira mulher” estão ali a serem punidos por terem comido do fruto de uma árvore que lhes havia sido interdita. Mas, para que eles possam ser culpabilizados, é preciso, evidentemente, reconhecer o livre-arbítrio dos dois. Afinal, o Criador em pessoa os havia colocado o mandamento de não comer da “árvore que está no meio do jardim” e o fazer só poderia ser pensado como um ato de flagrante e impertinente desobediência. Entretanto, eis que o fruto que eles tomaram é justamente o da Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal, exatamente aquele que, se consumido, confere a quem o comeu a faculdade de conhecer o que é bom e o que é mau, de discernir entre os dois. Ora, se desconheciam os dois polos da avaliação moral, não tinham como saber, por si mesmos, se deviam ou não comer da árvore. Tudo de que dispunham, então, era a norma, uma imposição externa a suas capacidades de julgamento:

não comerás do fruto – sob ameaça de que morrerão se o fizerem. Ao mesmo tempo, eles são punidos pela tomada de decisão de dar ouvidos à serpente, “o mais astuto de todos os animais do jardim que Javé Deus tinha criado”.¹ Em síntese, o pecado de comer da Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal não pode não ter como principal consequência produzir justamente a capacidade de saber que comer dessa própria árvore é pecado.

Pois é impressionantemente emblemática essa contradição entre livre-arbítrio e tensão bem/mal surgir em um texto como esse, que deseja conquistar o posto de mito de origem ao mesmo tempo da moralidade e da capacidade de decisão própria,² em especial do ponto de vista de uma análise da *moral na vida social*. Isso porque, olhada de certo ângulo, no final das contas, toda *sociologia da moral* será uma *sociologia da agência*. Parece ser um traço central da colocação em prática da capacidade de avaliação moral tão inerente a nós, atores sociais: quando alguém faz um julgamento moral de outrem e/ou quando chega a lançar sobre ele uma crítica ou mesmo uma acusação, o que está fazendo é apontando para a capacidade do outro de decidir conscientemente pela linha de ação que resultou no problema julgado e/ou criticado/acusado. Em outras palavras, na nossa cabeça, o outro sabia muito bem o que estava fazendo.

É praticamente desnecessário apontar a importância da agência para a sociologia: é simplesmente a mais clássica das questões sociológicas. De fato, aparece como ponto central em todos os clássicos – mesmo quando surge como questão recusada – e serviu de ponto de apoio para vários movimentos pendulares (entre o polo do agente e o da estrutura) de construção de vários modelos posteriores, definidos justamente pela posição nesse debate. Além disso, não deixa de ser a base de uma série de enquadramentos que, desde o final do século XIX e ao longo do século XX, se propuseram especialmente a *ultrapassar* essa dicotomia.³ Da mesma maneira, apontar a importância e os desenrolares da questão da moral na sociologia é tão desnecessário quanto por demais extenso para os objetivos deste texto⁴. Nem mesmo seria necessário lembrar que ela também alimentou a observação e a imaginação de cada um dos grandes clássicos e que serviu de elemento-chave para quase todo modelo que a eles se seguiu. Mas gostaria de retomar aqui rapidamente a validade dessas duas temáticas para, associando-as respectivamente a duas tradições, também interligadas, apontar a forma peculiar como elas estão articuladas e demonstrar como essa articulação é extremamente reveladora para análise do papel da moral na vida social.

¹ Analiso essa aparente contradição em meu estudo sobre a desculpa (Werneck, 2012, p. 21-25).

² Essa alusão é evidentemente alegórica e não possui nenhuma intenção teológica. Mas é ao mesmo tempo verdade que a observação atenta de qualquer grande religião revelará certamente o mito da construção da moralidade entre seus pontos mais básicos. Para mais a esse respeito, ver Graves e Patai (1963). Do ponto de vista sociológico, isso indica a importância atribuída a esse par – e a própria formação dele – para a forma como os atores sociais há muito constroem suas lógicas morais.

³ Entre os quais podemos destacar os interacionismos europeu (Simmel) e americano (de linhagem pós-Mead), como os mais clássicos, além do (pós-)estruturalismo construtivista de Bourdieu; o figuracionismo de Norbert Elias; a Teoria da Estruturação de Anthony Giddens; e, mais recentemente, a morfogenética de Margareth Archer. Evidentemente, os modelos situacionistas metodológicos também ultrapassam essa dicotomia. Mas, como demonstrarei aqui, o modelo pragmatista oferece um elemento a mais para a equação, a possibilidade de considerar que embora a dicotomia possa não ser a coisa mais relevante analiticamente, ela pode sê-lo para os atores e pode ser considerada em termos de sua actância, isto é, positivamente.

⁴ Para um resumo bastante completo, ver Abend (2010).

A primeira tradição, pelo lado da agência, é o “situacionismo metodológico” (CICOUREL, 1964; KNORR-CETINA, 1981; COLLINS, 1981; JOSEPH, 2000), iniciado pelo pragmatismo filosófico de Charles S. Peirce, William James e, na análise do social, em George Herbert Mead e William I. Thomas – este último, autor da máxima de que “se os homens definem as situações como reais, elas são reais em suas consequências” (THOMAS e THOMAS, 1938 [1928], p. 572) –, continuando com seus seguidores – em especial na Escola de Chicago – e que ultrapassa a dicotomia agente-estrutura com a eleição de uma unidade analítica diferente da origem decisória das ações; a saber, a *situação*. Para essa linhagem, a sociologia é sociologia da *agência dos atores*.

A outra tradição, pelo lado da moral, é fundada por Max Weber, com sua abordagem *compreensiva*, centrada no deslocamento dos *valores* para a posição de unidade analítica. Como se sabe, Weber (2001[1904]), ao considerar que todo humano possui valores e que os usar para se aproximar do mundo é inevitável, mesmo para um cientista, questiona-se como tornar possível a objetividade (a possibilidade de analisar os fenômenos sociais de forma científica isenta de julgamentos morais) e sugere como solução a criação de um novo valor e sua promoção à posição de valor superior, de modo a tirar proveito da faculdade valorativa dos homens em favor da própria objetividade. Esse valor é a *compreensão*, segundo a qual a análise considerará exatamente os valores como objeto, tornando a análise o mapeamento de conteúdos que conferem sentido às ações sociais.⁵ Podemos dizer que, para Weber, a sociologia é sociologia da moral.

Essas duas vertentes, entrecruzadas em vários pontos, alimentam uma outra, situacionista e compreensiva, e merecedora do título de arcabouço da sociologia da moral, passando pelo trabalho de C. Wright Mills (especialmente dedicado à associação entre Weber e o pragmatismo)⁶, pela sociologia fenomenológica de Alfred Schütz, a etnometodologia de Harold Garfinkel e o novo pragmatismo francês de Michel Callon e Bruno Latour e Luc Boltanski e Laurent Thévenot, além de seus colegas e seguidores.⁷ E embora cada um uma visão particular, todos esses modelos tomam como pressuposto a afirmação dos atores sociais como – a expressão de Garfinkel (1967) é a síntese mais feliz – “agentes competentes”. O ponto central a unir todos esses enquadramentos é que a agência, neles, é construída, antes de mais nada, como *agência moral*: o livre-arbítrio que os atores possuem é *para julgar*.

E já que falamos em *agência competente*, podemos dizer que essa agência moral adquire a forma de um operador lógico, a *competência* – que ganhará variados nomes em diferentes modelos. Esse operador se distende entre dois sentidos, como dado cognitivo e como forma operativa. O primeiro significado é aquele que pode ser sintetizado pela *etnometodologia*: a partir de uma afirmação que se tornou célebre, praticamente seu cartão de visitas, Harold Garfinkel faz uma crítica severa à ideia de que os atores sociais são determinados por uma

⁵ Para uma boa exploração dos limites lógicos dessa operação – que acaba por ratificá-la, considerando sua extrema criatividade e efetividade, ver Brubaker (1984).

⁶ Ver Wright Mills (1940). Além do artigo, baseado na problemática dos motivos de Weber, aproximando sua leitura da do pragmatismo, ele ainda organizou e traduziu (com H. H. Gerth) a primeira tradução do clássico alemão nos EUA, em 1946. Sobre a relação direta do americano com o pragmatismo, que foi inclusive tema de seu PhD, ver Wright Mills (1966).

⁷ Além deles, cabe registrar ainda a contribuição de Isaac Joseph (e, depois dele, Daniel Cefaï), mais ligados ao pragmatismo americano original de James, Mead e John Dewey, e cujo trabalho igualmente municia a sociologia da moral.

estrutura: “Não somos dopados culturais” (GARFINKEL, 1963). A abordagem etnometodológica propõe que os atores sociais podem, como vimos, ser entendidos como “agentes competentes”, ou seja, como seres dotados de capacidade de julgamento das ações.⁸ As deles e as dos outros. Segundo ele (1967, pp. 32-33), “membros de um arranjo organizado estão constantemente engajados em ter que decidir, reconhecer, persuadir ou tornar evidente o caráter racional, isto é, coerente, ou consistente, ou escolhido, ou planejado, ou efetivo, ou metódico, ou informado, de atividades e de seus questionamentos”. Isso volta a análise sociológica para a ideia de que, competentes, os atores sociais “cobram” lógica, coerência, alguma forma de racionalidade, das ações uns dos outros. Diferentemente, então, das teorias segundo as quais as pessoas têm suas ações moldadas por determinantes da estrutura social, a etnometodologia nos considera como indivíduos capazes de observar as ações uns dos outros e as avaliar, desenhando uma vida social composta por uma fenomenologia de ações e situações mútua e constantemente em questão. A competência, então, aqui, é uma informação sobre a forma como cada um de nós se constitui como ente social, a partir de uma capacidade de olhar para os lados e, enxergando-se, enxergar os outros, sem com isso ser guiado por alguma força externa determinante.

A outra forma é aquela que pode ser sintetizada pelo modelo da economia das grandezas (*économies de la grandeur*, EG) proposto por Boltanski e Thévenot nos anos 1980. Construído a partir de uma crítica à abordagem de Pierre Bourdieu, que para eles negligenciaria as potencialidades dos atores para criticar e, com isso, opondo-se à dominação, o quadro por eles proposto constrói a afirmação da agência por meio das cores de uma “capacidade crítica” (BOLTANSKI e THÉVENOT, 1983; 1999), construindo uma passagem da *sociologia crítica* (bourdieusiana) para uma *sociologia da crítica* (BOLTANSKI, 1990a; 2009). Essa capacidade, que assume a forma de informação antropológica que a competência assumia em Garfinkel, é aqui acessado por um tipo mecânico de competência: inspirados na linguística generativa de Noam Chomsky, por meio da releitura da mesma pela antropologia da ciência de Latour (1979; 1985; 1997 [1987]), eles entendem competência como uma faculdade apresentada pelos atores para a desenvoltura em uma determinada lógica de ação; ou, como preferem eles próprios (1991, p. 183), “uma capacidade de reconhecer a natureza de uma situação e de pôr em ação o princípio (...) que a ela corresponde”. Ou ainda, como tenho preferido apresentar, não como traço reconhecido como princípio cognitivo nas pessoas, e sim como traço demonstrado nas próprias ações localizadas, apontando para sua alocação em determinada gramática actancial moral, com desenvoltura em regras que verificam critérios de efetividade da ação. Em outras palavras, é o critério nela procurado quando se verifica se ela pode ou não ser admitida.

Esses dois exemplos de modelos chamam atenção para como a agência dos atores ganha operacionalidade forte em enquadramentos situacionistas quando se trata de falar da moral. Mas quero chamar atenção aqui para uma outra dimensão dessa agência. O objetivo deste texto, assim, é propor um outro deslocamento da clássica dicotomia agente-estrutura. Mais que isso, a ideia é pensar como a sociologia da moral é conversora dessa dicotomia em uma verdadeira mecânica, segundo a qual esses polos passam a ser nem princípios explicativos nem figuras reificáveis (como nas concepções que consideram “sociedade” e “identidade” como

⁸ Para a influência de Schütz sobre a etnometodologia, ver Werneck (2012, pp. 77-81) e Heritage (2011).

coisas). Em vez disso, a proposta deste trabalho é mostrar como esses polos podem ser entendidos como *dispositivos*, mobilizáveis conforme as situações demandem dos actantes mais ou menos de um ou do outro.

Sociologia moral como economia dos dispositivos de concentração de actância

A afirmação, então é a seguinte: se, tomados como modelos de descrição e explicação da maneira como funciona a genética da vida social, agência do agente e agência da estrutura são realidades opostas mutuamente anuláveis, elas podem, por outro lado, ser consideradas como representações, que os próprios atores sociais – do lado de fora da análise – utilizam para entender o mundo. E, como representações, visões de mundo que habitam nossas cabeças, podem ser também abstrações de que podemos lançar mão para *efetivar* (WERNECK, 2012) nossas ações e as situações em que estamos inseridos. Porque, afinal, é perfeitamente cabível que se diga que se fez algo, em um momento, *porque algo mais forte que eu atuou sobre mim* ou, em outro momento, *porque eu queria fazer e agi como eu bem entendia*. Isso, conforme seja melhor, dê mais certo, dizer um ou o outro. Isso permite pensar esses princípios em outra condição, como aparatos de uma caixa de ferramentas moral, isto é, como *dispositivos* morais.

O conceito de dispositivo tem despertado grande interesse na teoria sociológica contemporânea, em especial aquela de cunho pragmatista,⁹ mais especialmente a partir dos trabalhos de Bruno Latour e Michel Callon com a teoria dos atores-rede, mas também na abordagem da EG e no trabalho “pragmatista reflexivo” de Francis Chateauraynaud. Ao mesmo tempo, o conceito passou, nos últimos tempos, em vários autores, por grandes transformações, de uma perspectiva estrutural para uma interacional e, sobretudo, situacional.¹⁰ Até mesmo em Foucault, onde dizia respeito a aparatos de *concretização* das estruturas abstratas de poder, o conceito passou a dizer respeito a formas cada vez menos disciplinares e passou a traduzir uma agência estratégica (FOUCAULT, 1994). Trata-se, então, de deixar de lado uma abordagem baseada nas disposições, traços incorporados, fixos e definidores dos atores sociais e que se tornam determinadores de suas ações, privilegiando-se, em vez disso, o situacionismo metodológico e se falando em uma gestão da vida social por meio de aparatos situacionalmente operados, como “coisas que funcionam” (PEETERS e CHARLIER, 1999). No pragmatismo, essa perspectiva se encontra ainda com a ideia de gramática, que, como a de competência também oriunda da linguística generativa, apresenta as lógicas contextuais não como normatividades inelutáveis, regramentos prescritivos, mas como desafios, conjuntos de indicações restritivas e/ou parcialmente prescritivas que levam os atores a agir estrategicamente. Nesse sentido, o dispositivo se torna *uma coisa do qual da qual se pode lançar mão, algo que pode ser mobilizado* para lidar com os desafios gramaticais. É, então, algo que adquire um sentido centrado na agência dos atores, indivíduos autônomos que fazem escolhas de direcionamento das ações, e da vida social como encontro de indivíduos dotados de agência competente (SCHÜTZ, 194; GARFINKEL, 1967; BOLTANSKI e THÉVENOT, 1983), sem configurar individualismo metodológico ou uma primazia do interesse. Agir no social, dessa maneira, passa a ser se deparar com os desafios situacionais e lançar mão competentemente de coisas do mundo para dar conta das ações/situações. Pois como são

⁹ Para uma síntese desse interesse, ver Peeters e Charlier (1999).

¹⁰ Ver De Certeau (1994; 2000) e Thévenot (1994).

dimensões da agência, da capacidade de decidir por si o curso da ação, aqueles dois polos genéticos devem ser pensados como dispositivos de uma operação específica, aquela segundo a qual se define e desenha uma meta-situação formal, de avaliação moral, segundo a qual se torna efetiva a tomada de um caminho de determinação ou outro para efetivar uma outra situação, esta do mundo, que esteja em questão. Eles passam, assim, a ser algo que podemos chamar de dispositivos de configuração da agência. Ou, melhor, como quero construir agora, *dispositivos de configuração da actância*.

O conceito de *actante*, por sua vez, ocupa um espaço privilegiado no modelo semiótico do linguista lituano Algirdas Greimas, em seu quadro conceitual dedicado a analisar narrativas, a narratologia. Segundo ele, o actante é aquele ou aquilo que pratica um ato e que *faz diferença na narrativa*. Trata-se de um ente dotado de capacidade determinadora de suas ações, influenciando as ações de outros. E esse ente pode ser de qualquer natureza, uma pessoa, um animal, um objeto, uma ideia. Latour se utiliza da ideia de Greimas no modelo dos atores-rede, a fim de construir logicamente a *simetrização*, inclusão de todos os entes contidos em uma situação em um mesmo plano analítico, não os diferenciando em termos de agência, ou melhor, de *actância* (o que permitiu analisar os seres humanos e os não humanos em um mesmo quadro). Por sua vez, em sua discussão sobre a denúncia pública, Boltanski (1990b, pp. 253-356) constrói uma forma abstrata para dar conta das situações de denúncia, a forma caso (*forme affaire*), figura situacional formal segundo a qual se dão disputas em torno da possibilidade de generalização de reivindicações e constituída como um *sistema actancial*, com actantes definidos e, portanto, com o reconhecimento da *actância*, a potencialidade não simplesmente de decisão a respeito do que faz, mas, sobretudo, de influência no quadro situacional.

Essa opção pela situação como unidade analítica permite enxergar a actância por uma geometria distinta daquela da pergunta sobre a *origem* das ações. Com a situação, uma configuração de elementos, uma disposição de peças em um plano, estamos diante de outra pergunta: o que permite que aquela configuração, posta como está, produza consequências, isto é, se concretize socialmente? Essa pergunta faz retornar ao mesmo tempo à máxima de Thomas e à questão-chave da sociologia weberiana, a dos sentidos das ações: com a economia dos motivos conferindo sentido típico-idealmente visado (como se *a priori* fossem), depreende-se um modelo de análise segundo o qual o que está em questão é uma espécie de aprovação dos outros para que uma ação possa ser. Afinal, a própria definição de ação social de Weber diz respeito à influência de/sobre os outros. A situação induz uma versão desse questionamento aberta para a multiplicidade de possibilidades gerada pela configuração de elementos – como se estivéssemos diante de um tabuleiro de jogo pronto a se iniciar e cujas consequências é que o tornam “reais”. De modo que a questão passa a ser não o que torna uma ação legítima, mas o que torna uma situação, como tenho preferido chamar (WERNECK, 2012), *efetiva*, capaz de produzir efeitos, consequências. A situação, dessa maneira, é um *setting* ao mesmo tempo do *acontecimento*, da *experiência*, da própria vida social em sua fenomenologia, e da moral, do aparato de verificação pelos actantes da efetividade – em termos de bem (Idem) – do que acontece.

E essa avaliação de efetividade está diretamente ligada à actância, à capacidade de influir e, nesse sentido, justamente de insemear consequências – actância e efetividade estão

intimamente ligadas. O modelo da EG é uma ótima demonstração disso: ao se centrar não em entes definidos, mas sim em estados (potencialmente temporários) ocupados pelos mesmos nas situações – definindo, por exemplo, não pessoas, mas “estados-pessoas” – e ao reconhecer que os estados são experimentados na prática pelos atores sociais como posições hierárquicas, o quadro define as posições ocupadas pelos atores nas situações como *grandezas* e as situações efetivas como aquelas nas quais as grandezas são “justificadas” (BOLTANSKI e THÉVENOT, 1987, 1991), isto é, que podem ser traduzidas em alguma forma ideal de bem comum. Em um modelo centrado na efetividade, extensivamente, as grandezas acabam por se provar como formas concentradas da actância, uma vez que, quando efetivas, provam-se como elementos determinantes da configuração situacional capaz de gerar efeitos, ter influência.

E uma vez que enxerguemos que é o *bem* o princípio substantivo de efetivação e que – como já demonstrei em meu trabalho sobre o papel da desculpa na vida social, no qual modelizo uma geometria pragmatista de outro grau de abstração em relação ao modelo da EG (WERNECK, 2012) – a questão do julgamento moral é o direcionamento do bem (que, nesse sentido, representa a própria grandeza), a sociologia da moral configura-se como uma verdadeira economia dos recursos de mobilização de actância e a efetivação, seu fenômeno-chave, sua microeconomia, já que seu mote é justamente a administração de seu recurso escasso nominal – o bem – por meio da operacionalização de dispositivos.

‘Accounts’ como os dispositivos privilegiados de uma vida social mutuamente moralizada

A forma proposta por Boltanski e Thévenot como operador da legitimação das situações, a justificação, é, mais classicamente, um *account*, um “dispositivo linguístico empregado sempre que se sujeita uma ação a uma indagação valorativa” ou uma “afirmação feita por um ator social para explicar um comportamento imprevisto ou impróprio – seja este comportamento seu ou de outra pessoa, quer o motivo imediato para a afirmação parta do próprio ator ou de alguém mais”, como propõem Scott e Lyman (2008 [1968], p. 140). Essa definição é prontamente tributária da descrição inaugural de John L. Austin (1979 [1956-1957]) para esse tipo de dispositivo, em sua discussão sobre a desculpa, que forma com a justificação a galeria de tipos de *accounts*.

Esses dois tipos, *justificação* e *desculpa*, desenham uma vida social marcada por aquela exigência de racionalidade contida nas tradições que analisamos e, mais que isso, por uma perene operação de “cobrança” e “prestação de contas” (*account*) uns aos outros. Os *accounts* trilham um caminho importante na sociologia americana desde Wright Mills, mas, passando por Austin, e com Garfinkel e, em paralelo com o interacionismo construcionista mais bem representado pela *labeling theory* (BECKER, 2008 [1963]),¹¹ se tornariam uma variável analítica das mais relevantes.

Pois bem, justificação e desculpa. Esses dois dispositivos linguageiros¹² são antes de tudo dispositivos de resposta a julgamentos morais, surgem diante de críticas e/ou acusações. E se,

¹¹ Para uma apresentação e uma discussão sobre a *labeling*, ver Werneck (2013).

¹² Prefiro chamar esse tipo de dispositivo de *linguageiro* em vez de *linguístico*, como alguns autores nomeiam – e como está, aliás, demarcado originalmente em Scott e Lyman e na tradução brasileira de seu texto. Afinal, enquanto *linguageiro* é referente à linguagem, uma substância, *linguístico* é referente à linguística, uma disciplina. E não

como disse antes, toda crítica ou acusação é uma afirmação de agência mal usada, uma sugestão de que o outro tinha controle sobre o que estava acontecendo, as respostas a elas operam de forma reativa justamente a essa afirmação. Se não, vejamos: segundo Scott e Lyman, justificações são *accounts* em que “alguém aceita a responsabilidade pelo ato em questão, mas renega a qualificação pejorativa associada a tal ato” (2008 [1968], p. 141); desculpas, por sua vez, aqueles *accounts* em que “alguém admite que o ato em questão seja ruim, errado ou inapropriado, mas nega ter plena responsabilidade sobre ele” (2008 [1968], p. 141). Assim, na justificação, o ator diz: eu sabia exatamente o que estava fazendo, eu era o actante de actância efetiva, e justamente por isso o que eu fiz estava certo; na desculpa, ele diz: o que fiz foi errado, mas eu não sabia o que estava fazendo, não tive actância efetiva, porque outra coisa/pessoa a teve e, por isso, foi mais forte que eu para determinar o desenrolar da situação. Nesses dois casos, o que temos em mente é uma volta ao passado, a fim de reescrever o que aconteceu de maneira diferente daquela descrita pelo crítico/acusador. E essa reescrita é exatamente baseada em uma “correção” no item referente ao controle sobre o curso dos eventos: *eu tinha controle sobre minhas ações e você estava errado em narrar a situação me apontando como errado* ou *eu não tinha controle sobre minhas ações e você estava errado em narra a situação me apontando como errado*. Os dois tipos de prestação de contas, de satisfações dadas aos outros, podem ser lidos, assim, como índices de cada um dos polos agenciais que já descrevemos. Mas não como demonstrações de que são eles os princípios basais da origem energética do que foi feito, e sim como aparatos convenientemente operáveis conforme se recorra aos princípios constitutivos de suas mecânicas específicas. Mecânicas, então:

1) Justificação: se si pode “renegar a qualificação pejorativa de um ato” é porque, no caso, para o criticado/acusado uma crítica/acusação foi feita de forma *injusta*, isto é, baseada em um princípio universal que não corresponde àquele usado por ele para tornar efetiva sua ação. Pois esta é a base de uma justificação: a adequação entre um conjunto de dispositivos e algum princípio abstrato universalizável – de maneira situada, mas universalizável ainda assim.¹³ Segundo Boltanski e Thévenot (1999, p. 360), situações de crítica tem como característica primeira o fato de que “as pessoas nelas envolvidas estão sujeitas a um imperativo de justificação. Aquele que critica outras pessoas tem que produzir justificações para sustentar suas críticas, assim como alguém que seja alvo de críticas tem que justificar suas ações para defender sua causa”. Esse imperativo contém ele próprio um imperativo, interno: na justificação, tanto a crítica quanto a defesa dependem de um procedimento de *comprovação*: os atores que defendem estar de acordo com algum princípio de bem comum, precisam apresentar *provas*, objetos do mundo (dispositivos, portanto) que interliguem a situação e as grandezas a serem justificadas (ou criticadas) com uma metafísica moral reconhecida. Essas provas são, no final de contas, formas incorporais do *universal*, dispositivos preenchidos de princípios metafísicos morais, voltadas para a *afirmação situada da agência de si*.

estamos aqui de posse de dispositivos de análise da linguagem (como seria, por exemplo, qualquer categoria sintática ou morfológica) e sim de dispositivos cuja própria materialidade é a linguagem.

¹³ Boltanski e Thévenot propõem um quadro mais ou menos limitado (mas potencialmente ampliável) de metafísicas morais estabelecidas, consagradas, na vida moderna, que eles chamam de cités. Para a galeria dessas cités, que correspondem a línguas morais de bem comum, ver Boltanski e Thévenot (1999, p. 368).

2) Desculpas: se si pode “recusar a responsabilidade sobre as consequências pejorativas de um ato”, mesmo que se reconheça o quão pejorativas elas são,¹⁴ é porque o caso, para o criticado/acusado, corresponde a uma crítica/acusação que, ao se fixar no universalismo ideal-utópico da regra, não levou em consideração uma circunstância, um traço específico daquela situação ou de algum actante nela envolvido, que a torna peculiar o suficiente para, especificamente naquele momento, não se respeitar o princípio em questão. Conforme demonstrei (WERNECK, 2012), essa forma de prestação de contas se baseia no afastamento do universal, deslocando-se para longe do *setting* de discussão de princípios e provas. A desculpa é operada segundo duas formas, distinguidas justamente pela substância sobre a qual atua sua torção efetivadora. Em um tipo, a desculpa do “não era eu”, a circunstância apontada tem lugar em uma alteração do curso de ação prevista do ator, de modo que se cria uma partição temporal entre aquele que o ator sempre é e aquele que ele foi temporariamente quando praticou a ação – por exemplo, por estar nervoso, bêbado, “fora de si”, ou por não ser mesmo ele o responsável pelo ocorrido, já que alguém o levou a fazer o que fez (como Adão no mito bíblico, que afirma ter sido Eva a culpada por ele ter comido da árvore proibida). No outro tipo, a desculpa do “é assim mesmo”, a circunstância apontada se manifesta em uma alteração do curso de ação prevista da própria situação, de modo que se cria uma partição entre a situação normal e uma normalidade outra, revelada na desculpa, e segundo a qual o ocorrido é circunstancialmente aceitável – por exemplo, quando se faz algo que “todo mundo faz” apesar de “todo mundo” dizer ser errado (como passar por um sinal vermelho “que ninguém respeita” ou ao se dizer que se chega atrasado porque “nunca consigo acordar na hora”). Nos dois casos, toda a operação de efetivação passa por aquele retorno ao passado para reescrevê-lo em outras bases, mas mantendo o conteúdo substantivo do ocorrido, sua substância: aquele que não era eu, era eu e teve apenas seu *estado* alterado; aquilo que ocorre de determinada maneira imprevista em determinadas circunstâncias o foi porque é assim mesmo, ou seja, é um estado da realidade que se permite manifestar circunstancialmente. Em qualquer um dos casos, trata-se de *uma forma que afirma a agência externa a si*.

Essas formas chamam, assim, atenção para a flexibilidade segundo a qual os atores podem lançar mão da agência não a partir do fato de ela ser uma característica intrínseca deles ou da estrutura, mas sim de acordo com as condições específicas da situação. Isso não quer dizer que a *accountability* social corresponda a uma retórica. Ela é antes uma atividade gramaticalmente orientada pelas demandas situacionais e segundo metafísicas morais que guiem e ofereçam sustentação a diferentes formas de efetivação, sejam elas justificações ou desculpas. Assim, o livre-arbítrio e a determinação estrutural erguem-se como recursos de desenvoltura.

Críticas x acusações

Uma acusação opera um movimento moral de estabelecimento de papéis: de um lado, alguém que se investe do direito (e do dever, por que não?) de apontar o outro como a “causa” de uma negatividade. A etimologia ajuda a ter uma imagem clara de suas capacidades: vem do latim *accusare*, formado por *ad*, contra, e *causari*, apontar como causa. Mas, para além da

¹⁴ Este é um ponto fulcral sobre as desculpas: diferentemente do que se poderia pensar baseando-se no senso comum – marcado por “desculpas esfarrapadas” –, esse account não representa desengajamento moral. Muito pelo contrário, ele demonstra um claro engajamento ao princípio usado para a crítica/acusação, já que reconhece o caráter negativo do ato. Diferentemente do caso da justificação, a desculpa não promove uma discussão de princípios.

origem da palavra, o sentido de acusar é perceptível: ela, para funcionar, depende de um dispositivo cognitivo específico, a *culpa*. Sobre ela, Austin (p. 181), diz que

Pelo menos duas coisas parecem se confundir nesse termo. Por vezes, quando se culpa X por fazer A, digamos por quebrar um vaso, é uma questão simplesmente ou principalmente de minha *desaprovação* a A, quebrar o vaso, o que, *sem dúvida*, X fez: mas o que por vezes ocorre, em vez disso, é simples e principalmente meu *profundo sentimento* de que X é responsável por A, o que *inquestionavelmente* foi ruim¹⁵.

Para ele, então, há duas dimensões na culpa: a *indiscutibilidade* e a *intensidade*. Quando se atribui culpa a alguém, está-se afirmando que algo *grave* foi *inegavelmente* feito por ele. A acusação, então, é estruturada em torno de um operador que torna a causalidade uma operação moral simplificadora da complexidade das situações: só há duas possibilidades em uma situação de acusação: *culpa* ou *não culpa*. De maneira que ela é centrada na *punibilidade*, ou seja, em uma operação de simplificação das possibilidades de interação com aquele que praticou a ação reduzidas à reação compensatória do sofrimento pelo ato cometido: quando não há mais o que discutir, a gravidade do ato produz um imperativo de punibilidade. Porque a culpa afirma a *agência* dos atores, chama a atenção para seu *controle* sobre a situação e para sua *opção* por fazer algo errado. De maneira que não resta alternativa senão puni-lo, já que é indiscutível que ele praticou uma ação negativa. Como diz McEvoy (1995, p. 17), “o que é uma acusação senão um meio de defender o mau tratamento do acusado?”

Pois quando fazem sua definição de desculpa, Scott e Lyman chamam a atenção, relembremos, para um outro operador: a *responsabilidade*. E esse operador está ligado a outra prática, distinta da acusação: é justamente a *crítica*, tão cara ao modelo da EG. A crítica representa um momento especial na vida social, um momento, como mostram Boltanski e Thévenot, de descontinuidade em uma rotina de não questionamento das ações no entorno. Trata-se de um momento no tempo no qual, segundo eles (1999, p. 359), “pessoas, envolvidas em relações cotidianas, que estejam fazendo coisas juntas (...) e que têm de coordenar suas ações, chegam à conclusão de que algo está errado; de que eles não podem manter-se daquela forma por mais tempo; de que algo deve mudar”, e a partir do qual

a pessoa que se dá conta de que algo não está funcionando raramente permanece em silêncio. Ela não guarda seus sentimentos para si. O momento em que se dá conta de que algo não está funcionando é, na maioria das vezes, aquele em que percebe não poder mais suportar esse estado de coisas. A pessoa deve, por essa razão, expressar descontentamento em relação às outras com quem estivera desempenhando, até então, uma ação conjunta.

Trata-se, então, assim como a acusação, de uma forma de apontar o dedo para o outro e indicar a relação entre ele e o ocorrido, negativizando-o moralmente. Estamos diante de uma *cena* na qual tem lugar uma manifestação forte de discordância, chamando-se atenção para uma *diferença de posições*.

Do ponto de vista operacional, a responsabilidade diz respeito à associação direta entre agente e ação, apontando-se o caráter problemático do feito, de modo que a questão aberta em uma responsabilização recai sobre o sentido da ação. A responsabilidade – e, portanto, a crítica – pergunta ao agente que sentido ele dá para uma ação a princípio sem sentido.

¹⁵ Grifos meus.

Esse sentido, pensado como uma operação mental, abstrata, assume uma forma linguageira, expressiva, o motivo. Como mostra C. Wright Mills (1940), estamos falando, weberianamente, de “um complexo de significado subjetivo que parece ao próprio ator ou ao observador uma sustentação adequada à conduta em questão”, sendo possível, então, fazer uma sociologia dos “vocabulários de motivos”, um tratamento segundo o qual se possam pensar diferentes *línguas*, nas quais os motivos possam ser alocados, configurando uma tipologia de orientações de sentido para as ações que pode ser facilmente pensada como um conjunto de formas de falar a ação para que elas possam ser consideradas legítimas.

Uma perspectiva *compreensiva* como essa permite pensar que uma crítica é um procedimento segundo o qual se aponta a falta de sentido de uma ação. Essa falta de sentido se baseia na aposta de que, na determinada situação, o crítico imaginava que produzir sentido corresponderia a estar de acordo com determinado vocabulário de motivos, ou, em outras palavras, corresponderia a estar de acordo com uma moral.

A crítica, então, aponta para o criticado a *responsabilidade* de *dar sentido* à situação, ou seja, para uma obrigação de oferecer uma resposta sobre a motivação do que fez. A etimologia do termo é indicativa aqui também: “responsável” vem do francês *responsable*, derivado do verbo latino *respondere*, “afirmar, assegurar, responder”. Ela é, assim, estruturalmente, um jogo aberto, uma abertura à negociação: se a ação parece inócua, ela o é porque não foi falada (ou seja, agida) na língua de sustentação que se esperava que se usasse em determinado caso. Partimos, assim, do pressuposto de que os envolvidos reconhecem a existência e a validade de uma *pluralidade* desses vocabulários morais e uma possibilidade comum de mobilização de alguns deles em uma mesma situação, de modo que a questão é a expectativa em torno das apresentações de sustentações cabíveis para o que se fez, o que chama a atenção para que o horizonte potencial da crítica é a paz, já que ela convida à negociação. Trata-se de um dispositivo de administração da *conflitualidade* tipicamente *moderno*, uma gestão das diferenças entre os homens por meio de um espaço de disputas regradas em torno dos sentidos das ações. A responsabilização é um recurso do *dever*, que lança sobre o criticado a lembrança de um compromisso: caso se queira pertencer a esse meio, a vida social, é preciso se explicar, *dar conta* do que fez, e de forma expressiva *legível, compreensível*, para os outros. A aposta da crítica, então, é que todos nós, diante de uma admoestação como ela, somos lembrados de nossa responsabilidade com o mundo ao sermos responsabilizados pela falta de sentido do que aconteceu e pelo próprio acontecimento em si: fomos nós que o causamos, logo somos nós que devemos dar-lhe sentido.

Pois bem, essa responsabilização pode também ser (e talvez na maioria das vezes seja) operacionalizada segundo um procedimento particular: uma crítica pode ser mobilizada adotando-se como ponto de partida uma pretensão de universalidade do *princípio moral*, do vocabulário de motivo, usado como base da responsabilidade. Ou seja, trata-se de uma operação na qual o pluralismo de gramáticas morais compreendido pelos atores em geral é reduzido a uma unidade lógica por uma *reificação* de uma das gramáticas como absoluta, indiscutível, ideal. E é justamente essa a operação mobilizada na acusação, o que mostra que ela é, na verdade, um caso particular, uma forma radicalizada, da crítica. Nesse caso, trata-se de construir um tom *acusatorial* para a admoestação: ali, pressupõe-se que tanto o criticado (acusado) quanto aqueles no entorno reconhecem como legítimo e indiscutível o princípio

moral considerado pelo crítico (acusador) como desrespeitado. É por conta disso, por sua pretensão à indiscutibilidade, que ela será operacionalizad(ora/a) da/pela culpa, ou seja, a demanda pelo estabelecimento de um nexos entre a ação e sua necessária punição (e não apenas sua explicação, como na responsabilidade). Evidentemente, o exemplo-limite é a acusação de crime: a lei tem justamente essa pretensão de universalidade. Dessa maneira, a crítica feita a alguém que praticou um ato criminalizado está no horizonte dessa indiscutibilidade da negatividade moral do ato. E, diferentemente do caso geral da crítica, aqui não estamos diante de um pedido de explicações. A acusação, em vez disso, procede uma declaração de *necessária punição*. O centro da situação de acusação não é a disputa em torno dos elementos de um acordo. É, em vez disso, a legitimidade – a necessidade mesmo – da punição. A situação que resulta em uma desculpa, então, segundo a definição clássica de Austin, parte dessa pretensão acusatorial de que se investe o ator “ofendido”. Ou seja, parte de um procedimento de *reificação*: aquela que busca ocultar o caráter negociável das disputas morais.

Conclusão: de uma perspectiva contensiva e limitadora a uma perspectiva actancial e potencializadora

Um último ponto que gostaria de explorar antes de esboçar uma conclusão diz respeito à relação entre a moral como dimensão da vida social, como dispositivo ela mesma e como faculdade cognitiva. Tenho preferido falar em *sociologia da moral*, diferenciando o quadro de referência de duas outras denominações, mais ou menos recorrentes, *sociologia moral* e *sociologia das moralidades*. Não é sem motivo. Da primeira, a diferença se faz pelo fato de a sociologia moral ter em grande parte se aproximado de uma visão moralista, aproximada da filosofia, e própria de correntes ditas críticas (o que em geral opera um prejuízo da análise em favor da prescrição, da denúncia ou da transformação do mundo); da outra, porque o termo pode ser compreendido com dois sentidos: a) como um sinônimo de gramática moral ou “vocabulário de motivos”, isto é, de lógicas delimitadas e contextualmente discretas de moral (por exemplo, como quando se diz “a moralidade dos policiais” ou “a moralidade local mudou pelo contato com as moralidades dos visitantes”); e b) como faculdade cognitiva definidora das práticas morais dos atores (por exemplo, como quando se diz que “os humanos possuem moralidade” ou “Fulano perdeu completamente a moralidade, é um selvagem”). Nesse último sentido, a moralidade pode não ser o da sociologia da moral, mas é notadamente *um* de seus temas mais relevantes e basais.

Um modelo analítico que se quer *da moral* como esse precisa partir de uma capacidade cognitiva basal, a “capacidade moral”¹⁶ (BOLTANSKI e THÉVENOT, 1991, p. 42), ou seja, da aposta em uma faculdade cognitiva segundo a qual é possível afirmar que, se os atores podem criticar (“capacidade crítica”), eles precisam poder, antes disso, distinguir entre o que é o bem e o que não é o bem (para eles): “Uma capacidade moral está no coração da construção de uma ordem (...) entre as pessoas, que devem se mostrar capazes de abstrair de suas particularidades para se entender a respeito de seus bens exteriores cuja lista e a definição são

¹⁶ Tenho falado ainda em uma capacidade metapragmática, compondo a tríade cognitiva da moral. Essa terceira capacidade diz respeito a faculdade segundo a qual os atores conseguem perceber a distância entre gramáticas morais gerais e situações específicas e, com isso, conseguem operar *ad hoc* com as circunstâncias experimentadas de forma situada. Para mais a respeito, ver Werneck (2012, pp. 267-316).

gerais”. É a moralidade em sua dimensão de afirmação de que, sendo sociais, somos inevitavelmente morais.

*

A observação da maneira como a agência pode ser mobilizada – prática e analiticamente – não como uma disposição incorporada previamente nos personagens da vida social e sim como aparato situado de efetivação de acordo com as condições localizadas permite ainda enxergar uma outra dimensão da questão do livre-arbítrio: no fundo, quase toda teoria da agência estrutural é uma teoria da agência individual controlada. As descrições que conferem à estrutura a primazia decisória precisam em geral partir de um mapeamento dos métodos utilizados pela – e o trabalho que dá para a – estrutura a fim de controlar a primazia decisória dos atores – individuais e/ou coletivos. Por essa leitura, a prioridade estrutural acaba por ser uma resultante bem-sucedida de uma operação sócio-historicamente localizada de dominação. Daí, uma forma bastante tradicional de descrever a moral é como dispositivo de contenção, ou seja, de forma de limitar a agência individual em favor da manutenção (e da actância) do coletivo. E daí uma vasta tradição tratar a moral como aparato de contenção e mesmo de controle – narrativas, por exemplo, como as de Durkheim (1975; 1995; 2003), com sua moral como aparato de coesão social por meio da doma dos individualismos mais egoístas e em favor da vida comum centrada nas funções sociais na divisão social do trabalho; Elias (1994), com seu processo civilizador centrado justamente na contenção, no recalque mesmo; ou Foucault (1989), com suas sociedades disciplinares e seus dispositivos de internalização da vigilância do poder. Nessa tradição, a moral é lida como um aparato a serviço da estrutura e a ação moral é representada por duas formas gerais, o *dever* e o *altruísmo*: ser bom corresponderia a ser bem-sucedido em momentos em que seria exigido abrir mão de seu bem em favor do bem do(s) outro(s) – individual (altruísmo) ou coletivo (o dever). Em ambos os casos, é de uma forma de potencialização da agência estrutural a fim de “domar” a agência pessoal que estamos falando e, segundo esse raciocínio, a moral seria entendida como aparato de redirecionamento da energia social.

Mas se adotamos o bem como princípio básico e seu direcionamento como variável analítica determinante da efetivação, chegamos a um modelo (WERNECK, 2012, pp. 267-316) que contempla um pluralismo de direcionamentos desse bem mais complexo que aquela dicotomia – contemplando *bem de si*, *bem do outro*, *bem comum* e *bem de todos*, além da própria rotina sem questionamento, que chamo de *tudo bem*. A moral surge aí não como dispositivo de contenção, mas, muito pelo contrário, como dispositivo de potencialização da agência, uma vez que ela se oferece não como a língua de quem impede de fazer algo e sim como a língua das estratégias segundo as quais se pode fazer algo. A desculpa pareceria ser uma prova exclusiva disso, já que por meio dela os atores podem dizer que não foram eles que, em primeira instância, decidiram pelo curso de ação tomado, o que resultou em uma situação cujas diferenças de grandeza não são efetiváveis, provando que, embora passemos nossas vidas tentando negar que nos controlem e reivindicando o direito de decisão, podemos muito bem, em um momento em que isso seja conveniente (THÉVENOT, 1990), aceitar um lapso momentâneo em que é a estrutura quem manda e dizer que não se é responsável pelo que fez. Além disso, como é a forma formal da circunstância, ela se mostra como um recurso para permitir acessar uma gama muito maior ações que poderiam ser acessadas se se seguisse

estritamente o regramento das utopias morais (WERNECK, no prelo). Mas eis que a justificação faz o mesmo: ao se afirmar que se tinha controle, está-se provando uma capacidade de mobilizar princípios abstratos, metafísicas morais, de forma competente, conveniente, efetiva, o que igualmente comprova a dimensão dispositiva dessa agência individual, uma vez que ela será acessada como agência de escolha e operacionalização de conteúdos estabelecidos – e, em certa medida, “estruturados”.¹⁷

Se, então, *fazer o bem é olhar a quem* – já que é o direcionamento desse princípio o que determina a efetividade –, a sociologia da moral e a sociologia da agência (considerando que as retomemos a distinção entre elas, mas mesmo que unidas) ajudam a compreender um dado central para a compreensão da vida social: a atuação ativa, competente, seja ela mobilizada por meio da reivindicação da agência de si seja pela da estrutura, *dá trabalho*. Como lembram Callon e Latour (1981, pp. 202-283), o ator “precisa constantemente determinar quem é quem, quem é superior e quem é inferior, quem lidera o grupo e quem é seguidor e quem precisa se afastar para que ele passe. E tudo de que dispõe para ajuda-lo são conjuntos difusos cuja lógica é moldada para avaliar centenas de elementos”. A rigor, eles estão falando de babuínos. Mas, como de hábito no trabalho de Latour, não escapamos de um efeito dramático. Mas, na frase anterior, eles dizem que as sociedades desses primatas, em determinada descrição, lhes impõe uma vida “não menos difícil que a nossa vida como revelada pelos trabalhos etnometodológicos”, no que se segue essa descrição, moldada ao modelo de Garfinkel. Preferi essa apresentação entre tantas outras da linhagem teórica sobre a qual nos debruçamos porque esta sublinha justamente o caráter *trabalhoso* da agência competente dos atores.

Pois o fato de sermos capazes de mobilizar tanto nossa agência quanto a de um ente muito maior que nós¹⁸ informa que a actância é um recurso ele próprio construído – ou pelo menos direcionado – situacionalmente. Pensados, então, como dispositivos, e tomados em um sistema de valoração¹⁹, esses dois polos são componentes da maneira como, por meio da

¹⁷ Com isso, absolutamente não pretendo corroborar a tese de Giddens (1984) de uma “estruturação” mutua entre agente e estrutura ou a de Archer (2001; 2003) de uma conversação interna também em uma mutua determinação entre esses dois polos – nem as negar; não é esta a questão aqui. Estou apenas dizendo que as metafísicas morais recorrentemente mobilizadas pelos atores, podendo ser entendidas mesmo como representações, se apresentam na vida social como formas consolidadas, como aparatos formais e, por isso mesmo, dotados de (previsível e) considerável actância. Ela, entretanto, evidentemente não é oriunda de uma energia própria, e sim da memória dos próprios atores e da própria história, que as tornou reconhecidas e recorrentes. Para mais sobre essa história, ver Boltanski e sua discussão sobre utopias (1990b, 150-151).

¹⁸ Essa afirmação evidentemente parece partir da aceitação de uma diferença dimensional entre os atores micro e os macro, justamente aquela problematizada por Callon e Latour (1981) em sua teoria dos atores-rede, que respeito em sua problematização justamente do estatuto dimensional dos agentes (em especial o do empoderamento dos atores macro). Mas o ponto de partida aqui é o fato de que, independentemente da veracidade dessa partição dimensional e mesmo de seu processo de construção, os atores sociais tomam essas duas dimensões como representações nas quais depositam sua crença e sua oposição como um verdadeiro dado problemático da vida (Chateauraynaud, 2011) com o qual eles se confrontam (gerando toda uma gramática de confrontação), daí a construção da própria oposição ser um elemento extremamente relevante e que deve ser levado em consideração.

¹⁹ Do ponto de vista lógico, toda comparação valorativa pode ser convertida em uma dicotomia moral. Uma valoração é uma operação segundo a qual atribuímos uma “quantidade” (um... valor) de uma determinada substância, constituinte do valor em questão. Essa quantidade, entretanto, é relativa: existe na comparação com outra quantidade. Assim, por exemplo, pode-se falar de mais ou menos coragem, mais ou menos autocontrole, mais ou menos sensibilidade, mais ou menos de qualquer valor. Uma operação de julgamento moral, por sua vez, poderá facilmente tomar o ponto superior na escala do valor e o chamar de “positivo” ou simplesmente de “bom”. Uma vez que o relevante na comparação é a diferença e não os valores absolutos, ter “menos”, nessa comparação, independentemente de quanto se tenha, significará ter “nada”, o que levará esse polo a ser o “mau” na comparação – em outras palavras, por exemplo, em uma avaliação cuja competência a justiça, o mais justo será o correto e o menos

administração moralmente lógica – e reflexiva, no sentido de as consequências das situações que dependem dos sentidos, mas indicam *a posteriori* a intenção dos atores (ANSCOMBE, 2000) –, colocamos a vida social em atividade, *fazemos* a vida social. Afinal, são eles quem nos permitem *fazer o bem*.

Referências

ABEND, Gabriel. “What’s New and What’s Old about the New Sociology of Morality”. In: HITLIN, Steven [e] VAISEY, Stephen (orgs). *Handbook of the Sociology of Morality*. Nova York, Springer, pp. 561-582.

ANSCOMBE, Gertrude M. (2000), *Intention*. Cambridge, Harvard University Press.

ARCHER, Margaret S. (2001), *Being Human: The Problem of Agency*. Cambridge (RU), Cambridge University Press.

_____. (2003), *Structure, Agency and the Internal Conversation*. Cambridge (RU), Cambridge University Press.

AUSTIN, John L. (1979 [1956-1957]), “A Plea for Excuses”. In: *Philosophical Papers*. Londres, Oxford University Press.

BECKER, Howard S. (2008 [1963]), *Outsiders: Estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

BENOIT, William L. (1995), *Accounts, Excuses, and Apologies: A Theory of Image Restoration Strategies*. Nova York, State University of New York Press.

BOLTANSKI, Luc. (1990a), “Sociologie critique et sociologie de la critique”. *Politix*, v. 3, n. 10-11, pp. 124-134.

_____. (1990b), *L’amour et la justice comme compétences: Trois essais de sociologie de l’action*. Paris: Métailié.

_____. (2004), *La condition fœtale: Une sociologie de l’engendrement et de l’avortement*. Paris: Gallimard.

_____. (2009), *De la critique: Précis de sociologie de l’émancipation*. Paris: Gallimard.

_____ [e] THÉVENOT, Laurent. (1983), “Finding One’s Way in Social Space: A Study Based on Games”. *Social Science Information*, v. 22, n. 4-5, pp. 631-679.

_____ [e] THÉVENOT, Laurent. (1987), Les économies de la grandeur. *Cahiers du Centre d’Études de l’Emploi*, 31. Paris: PUF.

_____ [e] THÉVENOT, Laurent. (1991), *De la justification: Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard.

_____ [e] THÉVENOT, Laurent. (1999), “The Sociology of Critical Capacity”. *European Journal of Social Theory*, Vol. 2, n. 3, pp. 359-377.

BREVIGLIERI, Marc; LAFAYE, Claudette [e] TROM, Danny. (2009), *Compétences critiques et sens de la justice: Colloque de Cerisy*. Paris: Economica.

BRUBAKER, Rogers. (1984), *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*. Londres/Nova York, Routledge.

sensível, o incorreto. Isso indica que a distribuição do bem é ela própria uma operação de modulação construtiva da actância.

- CALLON, Michel [e] LATOUR, Bruno. (1981), "Unscrewing the Big Leviathan: How Actors Macro-Structure Reality and How Sociologists Help Them to Do so. In: KNORR-CETINA, Karin [e] CICOUREL, Aaron V. (orgs). *Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*. Boston e Londres, Routledge/Keegan Paul.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis Roberto. (2002), *Direito legal e insulto moral: Dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA*. Rio de Janeiro : NuAP/Relume Dumará.
- CEFAÏ, Daniel. (2007) *Pourquoi se mobilise-t-on? Les théories de l'action collective*. Paris: La Decouverte.
- CHATEAURAYNAUD, Francis. (1991), *La faute professionnelle: Une sociologie des conflits de responsabilité*. Paris: Métailié.
- _____. (2011), *Argumenter dans un champ de forces: Essai de balistique sociologique*. Paris: Pétra.
- CICOUREL, Aaron V. *Method and Measurement in Sociology*. Nova York: The Free Press, 1964.
- COLLINS, Randall. "Micro-translation as a Theory-building Strategy". In: KNORR-CETINA, Karin [e] CICOUREL, Aaron (orgs). *Advances in Social Theory and Methodology: Towards an Integration of Micro and Macro-Sociologies*. Londres: Routledge/Kegan Paul, 1981a, pp. 81-108.
- _____. "On the Micro-Foundations of Macro-Sociology". *American Journal of Sociology*, n. 86, 1981b, pp. 984-1014.
- DE CERTEAU, Michel. (2000), *A invenção do cotidiano, Vol. 1: Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (1994), *A invenção do cotidiano, Vol. 2: Morar, cozinhar*. Petrópolis: Vozes.
- DURKHEIM, Émile. (1975), *Textes 1: Eléments d'une théorie sociale*. Paris: Minuit.
- _____. (1995), *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2003), *Ética e sociologia da moral*. São Paulo: Landy.
- ELIAS, Norbert. (1994), *O processo civilizador, Vol. 1*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- FOUCAULT, Michel. (1989), *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (1994), *Dits et écrits 1954-1988, Tome III: 1976-1979*. Paris: Gallimard.
- GARFINKEL, Harold. (1963), "A Conception of, and Experiments with 'Trust' as a Condition of Stable Concerted Actions". In: HARVEY, O. J. *Motivation and Social Interaction*. Nova York: Ronald Press, pp. 187-238.
- _____. (1967), *Studies in Ethnometodology*. Englewood Cliffs: The Free Press.
- GIDDENS, Anthony. (1984). *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- GOFFMAN, Erving. (1963), *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Nova York: Prentice Hall.
- GRAVES, Robert [e] PATAI, Rapahel. (1963), *Hebrew Myths: The Book of Genesis*. Londres: Cassel.

- HERITAGE, John C. (2011), “Etnometodologia”. In: GIDDENS, Anthony [e] TURNER, Jonathan. *Teoria social hoje*. São Paulo: Unesp.
- HONORÉ, Tony. (1999), *Responsibility and Fault*. Portland (EUA): Hart.
- JAMES, William. (1992), *William James: Writings 1878-1899: Psychology, Briefer Course; The Will to Believe; Talks to Teachers and Students; Essays*. Nova York: Library of America.
- _____. (1988), *William James: Writings 1902-1910: The Varieties of Religious Experience; Pragmatism; A Pluralistic Universe; The Meaning of Truth; Some Problems of Philosophy; Essays*. Nova York: Library of America.
- JOAS, Hans. (1996), *The Creativity of Action*. Chicago: The University of Chicago Press.
- JOSEPH, Isaac. (1984), *Le passant considérable*. Paris: Librairie des Méridiens.
- _____. (2000), *Erving Goffman e a microsociologia*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- KNORR-CETINA, Karin. (1981), “The Micro-Sociological Change of the Macro-Sociology: Towards a Reconstruction of Social Theory and Methodology”. In: KNORR-CETINA, Karin [e] Cicourel, Aaron V. (orgs). *Toward an Integration of Micro- and Macro- Sociologies*. Boston e Londres: Routledge/Keegan Paul.
- LATOURET, Bruno. (1985), *Pasteur, guerre contre les microbes*. Paris: Nathan.
- _____. (1997 [1987]), *Ciência em ação: Como seguir cientistas e engenheiros sociedade afóra*. São Paulo: Unesp.
- _____. [e] WOOLGAR, Steve. (1979), *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*. Nova York: Saze.
- MEAD, George Herbert. (1934), *Mind, Self, and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- MISSE, Michel. (1999), *Malandros, marginais e vagabundos: A acumulação social da violência no Rio de Janeiro*. Tese (doutorado em sociologia), Rio de Janeiro: IUPERJ.
- PEETERS, Hugues [e] CHARLIER, Philippe. (1999), “Contributions à une théorie du dispositif”. *Hermés*, n. 25.
- PEIRCE, Charles S. (1992), *The Essential Peirce, Vol. 1: Selected Philosophical Writings (1867-1893)*. Bloomington (EUA): Indiana University Press.
- _____. (1998), *The Essential Peirce, Vol. 2: Selected Philosophical Writings (1893-1913)*. Bloomington (EUA): Indiana University Press.
- SCHÜTZ, Alfred. (1943), “The Problem of Rationality in the Social World”. *Economica*, v. 10, n. 38, pp. 130-149.
- SCOTT, Marvin B. [e] LYMAN, Stanford M. (2008 [1968]), “Accounts”. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, v. 1, n. 2, pp. 139-172.
- SIMMEL, Georg. (2009 [1908]), *Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms*. Leiden (Holanda)/Boston, Brill.
- THÉVENOT, Laurent. (1986), “Les investissements de forme”. In: *Conventions Économiques: Cahiers du Centre d'Étude de l'Emploi*, 29. Paris: PUF.
- _____. (1990), “L'action qui convient”. *Les formes de l'action*, pp. 39-69.

_____. (1994), “Le regime de familiarité: Des choses en personnes”. *Genèses*, n. 17, pp. 72-101.

_____. (2006), *L'action au pluriel: Sociologie des régimes d'engagement*. Paris: La Découverte.

THOMAS, William I. [e] THOMAS, Dorothy Swaine. (1938[1928]), *The Child In America: Behavior Problems And Programs*. Nova York : A. A. Knopf.

THUDEROZ, Christian. (2010), *Qu'est-ce que négocier? Sociologie du compromis et de l'action reciproque*. Rennes : PU Rennes

_____ [e] BOURQUE, Reynald. (2002), *Sociologie de la négociation*. Paris: La Découverte.

WEBER, Max. (1946), *From Max Weber: Essays in Sociology*. Nova York: Oxford University Press

_____. (1994 [1910]), *Economia e sociedade*, v. 1. Brasília: Editora UnB.

_____. (1999 [1921]), *Economia e sociedade*, v. 2. Brasília: Editora UnB.

_____. (2001 [1904]), “A ‘objetividade’ do conhecimento na ciência social e na ciência política”. In: *Metodologia das ciências sociais*. São Paulo: Cortez.

WERNECK, Alexandre. (2012), *A desculpa: As circunstâncias e a moral das relações sociais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. (2013), “Rotulação, teoria da (‘Labeling theory’/teoria do ‘etiquetamento’) (verbete)”. In: RATTON, José Luiz; LIMA, Renato Sérgio de [e] AZEVEDO, Rodrigo Ghiringhelli de (orgs), *Crime, polícia e Justiça no Brasil*. São Paulo: Contexto/FBSP.

_____. (No prelo), “A força das circunstâncias: Sobre a metapragmática das situações”. In: VANDENBERGHE, Frederic [e] VÉRAN, Jean-François (orgs). *A teoria social pós-bourdiesiana*. Porto Alegre, Editora da UFRGS.

WRIGHT MILLS, Charles. (1940), “Situating Actions and Vocabularies of Motive”. *American Sociological Review*, v. 5, n. 6, pp. 904-913.

_____. (1966), *Sociology and Pragmatism: The Higher Learning in America*. Nova York: Galaxy.

*

Abstract: The aim of this paper is to analyze the role of agency – pragmatically described as *actancy* – in the sociology of morals. Although *interpretive* theories about morality focus on the decision-making capacity of the actors towards their own actions as a basic anthropological feature another dimension of moral capacity proves especially relevant: the use of agent’s agency and structure’s agency rather as devices than as dispositions. And since it is devices, it can be deployed, as the situated grammars of social life prove it is necessary and convenient. In this framework, two classic devices of social accountability, justification and excuse, can be understood not only as linguistic devices but also as indexes of each of those agencies, conveniently operable, be the situation proper to universality (justification, focused on individual agency) or to circumstance (excuse, focused on the agency of

an agent other than the individual). This shifts the classical dichotomy agent-structure into a pair of moral devices for effectuation based on the situated shift of the center of decision-making about the actions/situations. **Keywords:** sociology of morals, agency, accounts, effectuation

Uma caixa de ferramentas para a compreensão de públicos possíveis: Um arranjo de sociologias pragmatistas²⁰

Jussara Freire

Resumo: Neste artigo, apresento o recorte analítico que venho elaborando desde meu doutoramento. Proponho abrir minha caixa de ferramentas e extrair dela alguns dos instrumentos que guiam as minhas observações para a análise de problemas públicos em cidades do estado do Rio de Janeiro. Articulando alguns dos problemas das sociologias pragmatistas, este artigo tem como objetivo apresentar uma modalidade possível de reapropriação destas contribuições para a análise de modos diferenciados de acesso ao espaço público. **Palavras-chave:** sociologia pragmática, espaço público, sociologia da moral, moralidade

*

Introdução

Neste artigo, apresento o recorte analítico que venho elaborando desde meu doutoramento (Freire, 2005). Proponho abrir minha caixa de ferramentas e extrair dela alguns dos instrumentos que guiam as minhas observações para a análise de problemas públicos em cidades do estado do Rio de Janeiro. Articulando alguns dos problemas das sociologias pragmatistas, este artigo tem como objetivo apresentar uma modalidade possível de reapropriação destas contribuições para a análise de modos diferenciados de acesso ao espaço público.

Em suma, o artigo apresenta *minha* própria bricolagem²¹ (e não aquelas dos autores analisados) e o arranjo entre propostas diferenciadas, o qual seria, portanto, *uma modalidade possível* de uma proposta em *sociologia da moral*. A propósito desta denominação, quando

²⁰ Agradeço, mais uma vez, a Luiz Antonio Machado da Silva pelas dicas e interlocuções durante a elaboração deste texto. Alguns pontos importantes colocados por ele, ainda não foram solucionados, mas como toda bricolagem

²¹ Quando o termo *bricolagem* é mobilizado em ciências sociais, ele se refere geralmente à figura do *bricoleur* do livro *La pensée Sauvage* de Claude Lévi-Strauss (1967). Como mobilizo este termo recorrentemente neste texto, aviso que não sigo o caminho traçado por Lévi-Strauss. Minha bricolagem se refere a um “oportunismo metódico” (Joseph, 1996) que busca dar (e, certamente, prestar) conta de um modo de manusear ferramentas científicas. Minha bricolagem é uma bricolagem na (e da) engenharia do pragmatismo sociológico. A ciência não é isenta de bricolagem (e vice-versa). Ainda que autores que mobilize neste texto extraíam de suas construções este termo, pelos motivos apresentados nesta anotação de rodapé, eu o conservei por ter me lembrado do arranjo, analisado por Latour (1999), entre Gaston Lagaffe, um espécie *sui generis* de engenheiro e personagem de quadrinhos belgas, não-humanos e outros humanos. Para solucionar tensões entre os humanos e não-humanos de uma dada situação, Gaston Lagaffe recorre à sua caixa de ferramentas (no sentido literal do termo) como único meio de solucionar um impasse da situação. Inspiro-me desta compreensão da caixa de ferramentas e me “liberto” das tradicionais divisões entre “ciências” e “bricolagem” (Latour, 2006). A libertação expressa evidentemente uma recusa de « assimetizar » a bricolagem e o domínio da engenharia na *pensée sauvage* (Joseph, 1996 ; Bidet e Boutet *in* Cefaï e Saturno, 2007): « Le bricolage est défini en creux comme un déficit de pensée : lorsque l’on fait « avec les moyens du bord », le résultat est contingent, la pensée reste soumise au monde. Si cette vision correspond bien aux aveux d’incompétence des acteurs, le risque est grand de réduire la connaissance au seul savoir légitime. Plutôt que de bricolage, Isaac Joseph préférerait parler de « l’opportunisme méthodique » des personnes aux prises avec leur activité » (Bidet e Boutet *in* Cefaï e Saturno, 2007: 186).

formulada genericamente, seu uso pode ser problemático por não dar conta da pluralidade interna do próprio pragmatismo, se tanto é que a sociologia da moral se restrinja a esta *virada* sociológica, para retomar a expressão de Breviglieri e Stavo-Debaugé (1999). Porém, a pluralidade no seio do próprio pragmatismo - que é também um dos principais problemas por ela tratados - é uma observação prévia indispensável para justificar minha proposta de *bricolagem*. Paralelamente, estas abordagens se reúnem em torno de, pelo menos, um projeto: levar a sério as competências dos atores ordinários.

Abordar genericamente a *sociologia da moral* me colocou diante de um estimulante desafio. Para ser coerente com os modos segundo os quais busco abordá-la, poderia apresentar umas das pesquisas das quais participei e, através desta análise, deixar ao leitor o livre entendimento de como minha proposta se enquadra na “sociologia da moral”, o que realizei até então. No entanto, este não foi o caminho que escolhi (talvez esta escolha seja um erro e este seria mesmo o mais adequado). A proposta de integrar o presente dossiê me convidou a refletir sobre minha própria trajetória, bastante sinuosa (nem sempre em um bom sentido, como poderá se observar). Escrevendo e reescrevendo este artigo, me deparei com a pergunta: seria eu *fidel* porta-voz de uma das sociologias da moral? A busca de uma resposta me levou a refletir sobre os arranjos que fiz nos últimos anos entre diferentes contribuições *pragmatistas* ou que dialogam com elas.

A distorção que busco realizar em alguns de seus modelos nas minhas experiências de pesquisa me saltou aos olhos quando estava construindo minha proposta. Isso me levou a observar que nunca fiz o exercício de sistematizar os modos segundo os quais montei uma *bricolagem* ao longo de minhas interlocuções e experiências de pesquisa, na França ou no Brasil. No entanto, a minha circulação em situações acadêmicas e/ou profissionais que explorei em um tempo razoavelmente curto, considerando o tempo de minha trajetória acadêmica (minha tese foi defendida em 2005), traduz bem como a minha construção analítica decorreu efetivamente dos modos segundo os quais tateei os mundos que encontrei. Por este motivo, resolvi arriscar um exercício que percebi nunca ter feito até agora: partir de minha trajetória para explicar ao leitor como montei, paulatinamente, com erros e acertos, uma caixa de ferramentas para *bricolar* em sociologia da moral e, antes, em sociologia urbana. Resisti até onde consegui na apresentação dos recortes analíticos e iniciáticos. No entanto, avaliei que a legibilidade de minha trajetória dificilmente poderia economizar uma rápida apresentação de onde parto para a definição de um projeto de *bricolagem*, ainda muito recente - talvez que este se inicie claramente para mim na elaboração do presente texto, pelo menos formulado nestes termos. Antes, era mesmo intuitivo.

1ª parte. Breve apresentação das abordagens mobilizadas como premissas da *bricolagem*: para uma compreensão situada da ordem pública

A *bricolagem* que analiso na primeira parte deste artigo partiu de um arranjo entre diversas contribuições da sociologia dos públicos Gusfiel (1981)²², Goffman (1999, 2012, 2012), Joseph (2007, 2000) e Cefai (1999; Cefai e Joseph, 2002,; Cefai e Trom, 2001), entre outros, que

²² *The culture of public problems: Drinking-driving and the symbolic Order*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

consiste em focalizar o olhar sociológico no processo de publicização²³ do ponto de vista dos atores sociais nele envolvidos em um movimento espacial-temporal, sempre em curso de elaboração. Complementarmente, associei estas contribuições à frequentemente denominada sociologia pragmatista francesa (em particular, nos trabalhos de Luc Boltanski, Laurent Thévenot, Marc breviglieri, entre outros), que oferecem preciosas ferramentas conceituais para observar operações críticas, provas e disputas. Estes recortes analíticos permitem focalizar o olhar sociológico nos processos de constituição e de formação de espaços públicos a partir das críticas elaboradas pelos atores sociais *em situação*. Permitem, assim, analisar coletivos a partir das percepções dos próprios atores sobre o que consideram justo e injusto, de situação em situação, e entender como estes “sensos do justo e do injusto” constituem a trama da construção da ordem pública.

Em todas estas abordagens, como sugerido na introdução, a articulação volta-se para uma postura descritiva e interpretativa que considera o ator social como um *agente competente*, na mesma direção da etnometodologia. Pela expressão de “agentes competentes”, entende-se que as pessoas possuem e desenvolvem competências próprias quando problematizam determinados assuntos, mesmo que suas formulações não sejam compartilhadas pelo observador. Neste sentido, a compreensão dos públicos que estudei partiu de um esforço de reconstituição analítica das competências acionadas em um horizonte de publicização. Uma *sociologia descritiva* destas lógicas sociais revela-se também de suma importância para apreender as formas de acesso ao espaço público. Pois elucida não somente o entendimento da construção do espaço público, mas também, por extensão, da ordem social e pública a partir do esforço analítico de reconstituição do mosaico dessas competências.

Destaco ainda que a montagem das contribuições dos autores que apresento nesta parte foi fortemente influenciada por Isaac Joseph, Daniel Cefaï e Luiz Antonio Machado da Silva (na ordem cronológica dos encontros), que foram meus professores e interlocutor durante a minha formação na França e no Brasil sobre a qual voltarei na segunda parte deste artigo. Neste sentido, o arranjo que apresento nesta parte é limitadamente pessoal, na medida em que foi construído e influenciado pelas interlocuções com estes autores. No máximo, é um arranjo meu de modos segundo os quais estes leem o pragmatismo francês e americano, que significa que as reapropriações, elas sim, são de minha inteira responsabilidade. Por este motivo, não reproduzo especificamente uma releitura ou reprodução dos modos segundo os quais leram as contribuições que apresento, mas apresento a forma como as interpretei e articulei.

²³ Em francês, o termo equivalente usado pelos autores é *publicité* que se refere simultaneamente ao processo de construção do público e ao seu resultado. Em diversas ocasiões, na minha experiência acadêmica no Brasil, sugeriram-me não me referir ao termo de “publicidade”, privilegiando aquele de “publicização” para que esta noção se torne inteligível nos contextos que analiso. Ainda que esta preferência seja decorrente da legibilidade de meus argumentos, destaco que o sufixo privilegiado é antes aquele que se refere ao processo do que ao resultado, o que já indica uma diferença central na concepção do modo de tratar a relação entre o processo resultante da elaboração de um público (publicidade) e seu resultado (que nem seria em português o termo de “publicidade” e sim de público) nos dois contextos analisado por contraste. No contexto francês, a fusão entre processo e resultado traduz uma trama, ainda que incerta, que pode ter fortes chances de ter resultado efetivo desde que se ajuste às gramáticas públicas (que defino mais adiante). No segundo, ele é um processo *incerto* com horizonte *incerto*, por mais que os pretendentes à formação de um público busquem ajustar às gramáticas públicas do contexto brasileiro (muito diferenciadas, como observarei na segunda parte, dos contextos brasileiros analisados). Esta diferença por contraste já aponta para a natureza do problema que fundamenta a minha bricolagem.

A situação como ponto de partida analítico

Goffman, na inusitada introdução de *Frame Analysis* ([1974], 2012), que elucida desde o princípio o que é um *quadro* social, poderá desapontar o leitor à procura de uma continuidade linear dos pioneiros da primeira Escola de Chicago com a obra de Goffman. Thomas ([1923] in Grafmeyer e Joseph, 1979) e sua clássica sentença “se as pessoas definem as situações como reais, elas são reais nas suas consequências” não influencia Goffman. Thomas apenas sussurra no seu ouvido um caminho: o situacionismo metodológico. Ambos concordam em um ponto: sim, a compreensão da vida social parte de relações entre as ações e as situações nas quais as mesmas ocorrem. Mas, para Goffman, a relação entre realidade e definição de situação nos termos de Thomas recai nos problemas daquela “filosofia de venerável tradição” (Goffman, 2012: 23) segundo a qual o que é presumidamente real “não passa de uma sombra” (idem. *Ibid.*). Resta aos seguidores da tradição o papel de encontrar ferramentas (métodos, conceitos, etc.) para “levantar o véu” (idem, *ibid.*). Uma postura que define, no lugar dos atores sociais, a natureza de sua própria realidade. Nisso, os enquadramentos dos atores do que é real têm pouco espaço. Nas primeiras linhas da introdução de seu livro, Goffman reage quando a realidade se define a partir do que é real nas suas consequências (*Op. cit.*):

“esta afirmação é verdadeira em sua formulação literal, mas falsa na maneira como é interpretada. Definir as situações como reais tem certamente consequências, mas estas só podem ter incidência muito marginal sobre os acontecimentos em curso [*isto é, como escolhe-se na tradução francesa* (Goffman, 1991), *a definição da situação incorreta também pouco interfere no curso dos acontecimentos*]; em alguns casos apenas um ligeiro constrangimento sobrevoa o cenário como expressão de uma moderada inquietação para os que tentaram definir a situação erroneamente. (...) O mundo não é apenas um palco – tampouco o teatro o é totalmente.” (Goffman, 2012: 23).

Diferentemente, Goffman insiste em uma das implicações desta forma de conceber o que é real a partir de sua natureza – evocando posteriormente a guinada de James que consistiu em interrogar as circunstâncias segundo as quais achamos que algo é real (*op. cit.*: 24): os atores não inventam a situação, mas “ordinariamente, tudo o que eles fazem é avaliar corretamente a situação” (*op. cit.*: 24). A definição da situação se assemelha assim a uma expectativa que temos de uma situação e agimos em consequência desta.

Estas breves considerações permitem destacar o fato de que a situação, quando problematizada em sociologia, envolve muitos outros componentes analíticos do que a simples posição de um ator em um tempo e lugar determinado. Goffman distingue a ideia de situação da de atividade situada. Esta última caracteriza-se pelo fato de que é uma atividade que pode ser descrita, ou talvez rerepresentada, e então suas personagens integram ao seu vocabulário certas justificativas, desculpas ou consertos que viabilizariam a repetição da representação em seu sentido dramático. Em suma, a ideia de situação diz respeito a um espaço-tempo definido convencionalmente em que os participantes comunicam ou controlam sua aparência, sua linguagem corporal e suas atividades (Joseph, 2000). Mais ainda, as situações se constroem segundo certos princípios de organização que estruturam eventos sociais e nosso engajamento subjetivo (Goffman, 2012). Ela organiza a experiência e o engajamento individuais na vida social. Mas este engajamento, também situado, depende da possibilidade de nossos esquemas mentais e cognitivos estarem ajustados a determinadas situações. Goffman propôs o conceito de *frame*, de quadro, para analisar estas situações. O “quadro” é um esquema perceptivo, cognitivo e prático da experiência social, que permite compreender o

que acontece em uma situação e como nela se envolver (Goffman, 2012). Desta forma, o quadro estrutura, de um lado, a maneira como definimos e interpretamos uma situação e, de outro, o modo pelo qual vamos nos envolver em uma situação (Goffman, 2012, Joseph, 2000). Mais especificamente, Joseph (op. cit.) se referiu ao quadro goffmaniano como um dispositivo cognitivo e prático de organização da experiência que tornam os acontecimentos inteligíveis e, então, viabilizam nossa participação em uma situação. Assim, o quadro estrutura ao mesmo tempo o modo como definimos e interpretamos uma situação e o nosso envolvimento em um curso de ação (op. cit.: 123).

Ordem pública em situação: dos quadros sociais da experiência aos regimes de ação

Ainda que estas contribuições apresentem diferenças significativas e substantivas, pode-se aproximar a noção de quadro goffmaniano à proposta da sociologia de regimes de ação Boltanski e Thévenot (1991) ou de regimes de engajamento de Thévenot (2006). Neste caso, os regimes problematizam enquadramentos entendidos, em primeiro lugar, como recortes cognitivos e morais ordinariamente realizados pelas pessoas comuns, atores competentes. Para estas sociologias também, a unidade elementar de observação é a situação na qual se encontram pessoas que estabelecem um acordo, neste espaço-tempo específico, sobre um “bem comum”, que configura um princípio superior que viabiliza o “viver junto”. Boltanski e Thévenot²⁴ denominaram de “cidade” (“*cité*”, cuja tradução mais apropriada seria “ordem”) este modelo de “humanidade comum”²⁵: um enquadramento ou regime situado, a partir do qual existe um acordo em relação aos princípios do que é justo para seus membros, em nome de um “bem comum” visado que permite estabelecer uma relação de equivalência entre os seres. Portanto, estas *idades* distribuem e hierarquizam os seres em uma situação, sem que haja necessidade de questionar a pertinência dos estados de grandeza, já que há um consenso em torno destes. Este recorte não exclui, contudo, a disputa, uma vez que este acordo é situado e, portanto, em outras situações, questionável. Nestas situações, as partes conflitantes, os “pequenos”, podem questionar a relação de grandeza dos “grandes”, ordem definida em nome do “bem comum”, e colocar à prova a hierarquia que ordenava a situação anterior. Os dispositivos sustentam a crítica e são engajados ou engajam um ser em uma ação. Tais dispositivos possibilitam, assim, que atores se refiram a um princípio de justiça, apropriem-se dele para reforçar uma crítica ou ainda uma ordem de grandeza. Eles permitem ancorar um regime de justificação em uma realidade²⁶. Para esta perspectiva analítica, não se trata de apreender o mundo objetivo ou subjetivo e sim de apreender o mundo através dos sentidos corriqueiros do que é o mundo, dos sentidos construídos e mobilizados por atores *em situação* (os sentidos corriqueiros da justiça, do amor, da desigualdade, etc), bem como de observar o trabalho realizado por pessoas no intuito de se ajustarem de maneira situada a este mundo²⁷. Vale destacar que a questão do ajustamento em situação é outro ponto comum entre a abordagem goffmaniana e pragmatista francesa.

O bem comum é um componente do dispositivo de justificação visando à “humanidade comum” e à definição de ordens de grandeza. Assim, Boltanski e Thévenot (op. cit.) se focam

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ O pressuposto dos autores é que o acordo em cada *cité* é elaborado a partir de uma relação de equivalência entre os seres. Cada *cité*, portanto, refere-se a um modelo específico de bem comum, que permite a generalização das operações de críticas.

²⁶ Para o detalhamento da virada pragmatista na sociologia francês, cf. Breviglieri, M., Stavo-debauge (1999).

²⁷ *Ibidem*.

nos dispositivos de justificação a partir dos quais os seres irão se situar e definir a situação. No entanto, afirmar que existe uma relação de equivalência não significa que os seres que povoam estas cidades ocupem nelas um lugar igual, ou melhor, tenham um tamanho equivalente, na medida em que um ser que é percebido ou considerado como grande em uma, tornar-se-á pequeno em outra, pelo fato de variarem os bens comuns de uma cidade para outra. No entanto, o eixo singular/generalização é uma constante em cada *city*. Assim, de forma não exaustiva, os autores enumeram seis *idades*, mundos ordenados segundo sentidos de justiça compartilhadas. A multiplicação de regimes de ação permite abranger analiticamente parte da pluralidade de registros de justificação e os princípios do que é justo variam de uma cidade para outra. A diferenciação operada entre e pelos seres depende intrinsecamente da cidade onde eles se encontram. Cada cidade é ordenada segundo um bem comum que adquire relevância em relação aos outros bens comuns das outras cidades, considerados de menor importância. Assim, em momento de disputa, a crítica se estabelece em função do bem comum visado em outras cidades e que define a relação de equivalência entre seres. Para retomar a expressão dos dois autores, esta disputa é a que dará a determinadas pessoas (“as grandes”) sua grandeza e que definirá o princípio superior comum²⁸ - definição que estabelecerá qual dos bens comuns é prioritário em relação a outros. A crítica é, portanto, o que vai interrogar, se não desestabilizar a ordem de uma cidade, os tamanhos dos seres que eram convencionados, com horizonte constante de uma ameaça de redefinição da hierarquia da cidade. Contudo, os autores notam que os dispositivos e as situações apontam para a relação tácita que organiza as ordens de grandeza, sem necessidade de lembrar constantemente quem é grande e quem é pequeno, numa ordem que se sustenta por um acordo quanto a um bem comum que rege uma situação, e que às vezes economiza assim as grandezas e os momentos de disputas.

Estes autores oferecem instrumentos (um modelo, nos seus termos) para descrever os recursos disponíveis e mobilizados no espaço público, o que implica um saber-fazer e um “saber-manusear” as ferramentas da publicização por *atores competentes*. De certa forma, pode-se afirmar que abordagens deste tipo privilegiam a compreensão do *público* como processo decorrente das competências e da exploração do mundo *público*. Nos mundos analisados por Boltanski e Thévenot (1991), as operações críticas e morais se submetem a uma regra de generalização, isto é, a um horizonte de “ascensão em generalidade” (“*montée en généralité*”). Neste sentido, retomando a denominação de Boltanski e Thévenot, pode-se considerar esta abordagem como uma sociologia *da crítica*²⁹.

²⁸ Boltanski e Thévenot definem o princípio superior comum como sendo um princípio de coordenação que caracteriza a cidade e que permite uma convenção quanto à equivalência entre os seres da cidade. A cidade garante a qualificação entre os seres. Assim, lembrar dos tamanhos entre os seres é questionado em última instância, desde que, mais frequentemente, apenas é preciso se referir à qualificação dos estados de grandeza. A pequenez e a grandeza dependem da convenção do estado de grande e de pequena. Mas os grandes garantem um princípio superior comum (Boltanski e Thévenot, 1991, p. 177-178).

²⁹ em algumas palavras, podemos apresentar a sociologia *da crítica* como um modelo que propõe descrever as competências situadas dos atores, o que é incompatível com o projeto de sociologia que parte de um projeto de revelar e desvela as ilusões dos indivíduos. Boltanski (1990a) destaca que as atividades científicas do sociólogo crítico são marcadas pela externalidade em relação à realidade social observada. No limite, o que é observado são crenças e, logo, o papel da sociologia crítica é de revelar a veracidade desta crença, já que ela dispõe de uma autoridade científica que lhe atribui uma utilidade social (Boltanski, 1990a: 39-44) : a compreensão da atividade científica torna-se uma operação que visa descortinar as ilusões sociais como manifestam, por exemplo, o uso das noções de ideologias, prenoções, representações, crenças, resíduos. (Idem, *ibid.*: 40-41).

Esta sociologia oferece, portanto, um modelo para descrever a forma como as pessoas se engajam numa ação do ponto de vista de uma pluralidade de regimes disponíveis. As operações críticas do ponto de vista das próprias pessoas que as realizam em um horizonte de publicização. Desta forma, estas sociologias referem-se a operações morais e cognitivas mobilizadas após um evento referencial (que na minha bricolagem, associa ao momento que pode despertar a elaboração de um problema público, apresentado posteriormente). Ademais, a análise sobre problema público encontra-se enriquecida pelo fato de a sociologia dos regimes de ação também incluir na sua análise muitas formas possíveis de denúncia ou de acusação. Dentre elas, destaca-se o “Caso” ou o “escândalo” (o caso Dreyfus, ou os escândalos do sangue contaminado, por exemplo), recurso frequentemente mobilizado na elaboração do problema público, um recurso disponível para problematizar um assunto e torná-lo prioritário.

Por exemplo, analisando a denúncia pública formulada nas cartas aos leitores, e particularmente, as operações de *engrandecimento* nas formas de apresentar publicamente sentimentos de injustiça, Boltanski (1990) analisa-as do ponto de vista da *forma affaire* (forma caso). Esta forma de denúncia traduz um senso de injustiça, uma tentativa de formação de uma causa, atribuída a algum coletivo. Na elaboração destas causas, a denúncia pública pressupõe um “sistema actancial” (*op. cit.*), e esta relação se dá entre quatro actantes: o denunciador, aquele em favor de quem é cumprida a denúncia, aquele contra quem esta denúncia se exerce e, enfim, aquele perto de quem ela é formulada (*op. cit.* p. 267). Ou seja, o denunciador, a vítima, o perseguidor e um juiz. Cada um destes actantes é qualificado pela posição que ocupa em um eixo contínuo que vai do *menor ao maior*, do *singular ao geral* (*idem., ibid.*). A pessoa responsável pela seleção das cartas a serem publicadas é um juízo de normalidade sobre as denúncias que recebe. A definição da anormalidade é analisada como condição de publicização de certas vozes: as mais “normais”, ajustada às exigências de publicização em um contexto francês e, mais especificamente, ao jornal *Le Monde*, jornal de grande imprensa nacional. Esta normalidade é avaliada em função de um registro de publicidade e de civismo (com repertórios republicanos franceses), perceptível através do sistema actancial. Para ser avaliada como “normal”, o denunciante ocupará uma posição mais próxima do geral. O espaço da denúncia articula posições mais ou menos homólogas no eixo singular/geral, de um lado, e no eixo proximidade (laço de singularização entre pessoas envolvidas na denúncia)/alteridade (laço de dessingularização que permite o engrandecimento), por outro. Esta é a condição para que a explicitação do sentimento de injustiça seja considerada como “normal” por parte de todos os actantes. Deste ponto de vista, Boltanski (*op. cit.*) assinala que a normalidade é um mecanismo cognitivo que depende das operações de classificações situadas dos atuentes (*op. cit.* pp. 280-285). Assim, por exemplo, numa denúncia feita por uma esposa de que seu marido vai deserdá-la e transferir a herança para sua amante, o denunciante e a vítima estarão numa posição do eixo mais próximo do singular (*ibid.*). Se tal denúncia é formulada para uma revista local interessada em publicar histórias e tragédias de famílias locais, a consideração da “normalidade” da denúncia deste suposto jornal fará com que o juiz ocupe uma posição próxima do singular. Por este motivo, a pluralidade de regimes de ação e de formulação de crítica é sempre situada. Outros pesquisadores, próximos desta abordagem, trabalharam “o caso” também do ponto de vista de uma forma, retomando a sociologia formal (Simmel, 1999), de um recurso político disponível para publicizar uma crítica abafada que questiona as ordens de grandezas. A

“forma-caso” é um recurso disponível para agir no mundo político: “O caso passa a ser esta configuração que torna visível um não-consenso entre duas partes que se diziam antes únicas e iguais. Uma vez que se tornou uma forma, o caso é também um recurso político disponível, doravante suscetível de ser sempre mobilizado e recontextualizado para tal ou tal situação. (Claverie, 1998, 204-205, *tradução minha*).

Os recortes analíticos para a compreensão dos públicos: ordem social e problemas públicos

Gusfield - que compartilhou os bancos, com Goffman, da Universidade de Chicago - procurou entender como o ato de dirigir um automóvel em estado alcoolizado (*drinking-driving*) tornou-se um problema público norte-americano. Para tanto, estudou as disputas definicionais em torno deste problema. O tratamento do *drinking-driving* por Gusfield incorpora a dramatização dos eventos e das ações dos públicos envolvidos³⁰ como forma de enquadramento do problema público. Enfatizar o processo de dramatização do problema público equivale a se interrogar sobre as performances, as encenações, os modos de aquisição de visibilidade de certos assuntos elaborados por arenas públicas, ecoando com a análise goffmaniana das pertinências motivacionais, ainda que com outro recorte. O que importa não é tanto a veracidade dos fatos, mas as performances dramatúrgicas de pessoas ou de arenas públicas, de forma que um problema se torne um drama público a ser tratado com prioridade.

Gusfield (1981) distinguiu problemas *públicos* e problemas *sociais*³¹, relacionando o tema dos problemas públicos com as aptidões cognitivas e morais de um grupo para denunciar condições avaliadas como sendo injustas ou anormais. Este autor procurou entender como o ato de dirigir um automóvel em estado alcoolizado (*drinking-driving*) tornou-se um problema público norte-americano, estudando as disputas definicionais em torno deste problema. Os protagonistas das arenas públicas são definidores e analisadores de assuntos que consideram problemáticos. Da anterior concepção de problema público percebido como a definição de condição putativa (Spector e Kitsuse, 1973), Gusfield descreve como a definição de um assunto problemático se caracteriza por um processo de dramatização, de onde o seu interesse nas *performances*, competências, visibilidade e encenações em *arenas públicas*. O que importa não é tanto a veracidade dos fatos, mas as *performances* dramatúrgicas de pessoas ou de arenas públicas de forma que um problema se torne um drama público, a ser tratado com prioridade.

Diferentemente de análises construtivistas, que empregavam indistintamente os adjetivos sociais e públicos (Campos, 2003), Gusfield estabelece, por sua vez, uma diferenciação. O

³⁰ Gusfield dedica o capítulo 7 deste livro à dimensão dramatúrgica da ação pública. No entanto, vale assinalar que ele não se inspira conceitualmente apenas nos trabalhos de Goffman e de Burke. O autor enfoca três perspectivas da ação pública: do ponto de vista da performance, de sua encenação e, por fim, da visibilidade de atos, experiências e emoções despertadas em torno de um evento (Gusfield, 1981: 77).

³¹ Fuks (2001) e Campos (2003) analisam o percurso analítico da construção da categoria sociológica de problemas públicos. Vale apenas lembrar que esta categoria surge no âmbito de uma perspectiva construtivista, primeiramente interessada em entender como se elaboram problemas sociais a partir de estudos sobre claims makings. Um problema social é analisado como sendo um processo pelo qual grupos ou membros definem uma condição putativa como sendo problemática (Spector e Kitsuse, 1973). Coletivos de indivíduos determinam uma condição supostamente problemática e organizam atividades voltadas para uma transformação das condições problemáticas assim definidas, em busca de uma resposta. Esta perspectiva se contrapõe com as abordagens anteriores que tratavam do tema dos problemas sociais de forma objetivista, considerando estas condições como “reais”. No entanto, como assinalado por Cefaï (1996), a substituição das condições objetivas pelas condições putativas gera uma aporia insolúvel que se esquece da pluralidade de perspectivas a partir das quais os atores definem uma situação problemática.

problema *social* remete a uma condição reconhecida como sendo problemática por grupo(s) de uma sociedade. Nesse sentido, o problema *social* não é obrigatoriamente *público* pelo fato de que não se torna necessariamente um assunto que precisará sempre de uma resposta pública (seja ela em termos de formulação de política pública ou de inserção em uma agenda pública visando a sua resolução). No entanto, a distinção entre “social” e “público” baseia-se em uma perspectiva institucional. Ora, alguns autores sugeriram não cercar rigidamente certos assuntos, não reconhecidos publicamente, na esfera da privacidade ou da intimidade, ou ainda demarcar demasiadamente as fronteiras entre o íntimo e o político (Breviglieri e Trom In: Cefai e Trom, 2003: 399). Uma atenção mais fina para a continuidade destes níveis de problematização é necessária para compreender a elaboração de um problema público. Determinados assuntos como, por exemplo, *problemas de moradia*, podem ser os fundamentos de um repertório de publicização, como é o caso da gramática política de associações de moradores. Dessa forma, na reflexão sobre o público, estabeleço uma continuidade entre uma experiência singular e uma experiência pública – a generalização dos interesses particulares e o fato de se sentir afetiva e coletivamente concernido e envolvido em busca de solucionar um problema considerado injusto.

Arenas públicas e atenção pública

A problematização da atenção pública permite analisar agrupamentos, processos de mobilização e de visibilidade prévios a uma resposta pública. O problema da atenção pública tematiza, portanto, a visibilidade de operações críticas e morais no espaço público. Um processo de definição, de apropriação e de propriedade de um assunto problemático em vista de ascender a um nível de publicização, ocorre em arenas públicas. Estas concepções todas apontam para uma idéia de público do ponto de vista dos públicos que definem situações e/ou assuntos problemáticos. O trabalho de problematização e de definição das situações problemáticas ocorre nas arenas públicas. As arenas públicas são, portanto, os bastidores do espaço público.

A arena pública é uma forma possível de organização social, que pode ser também associada a uma sociologia formal. A noção de arena pública, definida enquanto forma, permite a descrição da pluralidade de formas de engajamento e de participação em uma ação coletiva, além de focalizar uma análise nos conflitos, nos processos de negociações e de mobilização de uma ação coletiva. É um quadro analítico a partir do qual podemos realizar um “trabalho de significação” (Snow in Cefai e Trom, 2001) da mobilização coletiva e do engajamento dos atores participantes. A noção de arena pública nos permite entender e apreender as práticas políticas concretas considerando a pluralidade de “regimes de engajamento” nas situações.

As arenas públicas são constituídas dos conjuntos de públicos que habitam concretamente um *espaço público concreto*. Cefai (2002) destacou que a noção de arena pública se remete a uma forma mais flexível, em movimento, daquela do Espaço Público. Ele também assinalou que o conceito de Espaço Público era fortemente marcado por uma compreensão habermasiana. Retomando a proposta deste autor, algumas principais características de arenas públicas podem ser identificadas: a dramaturgia (como vimos anteriormente, os recursos teatralizados, dispositivos e *performances* mobilizados para o convencimento ou priorização de um determinado assunto no palco da vida pública) e representação (teatral); a pluralidade (de atores em uma mesma arena); os embates (o que pressupõe

conflitos e disputas); as negociações (estas terminam ou não em compromissos); as regras de publicidade coercitivas (que os membros de diversas arenas precisam seguir); e a dispersão (multiplicidade destas formas que estão dispersas no espaço público que ora se encontram, ora competem entre elas e que podem se formar repentinamente e, com a mesma velocidade, se evaporar em função da exigência da seleção de assuntos).

A partir destas abordagens, a noção de ação coletiva torna-se um instrumento que permite descrever as atividades de coordenação, enfatizando as operações críticas e morais. A ordem pública se refere a uma coordenação com certas modalidades entre humanos, e também, entre humanos e não-humanos (retomando a expressão de Latour, 1989). Obviamente, os momentos de provas e de conflitos são parte integrante da coordenação, uma sequência durante a qual é questionada a veracidade de um bem comum. Neste sentido, a ordem pública é uma “ordem negociada” (Strauss, 1992). Como a negociação nunca é fixada, e tampouco definitiva, o fundamento da ordem pública é este permanente e infinito processo de reavaliação, de questionamento e de redefinição de assuntos problemáticos.

Em todas estas modalidades, a ordem pública é apreendida a partir das posições ocupadas pelos actantes, que variam constantemente de uma situação para outra. Neste sentido, a competência do ator consiste na sua habilidade em se ajustar à situação do que pode ser considerado normal em uma dada situação. Paralelamente, a ideia de competência também alude aos múltiplos ajustamentos que são gerados pela passagem de um regime de ação a outro. Neste sentido, uma denúncia é um recurso crítico mobilizado em função das situações que enfrentamos na vida cotidiana. No caso da denúncia pública, ela consiste em mobilizar esta pluralidade de recursos no intuito de a denúncia ser considerada “normal”, o que também viabilizará o tratamento da denúncia.

Parte II. A bricolagem

O problema do acesso ao espaço público pela lente do pragmatismo: minha trajetória analítica

O problema que atravessa as diferentes pesquisas das quais participei volta-se para a descrição e interpretação das dificuldades, senão francas restrições, que certos membros de arenas políticas encontram, nas suas rotinas, quando buscam publicizar assuntos considerados problemáticos *por eles*. Ainda que diferentes abordagens sejam mobilizadas na minha proposta, todas se reúnem em torno de projetos do pragmatismo francês (na continuidade da filosofia de Paul Ricœur³²) ou do norte-americano (na continuidade de James, Dewey, Peirce, Mead e a “primeira” Escola de Chicago)³³. Não posso deixar de destacar que, na abordagem francesa, alguns autores construíram pontes transatlânticas que permitem apreender os

³² A propósito da continuidade entre a filosofia de Ricœur nas ciências sociais francesas e, em particular, no pragmatismo francês, Cf. Thévenot, 2012 e Breviglieri, 2012. Thévenot (*op. cit.*) observa que a “dívida” da sociologia pragmatista francesa com Ricœur pode ser situada a partir do diálogo entre os sociólogos pragmatistas e o filósofo em torno de teorias que problematizavam o “senso do justo”. No entanto, vale destacar que o artigo descreve também diferentes caminhos seguidos por sociólogos pragmatistas franceses (como é o caso, por exemplo, de Louis Quéré), mas cujo ponto de partida é, ainda assim, fortemente marcado por este diálogo. Breviglieri (2012) apresenta, por sua vez, este diálogo a partir da análise de duas posturas sociológicas decorrentes da *antropologia do homem capaz* de Ricœur.

³³ Para uma análise sobre a continuidade entre a sociologia pragmatista americana e a filosofia pragmatista, dentre outros. cf. Cefaï e Joseph (2002), Werneck (2012),

modos de circulação do pragmatismo: Isaac Joseph e Daniel Cefaï (Cefaï e Joseph, 2002), Michel de Fornel et Louis Quéré (1999) e Bruno Latour (2012).

Por este motivo, minha bricolagem pode ser lida como uma busca por ajustar modelos franceses e americanos, pragmatistas, para a compreensão das variações de processos de publicização, em horizonte ou *efetivados*³⁴, contextualizados em diferentes lugares e momentos do estado do Rio de Janeiro. Vale destacar que nem toda intenção de publicização se traduz pela sua efetivação (tanto nos casos destas abordagens quanto naqueles que observei). Esta é uma chave analítica para a compreensão dos obstáculos de acesso ao espaço público em qualquer contexto, cerne do problema que atravessa minhas inquietações. No entanto, o eixo horizonte - efetividade da publicização de vozes (cuja manifestação, no caso do público que analiso, se traduz pela visibilidade e modo de ser reconhecido no espaço público) implica uma minuciosa descrição interpretativa da trama deste processo. Um foco possível do olhar sociológico pode ser o de acompanhar a mobilização dos recursos e dispositivos disponíveis³⁵ em situação, pelos atores ordinários, que participa da construção destes processos. Esta me parece outra chave que condiciona a compreensão plural de processos de publicização, o que implica necessariamente um ajustamento dos modelos pragmatistas e franceses aos públicos analisados, no meu caso, em contextos urbanos carioca e fluminenses.

Por exemplo, retomando a minha pesquisa de campo de doutoramento e seguindo esta proposta, analisei (Freire, 2011) algumas das cenas anteriores à conferência municipal de Nova Iguaçu partindo das provações e disputas acerca da nomeação dos porta-vozes da Federação de Associações de Moradores de Nova Iguaçu (MAB) que surgiram em situação de definir quem, dentre os militantes do MAB, seriam os seus representantes. Através desta descrição, busquei descrever e interpretar competências políticas em situação de construção de uma causa comum (cujo horizonte era, em um momento último, a participação do MAB na conferência nacional das cidades) e tensões provocadas por enquadramentos diferenciados dos atores desta federação em torno do projeto e das reivindicações do MAB. A análise destas tensões permitiu avaliar como este coletivo explora o espaço público, e, portanto um momento constitutivo da trama de publicização. Observei que a construção desta trama é intrinsecamente relacionada com os modos de acionar dispositivos disponíveis no quadro das situações (o equipamento disponível nela, como as cadeiras, um quadro negro, giz, etc.) em torno dos quais se ordena a provação e a disputa. Em outros termos, a situação de uma reunião permite captar instantes do processo de construção do processo de publicização, nos

³⁴ Para uma análise da relação entre a efetivação e o pragmatismo, Cf. Werneck, 2012.

³⁵ Boltanski, Thévenot (1991), Boltanski (1990) e Boltanski e Chiapello (1999) e Thévenot (2006) colocaram no cerne de suas inquietações a noção de dispositivo para a análise das situações de provas e de disputas, inspirando-se na obra de Bruno Latour (1989). O dispositivo é um ajuntamento de objetos, regras, e convenções (por exemplo, o direito) orientados na direção da justiça (Boltanski e Chiapello, 1999). Através dos dispositivos, é possível, de um lado, enquadrar a situação de prova ou de disputa, pois estes sustentam os princípios de justiça e, de outro, avaliar os princípios de justiça presentes em uma situação específica. No entanto, ao invés de considerar o dispositivo como genérico e fixo, os autores destacaram que ele pode ser universalmente situado. Assim, numa perspectiva situacionista, os dispositivos são conjuntos heterogêneos de homens e coisas (ou não-humanos) que sempre variam pelo fato de os próprios participantes – os seus estados e estatutos – disporem de equipamentos mentais e físicos que também variam de uma situação para outra. Logo, os não-humanos são *actantes*, como os humanos, constantemente passíveis de serem mobilizados, redefinidos e ressignificados. O dispositivo é uma associação sempre prestes a ser recomposta ou reconfigurada, uma mediação que redefine constante e reciprocamente a relação entre humanos e não-humanos. Pode-se observar que estas duas propostas dialogam uma com a outra, ainda que a segunda apresente uma crítica em relação à primeira.

quais os dispositivos parecem-me centrais a serem focados, desde os seus bastidores até o momento de sua visibilidade diante de outras arenas públicas.

O meu paulatino *engajamento* no pragmatismo iniciou-se no âmbito de minha formação quando fui orientada por Isaac Joseph, então professor de sociologia da Universidade Paris X-Nanterre na graduação (*Maîtrise*) e mestrado (*Diplôme d'Études Approfondies - DEA*) na França, e depois, por Luiz Antonio Machado da Silva (IUPERJ na época, hoje IESP/UERJ). Neste período, eu acompanhava, de forma admirativa e quase beata, as pesquisas de Daniel Cefaï e Isaac Joseph nas suas inesquecíveis aulas: duas “bibliotecas ambulantes” que construíam, sob nossos olhos, um projeto continuidade (e não exatamente de “influência”) do pragmatismo americano e francês nas sociologias de Park, Tarde, Mead, Goffman, Gusfield, Boltanski, Thévenot, dentre outros. Até hoje, guardo grandes lembranças destas aulas além de terem marcados minha formação. Cada aula ou seminário de Isaac parecia um ritual sagrado: olhando pela janela da sala, para os prédios de Nanterre - como se fosse um convite para pensar o pragmatismo desde uma sala de aula, mas para sair dela -, ele nos (alunos) fazia deambular nas cidades e nos bairros do pragmatismo, analisando suas arquiteturas. Apresentava-nos as ferramentas para orientar a *descrição densa* (Geertz, nos espaços públicos urbanos que estudávamos. Conheci, nestas situações, um não-humano com o qual queria me familiarizar no plano analítico desde então e que viraria “meu” problema sociológico: um público.

Durante o doutorado, ainda realizei um estágio de doutoramento no *Grupo de Sociologie Politique et Morale* (GSPM) e aprofundei meu conhecimento dos modelos propostos por Boltanski e Thévenot e das pesquisas que eram desenvolvidas por estes e outros membros deste grupo. O projeto de bricolagem, quando passo da contemplação ao engajamento no universo da sociologia, iniciou-se efetivamente durante o doutorado a partir do aprofundamento da sociologia das operações críticas e morais de Boltanski e Thévenot, com a qual não havia me debruçado com rigor antes. Minhas leituras tinham sido, até então, voltadas para o pragmatismo americano e seus herdeiros em sociologia. A proposta da bricolagem se iniciou com (os sempre estimulantes) puxões de orelhas de Luiz Antonio Machado da Silva que, com uma paciência infinita, ouvia repetidamente “minhas” construções republicanas francesas e americanas, e sempre me apontava o quão necessário seria de flexibilizar os modelos para a compreensão dos públicos que propus estudar: “porque, no Brasil, não é assim que a banda toca”.

O projeto de bricolagem não seria possível sem a minha pesquisa de campo na cidade de Nova Iguaçu, na região metropolitana do Rio de Janeiro³⁶. Esta foi a experiência empírica que, certamente com muitas falhas, atizou a vontade de intensificar minha circulação com as sociologias pragmatistas. O campo dava sentido às ferramentas que explorava, e vice-versa. As ferramentas e seus arranjos só fazem sentido se permitem guiar o olhar no campo em um momento de descoberta da experiência etnográfica por imersão³⁷. Mudei-me para a cidade de Nova Iguaçu em 2002 por motivos instrumentais: o acompanhamento das rotinas dos atores

³⁶ Na minha tese, analisei os engajamentos políticos de militantes da Federação das Associações de Moradores de Nova Iguaçu (MAB) a partir da descrição interpretativa dos seus sentidos de justiça. Busquei compreender como estes sentidos de justiça orientavam a definição de assuntos problemáticos em um horizonte de publicização.

³⁷ Antes, os estudos anteriores que realizei no princípio de minha formação acadêmica foram fundamentados em observações de situações, de inspiração etnográfica, mas de forma muito exploratória, e em relatos de vida.

que analisava eram diurnas e noturnas. A preocupação de voltar correndo para Niterói em função de horários de ônibus ou das baldeações trem/ônibus, cidade onde residia na época, afetava muito o meu projeto de multiplicar as observações dos bastidores dos processos de publicização. O bar e a sociabilidade militante noturna representavam momentos-chaves para a compreensão da preparação dos momentos de reuniões nos dias seguintes. Nestas ocasiões, planejam e problematizam assuntos que elegem debater e, por vezes, aprovar nos momentos públicos. Portanto, os conchaves, fofocas, compartilhamento de socialização com outros coletivos só poderiam ser observados nestas ocasiões que dificilmente poderia presenciar sem residir na cidade. Além disso, as interlocuções com pesquisadores do Laboratório de Etnografias Urbanas (LEMETRO) e do Núcleo Fluminense de Estudos e Pesquisas (NUFEP/UFF) foram de fundamental importância para eu tecer um contato muito mais aprofundado com as contribuições voltadas para a observação etnográfica. Me estimularam a *tentar minha chance*. Desta forma, morar em Nova Iguaçu correspondia também a um desejo de realizar a minha primeira etnografia por imersão. Gerou, de minha parte, uma imensa expectativa que me levou a radicalizar cada vez mais a imersão que se tornou, posteriormente, dificilmente controlável ao passo que terminei a redação da tese em uma pousada ecológica da área de preservação ambiental de Nova Iguaçu, no Tinguá. Única saída que encontrei para terminar a tese longe do centro militante, mas ainda morando em Nova Iguaçu.

Barreto (2006) analisou detalhadamente minha tese. Seus generosos comentários me ajudaram muito a refletir sobre o que representou este período na minha trajetória de pesquisadora, que só pude efetivamente identificar quando me distanciei de Nova Iguaçu, bem depois da tese. De fato, Nova Iguaçu foi o meu acontecimento:

“A leitura da tese de Freire e sua autoavaliação como pesquisadora duplamente estrangeira fornecem elementos decisivos para pensarmos esses “novos” olhares da região, a autora nos permite acompanhar o processo de reformulação de suas identidades locais. Fascinante é a forma como constrói a passagem do tempo em seu relato. A Baixada é o seu acontecimento. Momentos cotidianos na vida comum dos moradores locais ganham cores novas para a pesquisadora, que se vê subitamente confrontada ao “lugar” (*op. cit.*, 48-49).

Os comentários sobre meu trabalho parecem uma etnografia de etnógrafo que, na época, dificilmente conseguiria fazer pela intensidade que esta experiência representou. Além disso, os comentários da autora sobre minha tese que seguem este comentário, me ajudaram muito a pensar como esta pesquisa deu *forma* à natureza do problema que elaborei na tese e posteriormente. Devo a estes comentários ter virado nativa e, nesta condição, refletir efetivamente sobre o que estava fazendo ali. Este Meu acontecimento deve ser lido à luz de todas as sequências anteriores e paralelas a este trabalho, trajetória que nunca fiz antes da redação do presente artigo. Destaco que se este foi um acontecimento quase existencial, ele se associou a outros, decorrentes dos meus encontros anteriores. Na tese, a minha própria experiência foi analisada de forma por demais telegráfica, certamente pelo fato de não ter conseguido me afastar, ou muito limitadamente, do campo. No entanto, isto afetou não somente a possibilidade de integrar a necessária etnografia do etnógrafo na tese, mas também de uma reflexão mais apurada sobre os insistentes avisos do meu orientador ao analisar os processos de publicização em Nova Iguaçu. Um lado levaria ao outro. Minha excessiva obediência aos autores que estudei e, certamente, o meu *chip* francês republicano – quase um implante - dificultaram a compreensão da premissa que caracteriza as ordens sociais de certamente muitas cidades brasileiras: o universal não é dado. Esta premissa orienta, por

exemplo, as observações de Werneck (2012), que conseguiu partir destes modelos, mas ajustando-os aos contextos analisados.

Ordem pública e ordem violenta: “agir em um mundo incerto”³⁸

Desde 2006, integro o *Coletivo de Estudos sobre Violência e Sociabilidade* (CEVIS) coordenado por Luiz Antonio Machado da Silva. Esta experiência foi mais um acontecimento que me permitiu afinar minha bricolagem confrontando novas abordagens e modos de problematização. As novas interlocuções com seus membros e os temas e problemas das pesquisas elaboradas por este coletivo foram de fundamental importância para reformular o problema das tomadas de voz no espaço público no contexto urbano do da cidade do Rio de Janeiro e, por extensão, de outras cidades da região metropolitana.

Em Nova Iguaçu, raramente presenciei a tematização da “violência policial” nas interações cotidianas ou nas situações dos encontros políticos que observei. Isto não significa que “o recurso à força desmedida” seja ausente, mas antes que sua problematização pública é uma tarefa árdua. Apenas no final de minha pesquisa de campo em Nova Iguaçu, após dia 31 de março de 2005, data da chacina da Baixada, observei a onipresença deste tema no debate público da cidade, da região metropolitana e nacional³⁹. Em processo de finalização da tese, pouco pude explorar este momento. Porém, este deu início a uma preocupação de compreender a continuidade entre a ordem pública e a ordem violenta, que analisei em outros contextos, muitos diferentes, após minha inserção no CEVIS. Passei a analisar este problema quando participei das pesquisas⁴⁰ deste grupo a partir da implicação da continuidade entre “o público” e “a violência” no que tange aos modos de orientar as tomadas de voz de atores de movimentos sociais em particular.

No CEVIS, observamos que esta continuidade poderia provocar uma relação íntima entre a tomada de voz e o silêncio (Machado da Silva, 2008; Freire, 2011), que Farias (In Machado da Silva, 2008) denominou de “asfixia da palavra”. Esta experiência com o CEVIS me confrontou com a necessidade de repensar como os autores apresentados na primeira parte deste artigo problematizam o eixo singular/geral ou público. Em vez disso, minhas observações passaram a se voltar para a multiplicidade de formas de busca de tematização de assuntos entrelaçados com “a violência urbana” e dos esforços que os atores devem realizar quando agem em um horizonte de publicização em tal contexto, no qual este eixo revelava-se pouco operante analiticamente. A competência política não se volta mais para a efetivação da publicização, e sim, para os modos de captar a atenção pública, em um contexto que naturaliza o recurso à

³⁸ Com esta pergunta, me refiro ao título da obra *Agir dans un monde incertain* (Callon et al., 2001), cujas contribuições voltam-se para a compreensão da relação *fóruns híbridos* (que se assemelha, como veremos, com a noção de arenas públicas)/política/público.

³⁹ Sobre a forte visibilidade da chacina da Baixada no debate público e as mobilizações coletivas em torno do Fórum de Entidades Reage Baixada, Cf. Landim e Guariento, 2010.

⁴⁰ Em particular, refiro-me aqui a duas pesquisas qualitativas sobre “violência” e direitos em favelas cariocas (Machado da Silva, 2007; Leite & Machado da Silva, 2007), de cujas equipes participei: *Rompendo o cerceamento da palavra: a voz dos favelados em busca do reconhecimento* (financiada pela FAPERJ), coordenado por Luiz Antonio Machado da Silva, e *Direitos humanos, pobreza e violência no Rio de Janeiro: moradores de favelas em busca de reconhecimento e acesso à justiça* (Programa de Small Grants /UNESCO) coordenado por Marcia Pereira da Silva. Explorei, sobretudo, o material de áudio e vídeo resultante dos grupos focais realizados com familiares de vítimas de violência para realizar uma análise de situações de tomadas de voz por estes atores.

força desmedida. A “asfixia da palavra” manifesta o difícil horizonte de problematização de determinados assuntos.

Partindo das contribuições acima apresentadas, propus descrever, de um lado, o processo de problematização e de definição de “problemas sociais” considerados prioritários por diferentes tipos de coletivos políticos. Propus descrever porque em certos assuntos, mesmo quando são reconhecidos como prioritários por estes atores, o trabalho de efetivar a publicização destas vozes torna-se uma tarefa particularmente árdua. Mesmo quando há um movimento direcionado para a publicização, o silenciamento transborda os territórios da pobreza e pode ser percebido no próprio espaço público e nas suas instituições.

Desta forma, busquei analisar formas possíveis de orientar o agir político em contexto de continuidade entre a ordem violenta e a ordem pública a partir de um perfil – não exaustivo – das críticas presentes em certos movimentos sociais de moradores de favelas. Busquei entender como se modelam e configuram os enquadramentos morais de porta-vozes de diversas formas de ação coletiva em algumas favelas cariocas: “líderes comunitários” (Freire, In Machado, 2008), familiares de vítima de violência policial (Freire, 2008), ou atores de projetos sociais (Freire, 2013a). Observei, a partir destes coletivos, enquadramentos distintos da ação coletiva que analisei a partir dos efeitos da “sociabilidade violenta”⁴¹ na ordem pública. Em alguns casos, os protagonistas da ação coletiva afastam de suas gramáticas⁴² políticas as experiências da ordem violenta das favelas. Em outros, a crítica “ao erro” quanto ao objeto da violência praticada (e não à violência em si) é o que fundamenta a ação coletiva. Porém, em ambos os casos, estes enquadramentos pareciam decorrer da onipresença das relações de força ou de sua ameaça na vida social. Estes diferentes porta-vozes descrevem seus engajamentos em ações políticas marcadas por um quadro em que o recurso (e/ou a ameaça do recurso) à força aparecia como uma constante das situações vivenciadas por estes atores, quer esta constante seja (intencionalmente) afastada da ação coletiva, quer seja sua causa. A partir desta análise, o silêncio passou a ser analisado como uma das competências política de públicos que buscam se formar em contexto de recurso (e/ou ameaça à força). Neste contexto, um tipo de tomada de voz que se encontrava invariavelmente era o silêncio.

Diante deste problema e a partir das interlocuções com os membros do CEVIS, analisei a gramática da “violência urbana” a partir da pluralidade de lógicas que substanciam e conformam esta categoria nas suas relações com o repertório dos “direitos humanos”. Considerando estes e outros coletivos da cidade do Rio de Janeiro, a compreensão da pluralidade dos repertórios da gramática da “violência urbana” na cidade me aparecia como uma forma de compreender também alguns dos dispositivos que legitimariam e naturalizariam o recurso e/ou ameaça da força estatal nos territórios da pobreza. Desta vez, interessava-me compreender a continuidade públicos/“violência urbana” a partir de outros coletivos que aqueles que tinha analisado. Por este motivo, propus descrever e interpretar os sentidos de justiça de camadas médias, advogados defensores dos Direitos Humanos, moradores de

⁴¹ Sobre a noção de sociabilidade violenta, cfr. Machado da Silva (1999; 2004a, 2004b, 2008).

⁴² Neste trabalho, o termo “gramática” designa o conjunto de regras ou coações (*contraintes*) a serem seguidas por participantes de uma mesma *situação*, unidade espacial e temporal onde pessoas coordenam suas ações de modo a comportar-se de forma adequada ao contexto. O ajustamento a estas regras reflete um trabalho prévio de definição de situação que se caracteriza pela capacidade de relacionar o “ajustamento” (*justesse*) da gramática mobilizada com um princípio superior comum compartilhado por todos os participantes.

territórios da pobreza vítimas de violência policial e de policiais para compreender como estes coletivos problematizam “a violência urbana” a partir do tópico dos “Direitos Humanos”⁴³.

A pesquisa teve por objetivo reconstituir o arranjo de moralidades possíveis e presentes na cidade do Rio de Janeiro e, assim, compreender alguns dos significados atribuídos “à cidadania” neste contexto metropolitano. A construção moral analisada no coletivo de moradores de um condomínio fechado da zona oeste do Rio de Janeiro permitiu compreender outra dimensão das operações críticas que contribuem para a fragmentação da cidadania no Rio de Janeiro, ou, nos termos de LAUTIER (1997: 87), para uma *cidadania de geometria variável*, caracterizada pelo “abandono do postulado que define a própria noção de cidadão: a univocidade da cidadania e, portanto, do conjunto de direitos-deveres, sobre um dado território nacional”. Seguindo a sugestão deste autor, as situações analisadas neste condomínio apresentam uma constante tematização, explícita ou tácita, daqueles que seriam mais ou menos aptos a serem tratados como “cidadãos diferenciados”, estabelecendo, portanto, diversas categorias contextuais de cidadãos, elaboradas ao longo da exploração das situações da vida cotidiana que problematizam a segurança em um círculo fechado. Nesta construção cognitiva, a “gradação de cidadania” parecia se relacionar com um esforço de desqualificar o estado de humano dos moradores dos territórios da pobreza. Em outros termos, tais *sensos do injusto* eram sempre contrapostos à fraca legitimidade dos repertórios da linguagem dos direitos – pobres são percebidos como contribuintes *inadimplentes ou não contribuintes* associados a atividades informais, em ambos casos injustificáveis, e nesta qualidade, aproveitadores indevidos de serviços públicos. No entanto, não se questionava ou se negava o acesso dos “pobres” à cidadania. Em vez disso, os moradores do condomínio analisado apontavam para o fato de que não existe uma cidadania ajustada aos *sensos de injustiça das “classes médias”*, cuja humanidade é inquestionável e *indegradável*. A partir desta operação, estes atores apresentavam “gradações de cidadania” um eixo de “mais dignos” (eles) – “menos dignos” (os moradores de territórios da pobreza) (Freire, no prelo).

Concluí que as gramáticas da “violência urbana” apresentam assim repertórios múltiplos, que se reelaboram indefinidamente na medida em que os cidadãos exploram as margens (Das e Poole, 2004) - elas também em constante processo de redefinição. Em outros termos, o questionamento e a degradação do estado de *humano* encobre uma pluralidade de formas críticas e morais que se apresentam nas situações em que “a violência” é problematizada nas rotinas dos cidadãos, sem que este repertório seja explicitamente citado.

Paralelamente, a confrontação das construções morais dos diferentes coletivos analisados me permitiu elaborar um modelo de humanidade comum nos quais é possível a ausência de consenso entre os diferentes *sensos do justo* em torno de um bem comum, em nome de “um bem de todos” (Werneck, 2012). Certamente, devido à sua relação com a

⁴³ Refiro-me ao projeto *Direitos Humanos e vida cotidiana: pluralidade de lógicas e “violência urbana”*, financiado pela FAPERJ e coordenado por mim, que contou com a participação dos pesquisadores do CEVIS. Cesar Teixeira, Juliana Farias, Fábio Araújo e eu realizáramos as quatro etnografias destes coletivos. Cada pesquisador desenvolveu um eixo da investigação, o que nos possibilitou analisar as moralidades produzidas em torno das temáticas “violência urbana” e “direitos humanos”, por quatro tipos de coletivos (respectivamente, moradores de condomínios fechados, policiais militares, advogados que atuam em defesa dos direitos humanos e familiares de vítimas de violência policial), nos quais o reconhecimento dos atores como dignos de serem percebidos e classificados, de forma igualitária e simétrica, em uma “humanidade comum”, não era *taken for granted*.

cidadania de geometria variável, os diferentes e contraditórios sentidos do justo que compõem o *regime de degradação da humanidade* coexistem sem horizonte simétrico de publicização das vozes que deles decorrem. Esta característica compromete, em primeiro lugar, o acesso ao espaço público das vozes daqueles cujo estado de humano é questionado. A *cidadania de geometria variável* implica, necessariamente, tomadas de voz - elas também de geometria variável. Em segundo lugar, apresenta a possibilidade de elaboração de um modelo de humanidade comum, quando situado nas margens, sem que haja exigência de consenso no que tange ao bem visado. Melhor: este se impõe sem que seja necessário um acordo, em relação ao seu conteúdo, entre todos aqueles que se engajam neste regime.

Estas experiências anteriores me levaram a repensar o tema “das periferias” de forma bastante diferenciada em relação ao período de minha tese de doutorado. Como destaquei, as pesquisas das quais participei posteriormente se contextualizaram na cidade do Rio de Janeiro ou de Nova Iguaçu, na sua região metropolitana. Em processo de afinamento da bricolagem, instigou-me propor uma pesquisa que me levaria a reformular algumas das questões de minha tese de doutorado a partir da análise de diferentes “periferias”. Paralelamente, a minha inserção acadêmica atual, professora do campus de Campos dos Goytacazes da Universidade Federal Fluminense, me proporcionou a descoberta de novos contextos urbanos nos quais as ações coletivas apresentam fortes diferenciações em relação àquelas que estudei anteriormente.

Atualmente, inicio uma nova pesquisa (Freire, 2013b), financiada pela FAPERJ, em estado inicial, que propõe contribuir para a compreensão da construção de problemas públicos em “periferias” do estado do Rio de Janeiro a partir de uma análise de diferentes processos de publicização das vozes de movimentos destes lugares. Busco analisar, por contraste, as variações de “vozes periféricas” que se apresentam no espaço público em três contextos diferenciados do estado do Rio de Janeiro: movimentos de Campos dos Goytacazes, da Baixada Fluminense e do bairro da Cidade de Deus. Através desta comparação por contraste, a qual permitirá uma análise situada e contingente de “periferias” possíveis no estado, proponho analisar as variações de gramáticas políticas, as diferenciações de vocalizações e as modalidades (também variadas) de acesso ao espaço público. Desta forma, proponho analisar como a categoria “periferia” é mobilizada nas rotinas “periféricas” e acionada nas gramáticas políticas dos contextos que analiso.

Considerações finais

O recorte analítico dos problemas públicos apresentado neste artigo pressupõe uma ordem pública em que as suas arenas podem mover-se em um “horizonte de publicização” (Cefaï, 1996) e confiar no “resultado público” de sua mobilização. Ou seja, a ordem pública se caracteriza pelo fato de reconhecer como legítimas, ou melhor, pertinentes, estas operações críticas. Nos recortes propostos por Gusfield ou na releitura de Cefaï da obra deste autor, o “público” remete não somente a um modo de governo, o que enfatizaria apenas os problemas públicos do ponto de vista de suas respostas governamentais, mas também são considerados como uma modalidade de sociabilidade e um modo de vida (Wirth *in* Grafmeyer e Joseph,

1979) que caracterizam “uma democracia urbana”⁴⁴. Este modo de vida possui vários eixos em torno dos quais se pode observar e descrever a organização de uma ordem pública: política, de debate (que inclui provas, tensões e disputas), de publicidade, de apresentação de si específica (regida por dispositivos discursivos, relacionais, semióticos e justificativos) e de rituais próprios a esta ordem (Cefaï, 2002). Um assunto problemático se elabora e se desenvolve em determinados mundos sociais e arenas públicas, e este é regulado e estruturado segundo uma certa ordem social. Ora, se uma ordem social é sempre uma ordem negociada, uma ordem negociada não é sempre pública.

Seguindo este argumento, e nas reapropriações desta abordagem para o estudo dos problemas públicos destes e de outros contextos, a ecologia e os decorrentes quadros sociais (Goffman, 2012) dos problemas públicos são duas dimensões importantes para a compreensão do trabalho de problematização, mas também dos modos em que este possa ter (ou não ou menos) resultados. Paralelamente, a consideração destes quadros sociais permite descrever a inventividade (por vezes desesperada) dos recursos políticos mobilizados por atores que buscam inserir vozes faveladas no espaço público.

No referencial apresentado na primeira parte deste trabalho, problematizar um problema público em um horizonte de publicização tem como pressuposto a possibilidade de todos acessarem ao espaço público em nome de um “bem comum”, e nos quais os conflitos entre os atores decorrem de disputas de “ordens de grandeza” em situações de questionamento de um princípio de universalidade. Ora, as contribuições de vários autores brasileiros como Cardoso de Oliveira (2011), DaMatta (1981), Kant de Lima (2000), ou, ainda, Reis Motta (2009), entre outros, apontam precisamente para uma diferença central em relação a problematização do espaço público no Brasil em relação a outros contextos norte-americanos ou franceses. Destas leituras, pode-se destacar que partir do princípio de universalidade, ou de um horizonte particular/geral, para a compreensão do acesso ao espaço público, no Brasil, leva necessariamente a uma compreensão equivocada dos modos de acessar o espaço público. Seguindo o eixo particular-geral, o espaço público seria necessariamente inviável ou “carente”, seguindo estreitamente a proposta francesa ou norte-americana.

O projeto de sociologia da moral é tão situado quantos os objetos e problemas que ela propõe abranger. Um verdadeiro canteiro de obras. Uma abordagem que produz recortes analíticos não universalizáveis (que precisa ser sempre ajustado aos contextos que propõe entender), e por isso, irredutíveis, ainda que com questões comuns. Esta *démarche* só enriquece os debates que constroem este campo de conhecimento e, por isso, torna-se tão valiosa a troca de experiências entre pesquisadores que estudam contextos diferenciados. Desde que estes estejam atentos para as implicações empíricas de um projeto da pluralidade.

Referências

BARRETO, Alessandra Siqueira, 2006. *Cartografia política: as faces e fases da política na Baixada. Fluminense*. Rio de Janeiro: UFRJ/ MN, 2006, mimeo.

⁴⁴ No colóquio de Cerisy em 1999, *Cultures civiques et démocraties urbaines*, organizado por Isaac Joseph e Daniel Cefaï, Isaac Joseph havia insistido no fato de que a reflexão sobre a democracia implicava superar a análise restrita de seu modo de governo, mas antes de pensá-la como um modo de vida: “la démocratie est bien plus qu’une mode de gouvernement, c’est avant tout un mode de vie”.

- BIDET, Alexandra et al., 2007. L’empreinte d’Isaac Joseph. Explorations croisées. In: Cefaï D., Saturno C. *Itinéraires d’un pragmatiste. Autour d’Isaac Joseph*. Paris : Economica, pp. 185 a 201.
- BOLTANSKI, Luc e THÉVENOT, Laurent, 1991. *De la justification. Les économies de grandeur*. Paris: Gallimard.
- BOLTANSKI, Luc, 1990. *L’amour et la justice comme compétences*. Paris: Métailié.
- Boltanski, Luc e CHIAPPELLO, Ève, 1999. *Le Nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.
- BREVIGLIERI, Marc. L’espace habité que réclame l’assurance intime de pouvoir: Un essai d’approfondissement sociologique de l’anthropologie capacitaire de Paul Ricoeur. *Etudes ricoeuriennes*. Vol. 3, nº 1/2012, pp. 34-52.
- BREVIGLIERI, Marc e STAVO-DEBAUGE, Joan, 1999. Le geste pragmatique de la sociologie française. Autour des travaux de Luc Boltanski et Laurent Thévenot. *Antropolítica*. Volume 7, 2º semestre, pp. 7 a 22.
- BREVILIERI, Marc e TROM, Danny, 2003. Troubles et tensions en milieu urbain. In Cefaï, Daniel et Pasquier Dominique, *Les sens du public – Publics politiques*. Paris: CURAPP/PUF.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto, 2011. Concepções de igualdade e cidadania. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. n. 1, p. 35-48.
- CALLON, Michel, PIERRE Lascombes e YANNICK Barthes, 2001. *Agir dans un monde incertain*. Paris: seuil.
- CAMPOS, Marilene de Souza, 2003. *A Empresa como vocação: O SEBRAE e o empreendedorismo na cultura da informalidade como problema público*. Rio de Janeiro: IUPERJ, mimeo.
- CEFAÏ, Daniel, 1996. La construction des problèmes publics. Définitions de situations dans des arènes publiques. *Réseaux*, nº 75, pp. 43 a 66.
- _____, 2002. Qu’est-ce qu’une arène publique? Quelques pistes pour une approche pragmatiste. In *L’Héritage du pragmatisme*, D. Cefaï, I. Joseph (org.), Éditions de l’Aube, 2002, p. 51-82.
- CEFAÏ, Daniel e JOSEPH, Isaac, (orgs.), 2002. *L’héritage du pragmatisme. Conflits d’urbanités et épreuves de civisme*. Paris: Editions de l’Aube.
- CEFAÏ Daniel e TROM Danny, 2001. *Les formes de l’actions collectives. Mobilisations dans des arènes publiques*. Paris: Raisons Pratiques 12, Ed. EHESS.
- CLAVERIE, Elisabeth, 1998. La naissance d’une forme politique : l’affaire du Chevalier de La Barre. In ROUSSIN, Philippe (org.). *Critique et affaires de blasphème à l’époque des Lumières*. Paris: Honoré Champion, pp. 185-260.
- DAS, Veena e POOLE, Deborah (orgs.), 2004. *Anthropology in the margins of the state*. New Delhi: Oxford University Press.
- FARIAS, Juliana, 2008. Da asfixia: reflexões sobre a atuação do tráfico de drogas nas favelas cariocas.. In: Luiz Antonio Machado da Silva (Org.). *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro: FAPERJ/Nova Fronteira.

FORNEL (de), Michel e QUÉRÉ Louis, 1999. *La logique des situations*. Paris: EHESS.

FREIRE, Jussara (org.). (2012a), Direitos Humanos e vida cotidiana: pluralidade lógica e violência urbana. Relatório final de pesquisa (edital Humanidades, FAPERJ, 2012), mimeo.

FREIRE, Jussara, 2013a. *Da ordem violenta à ordem social “pós-2009”: percepções de jovens moradores da Cidade de Deus sobre a UPP e o “problema favela”*. Trabalho apresentado no Seminário PROEX Juventude, desigualdades e o futuro na metrópole do Rio de Janeiro, 17 de maio de 2013.

_____, 2013b. *Problemas públicos e periferias no estado do Rio de Janeiro*. Projeto de pesquisa aprovado no edital APQ1/ 2012.2 da FAPERJ. mimeo.

_____, (2012b). “O apego com a cidade e o orgulho de ser da Baixada : emoções, engajamento político e ação coletiva em Nova Iguaçu” In: *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 11, p. 915-940.

_____. (2011a). “Agir no regime de desumanização: Esboço de um modelo para análise da sociabilidade urbana na cidade do Rio de Janeiro” In *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, v. 3, p. 119-142.

_____. (2011b). “Quando as emoções dão formas às reivindicações” In: Coelho, P., Maria Claudia (org.). *Cultura e Sentimentos - Ensaios em antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011, v. , p. -.

_____. (2011c). “Engajamento político e mobilização coletiva em Nova Iguaçu (RJ): bastidores das arenas públicas nas Conferências das Cidades” In: Cefaï, Daniel, Mello, Marco Antonio Da Silva, Reis Mota, Fábio e Berocan Veiga, Felipe (Org.). *Arenas Públicas: por uma etnografia da vida associativa* Niterói: Eduff.

_____. (2008). Elevar a voz em uma ordem violenta: a indignação colocada à prova pelo silêncio. In: Machado da Silva, Luiz Antonio (org.). (Org.). *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: FAPERJ/NOVAS FRONTEIRAS, 2008, v. 1, p. -.

_____. 2005. *Sensos do justo e problemas públicos em Nova Iguaçu*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: IUPERJ, mimeo.

FUKS, Mário, 2001. *Conflitos ambientais no Rio de Janeiro. Ação e debate nas arenas públicas*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

GOFFMAN, Erving, 2012. *Os quadros da experiência social*. Petrópolis: vozes.

_____, 2010. *Comportamentos em Lugares Públicos – Notas sobre a organização social dos ajuntamentos*. Petrópolis: Vozes.

_____, 1999. *Os momentos e os seus homens*. Lisboa: Relógio D’água.

_____, 1991. *Les cadres de l'expérience*. Paris : Minuit.

GUSFIELD, Joseph R, 1981. *The culture of public problems: drinking-driving and the symbolic order*. Chicago: The University of Chicago Press.

JOSEPH, Isaac, 2007. *L'athlète moral et l'enquêteur modeste* Paris: Economica.

_____, 2000. *Erving Goffman e a Microsociologia*. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas Editora.

_____, 1996. Ariane et l'opportuniste méthodique. *Annales de la recherche urbaine*, n°71, pp. 5 a 17.

KANT DE LIMA, Roberto, 2000. Carnavais, malandros e heróis: o dilema brasileiro do espaço público. In: Laura Graziela Gomes, Livia Barbosa e José Augusto Drummond (orgs.), *O Brasil não é para principiantes*. Rio de Janeiro: Ed FGV, pg 105-124.

LATOUR, Bruno, 1993. *Petites leçons de sociologie des sciences*. Paris: La découverte.

_____, 2012a. « Les « vues » de l'esprit » : une introduction à l'anthropologie des sciences et techniques. In AKRICH, Madeleine et al. *Sociologie de la traduction*. Paris : Presses des Mines, pp. 33 a 69.

_____, 2012b. "Formes élémentaires de la sociologie; formes avancées de la théologie", Contribuição apresentada no *colloque du centenaire des Formes élémentaires de la religion*, no Collège de France, organizado por Frédéric Keck, 8 de junho de 2012. Trabalho consultado no site <http://www.bruno-latour.fr/fr/article>, em julho de 2012.

LAUTIER, Bruno, 1997. Os amores tumultuados entre o Estado e a economia informal. *Contemporaneidade e Educação*, vol. II, nº 1.

LEITE, Márcia Pereira, 2001. *Para além da metáfora da guerra. Percepções sobre cidadania, violência e paz no Grajaú, um bairro carioca*. Rio de Janeiro: PPGAS/IFCS/UFRJ, mimeo.

LEITE, Márcia Pereira e MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio, 2007. Human Rights, Poverty and Violence in the favelas of Rio de Janeiro. *Document for the International Restitution Meeting, Small Grants Program for Research on Poverty and Human Right/Unesco*. Lisboa, mimeo.

LEVI-STRAUSS, Claude, 1967. *La pensée sauvage*. Paris: Plon.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio, 2008. *Vida sob cerco – violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Faperj.

_____, 2004a, Sociabilidade violenta: por uma interpretação da criminalidade contemporânea no Brasil urbano. In L. C. Ribeiro (orgs.), *Metrópoles: entre a cooperação e o conflito*. São Paulo/Rio de Janeiro: Perseu Abramo/FASE.

_____, 2004b, Sociabilidade violenta: uma dificuldade a mais para a ação coletiva nas favelas, in L. A. Machado da Silva et alii (orgs.), *Rio: a democracia vista de baixo*. Rio de Janeiro: Ibase.

_____, 1999. Criminalidade Violenta: por uma nova perspectiva de análise. *Revista de Sociologia e Política*, nº 13, pp. 115-124

MOTA, Fábio Reis (2009), *Cidadãos em toda parte ou cidadãos à parte: demandas de direitos e reconhecimento no Brasil e na França*. Niterói: PPGA/UFF, mimeo.

SPECTOR, Malcolm e KITSUSE, John [1973], 2012. Sociologie des problèmes sociaux. Un modèle d'histoire naturelle. In CEFAL, Daniel e TERZI, Cédric. *L'Expérience des problèmes publics*, pp. 81-107.

STRAUSS, A. (1992), *La Trame de la Négociation*, Paris: L'Harmattan.

THEVENOT, Laurent, 2006. *L'action au pluriel: sociologie des régimes d'engagement*, Paris: La Découverte.

_____, 2012. Des Institutions en Personne: Une sociologie pragmatique en dialogue avec Paul Ricœur. *Etudes ricoeuriennes*. Vol. 3, nº 1/2012. Pp. 11 a 33.

THOMAS, William Isaac ([1923], 1979). Définir la situation. In GRAFMEYER, Yves e JOSEPH, Isaac, orgs. *L'école de Chicago; naissance de l'écologie urbaine*. Paris: Aubier.

WERNECK, Alexandre, 2012. A desculpa: as circunstâncias e a moral das relações Sociais, Rio de Janeiro: civilização brasileira.

WIRTH, Louis. s/d. Le phénomène urbain comme mode de vie. In. GRAFMEYER, Yves e JOSEPH, Isaac, orgs. *L'école de Chicago; naissance de l'écologie urbaine*. Paris: Aubier.

*

Abstract: In this article, I present the analytical approach I have been working out since my doctoral degree. I propose to open my toolbox and extract from it some of the instruments that guide my observations for the analysis of public problems in cities of the state of Rio de Janeiro. Articulating some of the problems of the pragmatist sociology, this article aims to present a possible method of reappropriation of these contributions to the analysis of different modes of access to public space. **Keywords:** pragmatic sociology, public space, sociology of moral, morality

Una aproximación conceptual a la moral del disfrute Normalización, consumo y espectáculo⁴⁵

Adrián Scribano

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo tornar claro o que são as características conceituais básicas para compreender como as sociedades em normalizas a "moral" de benefício imediato através do consumo tem sobre a sua relação com a mostra uma de suas teclas básicas. Para atingir o objetivo , organizamos o argumento descrito da seguinte forma: 1 - Caracterizada sociedades sumariamente normalizados gozo imediato, 2 - sinteticamente expostos traços prazer e consumo imediato . 3 - Conceitualiza-se o espetáculo como um espaço / tempo de síntese desejada, 4 - São explicadas brevemente as conexões entre entretenimento e diversão como macro / micro sociedades normalizados, e 5 - Para terminar o modo aberto discute alguns aspectos morais da diversão. O destaque da exposição é ajustado para fazer evidentes as estreitas relações entre a reestruturação em curso da economia política da moralidade através do prazer imediato. **Palavras-chave:** sociedades normatizadas, moral, gozo imediato, consumo

*

“A partir de Marx no es posible ya en absoluto ninguna indagación de la verdad ni ningún realismo de la decisión que pueda eludir los contenidos subjetivos y objetivos de la esperanza del mundo: a no ser que se caiga en la trivialidad o en el callejón sin salida. La filosofía tendrá que tener conciencia moral del mañana, parcialidad por el futuro, saber de la esperanza, o no tendrá ya saber ninguno.” Ernst Bloch

Introducción

Desde hace mucho tiempo ya venimos realizando investigaciones y elaborando esquemas de interpretación para mostrar cómo es posible comprender lo que hemos denominado religión neo-colonial en tanto rasgo central de los procesos de expansión del capital a escala planetaria y el surgimiento de prácticas intersticiales en tanto formas sociales que desmienten el régimen de verdad de la economía política de la moral⁴⁶.

En las investigaciones empíricas y teóricas que venimos realizando elaboramos una caracterización de lo que hemos dado en llamar la trinidad de la religión neo-colonial⁴⁷, como una lectura del estado actual de constitución de una economía política de la moral. Esto se puede observar en el surgimiento de una religión del desamparo neocolonial. Así la política (institucional) debe crear la nueva religión de los países neocoloniales dependientes que

⁴⁵ El presente artículo es una parte del estudio que preparamos para nuestra exposición en el *Faith and Globalisation Programme* y el *Regional Interest Group in Latin America and the Caribbean* en Durham University, UK en Mayo de 2013.

⁴⁶ Más allá de la obvia referencia a Marx lo que en el presente texto se comprende por “moral” tiene como horizonte de comprensión la discusión que llevará adelante Ernst Bloch (1980) respecto a las tensiones entre conciencia moral, utopía e ideología.

⁴⁷ Para una síntesis de los trabajos aludidos CFR Scribano 2012a

reemplace la -ya antigua- trinidad de la “religión industrial”⁴⁸ basada en producción ilimitada, absoluta libertad y felicidad sin restricciones, por la trinidad de los expulsados compuesta por el *consumo mimético, el solidarismo y la resignación*. Religión cuya liturgia es la construcción de las fantasías sociales, donde los sueños cumplen una función central en tanto reino de los cielos en la tierra, y la sociodicea de la frustración el papel de narrar y hacer presentes-aceptables los fantasmáticos infiernos del pasado vuelto presente continuo.

En esta ocasión nos abocaremos a una de las aristas centrales en la construcción de las actuales sociedades en el Sur Global: la conexión consumo/disfrute/espectáculo. Dicha selección se inscribe en la necesidad de exponer las razones que tenemos para considerar la pertinencia de la identificación y selección como objeto de estudio a la religión neo-colonial desde donde deviene necesario (y urgente) insistir en la importancia sobre los paralelismo entre hombre de fe/religioso y hombre de consumo en el siglo XXI. Existen varias razones que muestran y avalan la relevancia que señalamos, aquí solo subrayamos cuatro⁴⁹:

1. Es verdad que el capitalismo ha estado atado al consumo desde sus orígenes y que la denominada sociedad consumista fue llevada a su paroxismo en las llamadas sociedades post-materiales. Lo que aquí se busca enfatizar es que las políticas de vida, las experiencias interiores y la intimidad no son ya solamente objeto de compra/venta sino que el régimen de sensibilidad esta adquiriendo el estatus publico de creencia religiosa. Desde el “Yes, we can” hasta el “Milanesas para todos” se regeneran dispositivos de regulación de las sensaciones que en su impronta afectiva-cognitiva elaboran un registro público de la subjetividad mixtificada y mistificada de la participación en una totalidad hipostasiada a través del consumo.
2. También es cierto que los proceso abstinencia y ahorro ascético han atravesado la entera historia del capitalismo y que sus reversos como la transgresión y el despilfarro han ocupado también un lugar central en su reproducción. En la situación actual es la estructura sacrificial en tanto forma la que cobra relevancia. El sacrificio no ya como esfuerzo individual/colectivo para vencer la escasez, ni como parámetro para los intercambios recíprocos es puesto en el centro de la escena de la vida cotidiana como rito por el cual se enhebra expiación de culpas, participación mística en/de la totalidad y muerte. Traspasando sus sentidos anteriores al capitalismo ha vaciado el significado de la muerte redefiniéndola como sacrificio necesario y constituyente de la reproducción de la vida en el consumo. Las víctimas de la estructura sacrificial se transforman en mediaciones para la reproducción de la vida, una vida vivida al borde de la muerte. Estas víctimas son tanto los miles de millones de seres humanos que experimentan la expulsión y la desposesión como los activos ambientales que son depredados en la pira sacrificial del progreso entendido como ampliación del consumo de unos pocos.

⁴⁸ Nos aproximamos aquí, con varias diferencias, a E. Fromm en su exposición de la idea de religión industrial CFR Fromm 1977

⁴⁹ Nuestras ideas sobre la religión neo-colonial se pueden encontrar en Scribano 2012, los cuatro puntos aquí expuestos son parte de las conclusiones de nuestro estudio presentado en el Faith and Globalisation Programme en Durham University, UK el años pasado (Marzo de 2012) y expuestos en detalle en la revista del CES de la UNNE Practicas y Discursos en prensa.

3. En la misma dirección los procesos de crisis y metamorfosis del capitalismo han estado asociado a la puesta en escena y espectacularidad. Desde la Feria de París de 1910 pasando por las concentraciones Hitlerianas hasta llegar a los lanzamientos de la NASA el capitalismo siempre ha mostrado su poder en espéctalos públicos. Hoy en la era de Internet y las transmisiones en vivo para miles de millones de sujetos la espectacularización toma (y re-toma) otros rasgos para ganar su importancia y centralidad. Todo lo que es vivenciado debe ser representado en público, transmitido masivamente y reconocido/aprobado por “muchos”. La cotidianidad del espectáculo implica el surgimiento de una espiritualidad “reality show” donde las distancias entre el Gran Hermano y los sujetos que miran se anulan en concordancia directa con lo que hemos sostenido aquí arriba en 1.
4. En consonancia y como consecuencia de lo expuesto unos de los rasgos mas importantes de la actual metamorfosis del capitalismo lo constituye en re-transformarse en una Economía Cultica. Es decir, la estabilización de la tasa de ganancias de las mega-corporaciones tiene en la sacrificialidad espectacular de las vidas expuestas y coaguladas no solo un “lugar” asegurado para seguir reproduciéndose sino también la modificación más adecuada en su economía política de la moral.

Intimididades en venta, totalidades teatralizadas, individuos y activos ambientales enviados a las hogueras y altares sacrificiales del progreso, prácticas de consumo vueltas decálogos para la acción son solo algunas de las consecuencias de las modificaciones y re-elaboraciones de la religión neo-colonial en tanto estructura de la actual economía política de la moral.

En este contexto el presente trabajo se propone hacer evidente cuales son los rasgos conceptuales básicos para comprender cómo en las sociedades normalizadas la “moral” del disfrute inmediato a través del consumo tiene en su relación con el espectáculo una de sus claves básicas.

Para lograr el objetivo descripto hemos organizado la argumentación del siguiente modo: 1.- se caracteriza sumariamente a las sociedades normalizadas en el disfrute inmediato, 2.- se expone sintéticamente los rasgos del disfrute inmediato y el consumo, 3.- se conceptualiza al espectáculo como espacio/tiempo de la síntesis anhelada, 4.- se explicitan sucintamente las conexiones entre espectáculo y disfrute como lo macro/micro de las sociedades normalizadas, y 5.- a modo de apertura final se discuten algunos aspectos de la moral del disfrute.

El énfasis de la exposición esta puesto en hacer evidente las estrechas vinculaciones entre la re-estructuración permanente de la economía política de la moral⁵⁰ a través del disfrute inmediato.

Sociedades normalizadas en el disfrute inmediato

El eje de las políticas económicas de muchos de los estados del Sur Global es su carácter “neo-keynesiano” por lo cual los incentivos y gestión de la expansión del consumo se transforman en una de las principales herramientas. Créditos para el consumo, subsidios para el consumo,

⁵⁰ Sobre cómo se comprende la relación entre economía política de la moral y estructuración de las sociedades capitalistas CFR Scribano 2013 a, 2013b, 2012b, 2012c, 2012d y 2010a

incentivos “oficiales” para el consumo se cruzan y superponen con el estado consolidado y en continuo desarrollo del capitalismo en su contradicción depredación/consumo. Se producen/reproducen así unas sociedades estructuradas en torno a un conjunto de sensibilidades cuyo contexto de elaboración lo constituye los continuos esfuerzos por “seguir consumiendo”

Así como se ha discutido en los últimos años del siglo pasado, las nuevas formas de intimidad, las diversas maneras de modernidad, las consecuencias de la globalización las indagaciones en torno a las políticas de las emociones en condiciones de Sur Global parecen un desafío a repensar una de las nociones de los años 60 y 70 del mismo siglo: la sociedad normalizada. Si a dicho desafío se le suma los contextos de depredación de los bienes comunes, niveles elevados de pobreza e indigencia, déficits alimentarios y fuertes procesos de segregación y racialización la pregunta por los volúmenes de felicidad y optimismo existentes enfatizan aun más la urgencia de reflexión al respecto.

En esta dirección y en consonancia con la información discutida en el presente artículo se resumen a continuación algunas de las características conceptuales posibles de esta situación de sociedad normalizada a la que se ha hecho referencia.

En la sociología han existido diversos enfoques para caracterizar las sociedades emergidas en el transcurso de la expansión planetaria del capitalismo. La mirada de Weber sobre la conexión entre desencanto, racionalización y burocratización como nodo interpretativo de la estructuración social. El análisis sobre la importancia de la racionalidad instrumental como clave de la interacción social en el surgimiento de la sociedad de masas realizado por Horkheimer y Adorno. La interpretación sobre los procesos de colonización del mundo de la vida por parte del sistema sostenida por Habermas. Más allá de sus diferentes contextos de producción estos enfoques (y muchos otros) tienen en común el intento de explicar cómo y por qué el proceso de estructuración de las sociedades tiende hacia lo que aquí nombramos como normalización.

La normalización puede ser entendida como la estabilización, repetición compulsiva, adecuación nomológica y desconexión contextual del conjunto de relaciones sociales que las prácticas de los individuos adquieren en un tiempo/espacio particular.

- a. La *estabilización* implica un conjunto de procesos de obturación de modificaciones, evitación conflictual y de equilibrio de flujos destinados a *pasar la vida sin sobresaltos*. La cotidianidad de los espacios/tiempos de sociabilidad transcurren entre las múltiples formas que las sociedades se dan a sí mismas para reproducirse en la dialéctica producción/consumo. Es “entre” esos espacios/tiempos que las sociedades coloniales elaboran estrategias de vivencialidad para bloquear/anular/reabsorber las modificaciones que el trabajo de reproducción demanda. Uno de los ejes de la elaboración de los aludidos procesos está asociado a la creación de estados de evitación conflictual que aminoren la potencia agonística de las expropiaciones sucesivas y generalizadas. A su vez estos dos rasgos se ven acompañados por estructuras y políticas de las emociones que ordenan los flujos de experiencias de modo tal que la vida “tal como es” se “de por hecha”, por “ya realizada”. Estabilizar no significa que la vida no cambie implica que la vivencia se instancie en un registro esperado y manejable. Expectativas y gerenciamientos que en su base contienen la fluidez, el acontecimiento y la

indeterminación como base, lo cual le otorga la “suficiente” plasticidad y flexibilidad como para producir estabilidad⁵¹.

- b. La *repetición compulsiva* se estructura en torno a las formas iterativas desvinculadas de los procesos auto-reflexivos, de la disminución de auto-gobierno y la pérdida de autonomía individual y colectiva. La expansión del capitalismo a escala global genera diversas formas de ausencias/dependencias/adicciones cuya lógica común es la necesidad de suturar/llevar/satisfacer a las formas aludidas en y a través del consumo. Los mecanismos de soportabilidad social y los dispositivos de regulación de las sensaciones se orientan a generar formas reiteradas y seriales de satisfactores por medio de procesos que se ubican en los momentos prerreflexivos de la acción. Las formas y objetos de satisfacción advienen desapercibidamente como soluciones externas deseadas sobre las cuales el sujeto “poco o nada” puede hacer. Por esta vía la compulsividad desvía las capacidad de comando de procesos y “objetos” hacia las misma “cosas” que en su autonomía desvinculan de la capacidad agencial al sujeto objeto de su “ayuda”.
- c. La *adecuación nomológica* involucra a los procesos cognitivos-afectivos de adaptación a pauta que se performan en los marcos pre-reflexivos de la acción. Dado el contexto de “pérdida de autonomía” tanto la estabilización como la repetición compulsiva se desarrollan en el marco de una permanente ampliación/adaptación de la reglas de interacción que hacen de la normalización un estado aceptado y aceptable cuyos contenidos y modificaciones no son objetos de disputa pública sino se hacen efectivos en los meandros de las historias sociales hechas cuerpo. La economía política de la moral conjuga una serie de prácticas que devienen modo de entender/sentir el mundo.
- d. Las *desconexiones del contexto del conjunto de relaciones sociales* son mecanismos de elisión de las potenciales fricciones en los procesos de coordinación de la acción que potencian los flujos de interacciones. Desde los denominados procesos de individuación, pasando por los diagnósticos sobre la pérdida/ruptura de los lazos sociales, hasta llegar a las interpretaciones alrededor de las sociedades fragmentadas las ciencias sociales del siglo XX han descrito e interpretado la hoy cada vez más acentuada des-vinculación de las prácticas sociales. La normalización del siglo XXI produce/reproduce una “separación” entre las acciones de los individuos de manera tal que se modifica la misma noción de inter-acción pero principalmente los entramados de las acciones de un mismo individuo entre sí, de una práctica con otra práctica performada por el mismo individuo. Hay una relación inversamente proporcional entre una vida vivida “para-el-publico” (Facebook, Twitter, la opinión minuto a minuto en TV, etc.), una vida vivida para “el-ojo-del-otro” y la des-vinculación entre las diversas “posiciones/condiciones” que refieren al individuo que las performa. Mientras más se muestra más se desvanece la idea de la tensión entre las diferentes posiciones del sujeto como síntesis organizativa de la vida de todos los días. Ni la forma del consumidor, ni del ciudadano, ni del productor, ni del espectador, (en todas sus torsiones de género, edad, etnia, etc.) están conectadas. Lo que se hace en la casa, en la calle, en la plaza, en el mercado, etc., esta separado de forma tal que se disminuye al mínimo sus incompatibilidades, contradicciones y paradojas procurando así a la normalización un “estado” de flujo a-conflictivo. Siendo esto una exacerbación de lo que sostuviera Marcuse para las sociedades del siglo pasado: “*This means that the*

⁵¹ Si bien aquí no podemos referirnos a la estrecha conexión de lo que denominamos estabilización y la llamada sociedades de riesgo es interesante notar que las conceptualizaciones al respecto siempre suponen altos grados de estabilización.

individuals are not set off from each other by virtue of their own proper needs and faculties but rather by virtue of their place and function in the pre-given social division of labor and pleasure". (Marcuse 2001b:130).

En el sentido de lo afirmado se puede comprender cómo la normalización de lo social es una consecuencia pero a la vez una generadora de la repetición en el tiempo de los mecanismos de soportabilidad social y los dispositivos de regulación de las sensaciones. Ahora bien, para poder caracterizar adecuadamente el "estado" de las sociedades aludidas es necesario esclarecer la experiencia de disfrute inmediato como eje privilegiado por el cual pasan las elaboraciones de las normalizaciones posibles.

Disfrute inmediato y consumo

La centralidad operante de las conexiones entre consumo, disfrute y normalización se transforma en una clave para la comprensión de la economía política de la moral en la actualidad.

Ya hace tiempo que Marcuse sostuvo las conexiones entre contingencias, consumo y disfrute:

"It is not a paradox that the producer recedes more and more before the consumer, nor that the will to produce weakens before the impatience of a consumption for which the acquisition of the things produced is less important than the enjoyment of things living." (Marcuse 2001a:148)

En relación directa con lo que hemos señalado para la normalización respecto a la repetición compulsiva el disfrute inmediato es el dispositivo por el cual se actualizan las diversas y múltiples maneras de generar sucedáneos, reemplazos, satisfactores a través del consumo en tanto mecanismo de disminución de ansiedades. Las conexiones entre consumo, disfrute, objetos adquiere la estructura procedimental de las adicciones: existe un objeto que libera momentos de contención/adecuación a un estado de sensibilidades específico con tal poder/capacidad que su ausencia demanda su inmediato reemplazo/reproducción. Sin esos objetos se verifica un quiebre en las siempre indeterminadas tramas emocionales de forma tal que se experimenta una falta, vivencia que induce/produce la necesidad de un nuevo e inmediato consumo del objeto referido.

Es en este sentido que el disfrute puede ser comprendido como la resultante compleja y contingente vivenciada como un paréntesis "aquí-ahora", como una continuidad en el tiempo y que produce un estado de desanclaje subjetivo. El disfrute se resuelve en el instante como espacio/tiempo de realización que se actualiza sin mediación alguna con la percepción de continuidad/discontinuidad. Así, es in-mediató, es un "ya" que adquiere sentido en su repetición indefinida. Rasgo por el cual puede entenderse porque se experimenta "en sí mismo" como flujo continuo del tiempo. El disfrute es el marcador macro/micro de las horas, los días y los años, de ahí que sea el parámetro para la "pérdida de sentido de la edad"⁵². El disfrute inmediato se acopla a la estructura de desanclaje tiempo/espacio de las sociedades produciendo un desanclaje subjetivo, es decir, ni la co-presencia, ni el "trabajo de cara", ni las estrategias de resguardo de la subjetividad son (ni deben ser) puestas en juego en el acto de disfrutar. Es por ello, que el disfrute se hace como un circunstancial, contingente, fugaz pero "absoluto" y radical "aquí-ahora."

⁵² Son muchos los estudios sobre los procesos de redefinición de las nociones de adultez y adolescencia que se han dado en llamar "Adolescentificación".

El *disfrute inmediato* es un acto con pretensión de totalidad que suspende el flujo de vida de todos los días, de ahí que se "haga", se produzca, se performe, se dramatice.

El *disfrute inmediato* refiere a una manera de apropiación "intensa", "superficial" y restitutiva de objetos de disminución de ansiedades por medio de tecnologías salvíficas.

El *disfrute inmediato* se da en el contexto del consumir en tanto prácticas con pretensión de totalidad por y a través del cual el individuo subjetiviza al objeto re-construyéndolo en sus potencias estructuradoras de experiencias vicarias.

Siendo el disfrute un acto y el consumir una acción la dialéctica de sus mutuas interacciones dispone la vida como un conjunto de prácticas orientadas hacia ellos con la promesa de operar como "borradores" de recuerdo del esfuerzo.

Se da en los actuales contextos una ruptura/continuidad con lo que observará Baudrillard:

“En ese nivel de «vivencia», el consumo transforma la exclusión máxima del mundo (real, social, histórico) en el índice máximo de seguridad. El consumo apunta a esa felicidad por defecto que es la resolución de las tensiones. Pero se enfrenta a una contradicción: la contradicción entre la pasividad que implica este nuevo sistema de valores y las normas de una moral social que, esencialmente, continúa siendo la de la voluntad, de la acción, de la eficiencia y del sacrificio. De ahí la intensa culpa que conlleva este nuevo estilo de conducta hedonista y la urgencia, claramente definida por los «estrategas del deseo», de desculpabilizar la pasividad” (Baudrillard 2009:17)

Hoy todo el sistema de creencias ha re-absorbido el contenido de lo sacrificial (tal como lo analizamos en el último apartado aquí) enfatizando el momento de disfrute como el acto que “da sentido” a las acciones de consumo, serialidades de actos/acciones que materializa lo que la “vieja” sociedad de consumo había vuelto signo.

Se redobla la obligación/precepto/mandato para el disfrute en la ritualidad del consumo como formas sociales de síntesis que hace de la apropiación individual del disfrute “la” conexión privilegiada con la totalidad social. Una vez más se hiperboliza lo que mantuviera Baudrillard:

“...el hombre consumidor se considera obligado a gozar, como una empresa de goce y satisfacción. Se considera obligado a ser feliz, a estar enamorado, a ser adulado/adulador, seductor/seducido, participante, eufórico y dinámico. Es el principio de maximización de la existencia mediante la multiplicación de los contactos, de las relaciones, mediante el empleo intensivo de signos, de objetos, mediante la explotación sistemática de todas las posibilidades del goce.” (Baudrillard 2009:83)

El consumir deviene paradójicamente un “aquí-para siempre” que se instala con la promesa de contener el conjunto de parusías laicas cuyas estructuras tecnologizantes le otorgan un carácter salvífico al disfrute.

El consumo contiene las llaves del paraíso en la tierra por las cuales las estructuras de expropiación/depredación/desposesión son relegadas a un segundo plano, se diluyen en la promesas de experiencias totales y pasan a ser la materialidad que describe las gramáticas de las actuales “luchas de clases”.

El consumo invierte/modifica las conexiones objetos/individuos, individuos/individuos y objetos/objetos condensando en un “ahí” las múltiples posiciones revestidas de contingencia pero devenidas en indicador de estructuralidad de dichos objetos e individuos.

El consumo transformando las relaciones aludidas redefine lo que en ellas hay de cantidad/calidad; volumen/densidad; acceso/denegación con Otro, con "alguien"/consigo mismo orientándolas al (y para el) disfrute inmediato.

Se produce por esta vía la estructuración de lo vivo, la vida y lo vivible a través del consumo que otorga disfrute: el consumo deviene creencia

En consonancia con lo que expusiéramos respecto a la normalización el disfrute inmediato en y a través del consumo produce: des-realización como pérdida de "contacto con la realidad", alejamiento de los patrones adecuación de la acción en co-presencia y desublimación represiva.

El disfrute inmediato "en-el-consumo" al ser una estrategia sucedánea de síntesis social ocupa al menos tres posiciones simultáneas en los procesos de coordinación de la acción: a) es un puente con los otros, b) es un modo elaborar la presentación social de la persona y fundamentalmente cobija la contradicción de ser un acto individual realizado frente a los Otros.

La magia social del disfrute consiste en su fuerza para romper/unir lo publico/privado, se consume para ser visto consumiendo, se llega al paroxismo de disfrute si se dramatiza para alguien.

En la actualidad el consumo como parte nodal de la "Economía" opera en el centro de la contradicciones de la vida capitalista: en el corazón de las dialécticas entre mercantilización-desmercantilización, en la redefinición entre lo privado y lo publico, y en la re-estructuración de las experiencias productor/consumidor⁵³.

El disfrute en el consumo se vincula fuertemente a las Políticas de Vida (sensu Giddens) dado que desde él se responde a la pregunta sobre: ¿qué hacer con la identidad? Teniendo a la mimesis como objetivo las externalizaciones de los sujetos por y en el objeto deviene asunto para ser mostrado/mirado. Es por esta vía que se producen dos procesos convergentes: a) la redefinición de lo que se vivencian como experiencias interiores que alojadas en lo circunstancial, indeterminado y contingente tras-vestidas de instantáneo, efímero, perecedero niegan por exceso la ideas de Illouz (2007) sobre la existencia de intimidades congeladas y b) re-construyen el lugar social de aquello que se designa como "intimo" trasformándolo en el borde entre mostrar/ocultar, entre el como sí/así como, entre afuera/adentro, entre publico/privado operando como una con-figuración inversa des-coacción emocional/ coacción emocional (sensu Elias) como "carrera" de una intimidad deseada⁵⁴.

⁵³ Es interesante hacer notar que en lo análisis sobre la modernización en los países del Sur Global que se realizaron durante los años 50 y comienzo de los 60 estas contradicciones fueron tematizadas bajo el rotulo de religión política y religión civil.

⁵⁴ Cuando escribíamos el estudio que da lugar al presente trabajo en el diario de más tirada a nivel nacional aparecía una nota sobre lencería y sensualidad que sostenía: "La moda impone tendencias. Y no sólo en la calle, también en la cama. A la hora del erotismo, el *bodystocking* es la prenda que se viene. Si bien no es algo nuevo –en 1861 una actriz lo usó sobre el escenario para disimular su desnudez- el siglo XXI lo reinstaló lejos de las tablas y cerca (muy cerca) de las sábanas". (Clarín 10/02/13 énfasis en el original).

Las formas sociales de "estar-en-el-mundo" encuentran en el consumo/disfrute/intimidad su línea demarcatoria y los criterios de validez de lo que debe considerarse una vida vivida con intensidad.

El disfrute como existenciarío de la vida capitalista, en tanto experimentación para ser relatado/vivido frente y para otros, se conecta con los estados de ensoñación donde el consumo explica la creencia en un mundo vivido para ser visto. La creencia en el consumo mimético es una vivencia que estructura la vida de todos los días alrededor del **mostrar** como superficie de inscripción de toda sensibilidad que anhele algún grado de "veracidad". *La existencia y el espectáculo se unen con y a través del disfrute inmediato.*

Ahora bien, tal como sostuviéramos arriba la constitución de las sociedades normalizadas en el disfrute inmediato son resultado y a la vez producen la intensificación del consumo como estrategia de la política económica en muchos de los estados del Sur Global. Una de las vías privilegiadas para "reforzar"/constituir la situación de representación para los Otros que conlleva el consumo es la presencia de los espectáculos estatales y privados como momentos de condensación de sensibilidades. El espectáculo es una de las condiciones más relevantes para que haya moral del disfrute inmediato.

Espectáculo: espacio/tiempo de la síntesis anhelada.

Desde el Super Bowl pasando por los mundiales de fútbol hasta llegar a los juegos olímpicos se verifica la existencia de estos tiempos/espacios donde se instancian deseos, disfrutes y consumo que comparten millones de personas.

Desde las giras mundiales de los músicos famosos (Madonna, Rolling Stones, etc.) pasando por los conciertos/festivales organizados por las grandes corporaciones (Teléfonos, TV, Radio) hasta las multitudinarias exhibiciones "solidarias" con los afectados por desastres naturales, la trata de persona, la violencia, etc., emitidas para millones de personas por TV/Internet se puede observar las conexiones entre sensibilidades y formas espectaculares.

Desde los festejos de los Bi-centenarios de las declaraciones de autonomía frente a los antiguos centros coloniales, pasando por las concentraciones multitudinarias en contra algunos de los efectos de la última crisis en Europa y USA hasta llegar a las "nuevas estéticas en la calle" de los movimientos anti-globalización es posible constatar los abigarrados entramados entre lo público y el festival/espectáculo en tanto evento donde se "juegan" emocionalidades.

Las ciencias sociales se han ocupado desde múltiples visiones sobre las relaciones entre espectáculo y estructuración de la sociedad capitalistas. Debord, Bataille y Baudrillard sean tal vez los más citados para interpretar dicho fenómeno y quienes de formas diversas estarán como telón de fondo de lo que aquí nos interesa presentar.

El carácter global de las sociedades de los espectáculos ha modificado las vivencias y las posibilidades de realizar una hermenéutica crítica sobre ellas. Aquí nos restringiremos a enfatizar el lugar central que tienen los espectáculos en la producción/reproducción de las políticas de las sensibilidades asociadas al disfrute inmediato que se actualiza en el consumo como eje reestructurador de la normalización de las sociedades.

Como toda práctica ideológica el espectáculo es una experiencia y en él la participación esta garantizada desde el mismo diseño y montaje. Los festivales públicos/espectáculos son el último recurso de la política para que los ciudadanos vivencien su promesa fundamental: la síntesis. La experiencia de la fantasía social y deseo escenificada para ser vividas como propia.

Una revisión rápida por el origen de la palabra espectáculo consignada en los diccionarios puede servir de propedéutica a lo que queremos señalar.

El vocablo espectáculo proviene del latín *spectaculum* en relación al verbo *spectare* que cuyo significado se relaciona con ‘mirar’, ‘contemplar’, ‘observar atentamente’. El verbo latino se derivó de la raíz indoeuropea *spek-*, desde la cual se formó por metátesis el vocablo griego *skep*, del cual proceden también escéptico y escopo. De la misma raíz indoeuropea se derivaron otras palabras castellanas, tales como espía, espectro, espejo y especular. En inglés, espectáculo adoptó la forma *spectacle*, con el mismo significado, pero en plural, *spectacles*, puede significar también gafas o anteojos.

Por esta vía es posible advertir una fuerte consonancia entre lo espectacular y los estados de un régimen esópico cuestión que se conecta con el rasgo del consumo y el disfrute como una acción para ser vista, para ser desplegada ante otros.

Una mirada que nos acerca a lo que aquí queremos expresar es sin duda la de Guy Debord que más allá de sus posibles tramas interpretativas mojona el camino para la indagación del espectáculo en la actualidad:

“4 El espectáculo no es un conjunto de imágenes, sino una relación social entre personas **mediatizada por imágenes**.

5 El espectáculo no puede entenderse como el abuso de un mundo visual, el producto de las técnicas de difusión masiva de imágenes. Es más bien una *Weltanschauung* que ha llegado a ser efectiva, a traducirse materialmente. **Es una visión del mundo** que se ha objetivado.

6 El espectáculo, comprendido en su totalidad, es a la vez el resultado y el proyecto del modo de producción existente. No es un suplemento al mundo real, su decoración añadida. Es el corazón del irrealismo de la sociedad real. Bajo todas sus formas particulares, información o propaganda, publicidad o consumo directo de diversiones, **el espectáculo constituye el modelo presente de la vida socialmente dominante**. Es la afirmación omnipresente de la elección ya hecha en la producción y su consumo corolario. Forma y contenido del espectáculo son de modo idéntico **la justificación total de las condiciones y de los fines del sistema existente**. El espectáculo es también la presencia permanente de esta justificación, como ocupación de la parte principal del tiempo vivido fuera de la producción moderna.” (Debord 1998:4-5 énfasis nuestro)

Las imágenes que proporcionan el espectáculo y aquellas de las que se sirve son parte de unas políticas de las emociones en tanto claves vivenciales del estado de la economía política de la moral. Escenificación de imágenes que porta los modos sociales de reproducción de los mecanismos de soportabilidad social y dispositivos de regulación de sensaciones a través de los cuales se construye las formas desapercibidas de vivenciar y “entender” el mundo. Poner

en escena, dramatizar la vida según las sensibilidades cohesionan las sociabilidades y las vivencialidades.

Ahora bien, el espectáculo (en otra conexión con las acciones de consumo) aleja lo pesado de la vida, des-liga al sujeto de lo cotidiano y lo re-liga a las síntesis posibles con los otros sujetos que vivencian esas imágenes performadas. En algún sentido como sostuviera Bataille:

“El conocimiento de la muerte no puede evitar un subterfugio: el espectáculo. **Esta dificultad hace ver la necesidad del espectáculo o, en general, de la representación**, sin cuya presencia frente a la muerte podríamos permanecer extraños, ignorantes, como parecen ser las bestias. Nada es menos animal que la ficción, más o menos alejada de lo

real, de la muerte. El hombre no vive sólo de pan, sino de comedias con las que se engaña voluntariamente. El que come en el Hombre es el ser animal, natural. Pero el Hombre asiste al culto, al espectáculo. O, también, puede leer: entonces la literatura, en la medida en que es soberana, auténtica, prolonga en él la magia obsesiva de los espectáculos, trágicos o cómicos.

Se trata, **al menos en la tragedia, de identificarnos con cualquier personaje que muere y de creernos morir mientras estamos en la vida**. Basta además la pura y simple imaginación, pues tiene el mismo significado que los subterfugios clásicos, espectáculos o libros, a que recurre la multitud.” (Bataille 2000:18 énfasis nuestro)

La representación de la vida y en especial la escenificación de las vivencias de los hombres con los objetos bordea la experiencia de un estar ahí que provee del momento para la ensoñación de la identidad (en tanto re-conocerse en lo performado) y otorga una estrategia de evitación del conflicto que significa tener un camino para escamotear lo que hay de muerte en la vida de todos los días.

En este contexto, introductoriamente y en el marco de las experiencias fundantes de la religión del capital es posible advertir las siguientes características de los espectáculos:

- a. Hay una redefinición del espectador en tanto consumidor y bajo la forma de “entrega/participación”. Un paso más acá de los intercambios sagrados millones de sujetos en el mundo participan de una fusión mimética con los objetos ofrendados a la reproducción constante del “*pasarla-bien*”
- b. El espectáculo dona un conjunto de momentos de comunicación entre lo social y lo individual bajo las reglas de las cosas. Parafraseando a Agustín de Hipona en el espectáculo el *amor a sí* y *amor a dios* se unen en la intensidad de la vivencia en tanto propedéutica de la encarnación de las sensibilidades aceptadas.
- c. En el espectáculo se producen dos fenómenos o al menos se originan: las sustituciones perceptivas y los reemplazos en las sensibilidades. Es decir lo espectacular es un mecanismo que procesa y redefine aquello que se percibe y los modos aceptables de percibir, el devoto/asistente/consumidor no será el mismo que antes pues tendrá a su disposición unos otros esquemas de percepción provistos por los espejos/espectros del espectáculo. En el espectáculo unas sensibilidades son trasmutadas por otras de forma tal que las políticas de las emociones encuentran en él la forma más simple y encarnada de distribuir aquellas aceptadas y aceptables.

- d. En su tramado mobesiano con el consumo y el disfrute el espectáculo modifica la conexiones existente entre la lógica de lo inalcanzable, la ensoñación (en tanto productora de fantasías) y la aceptación del lugar que el sujeto tiene como devoto/asistente/consumidor. Aquello que se representa en el escenario disminuye/aumenta en su "justa" medida la distancia entre el sujeto y el deseo, lo que es puesto en escena "toca" las fantasías sociales de las cuales se alimentan los "sueños de todos" pero a la vez instituye al individuo en su "papel" de espectador bajo la certeza que sin él nada puede ser representado.
- e. Lo performado en el espectáculo tiene sus cánones, sus marcos interpretativos, sus reglas de construcción y con ellos nacen sus hermeneutas autorizados cuyo trabajo consiste en imputar de sentido a las indeterminadas maneras de vivenciar lo acaecido. Desde el marketing y consultoras de opinión devenidos en investigadores de sensaciones, pasando por los productores de televisión como concedores de las "emociones compartidas" hasta llegar a los asesores de imágenes especialistas en "el-hacer-ver" siguen minuto a minuto el efecto emocional del evento, lo valoran y lo modifican de acuerdo a demanda/fantasia del devoto/asistente/consumidor.

En el contexto de los objetivos del presente trabajo creemos relevante explorar el camino que conducen a mejorar la comprensión sobre el "status" de lo espectacular en las sociedades contemporáneas en general y en su "función" en la elaboración del actual estado de la religión neo-colonial en particular: sus conexiones con el disfrute

Espectáculo y disfrute: lo macro/micro de las sociedades normalizadas

La fuerte conexión entre consumo, energía (corporal/social) y práctica(s) ideológica(s) en tanto puntos por donde se ordenan las formas sociales de la resignación, el consumo mimético y el solidarismo permiten usar sus interconexiones como pistas para reconstruir los lazos entre espectáculo y disfrute. Entre otros caminos posibles y en el contexto sobre lo expuesto alrededor de la normalización presentamos aquí cuatro torsiones de un conjunto de bandas mobesianas que esquematizan una analítica posible:

- a. Existe en el consumir un desplazamiento/centramiento de una práctica del *consumirse* que es vivenciado como indicador del comprometerse en el "pasarlo-bien". El sujeto que consume debe hacerlo de (diversas) formas rituales de modo tal que su inscripción en el objeto sea experienciada como entrega/manifestación de que "algo de él" se gasta/disipa en dicho acto. Dicha entrega manifiesta a su vez la ligazón del sujeto con lo que ha perdido/ganado en su alianza/compromiso con el objetivo de "estar contento/contenido" como anverso solidario del "pasarlo-bien".
- b. En una dirección similar pero en otra banda se abre desde la conexión *consumirse/contentarse* las múltiples facetas de los dispositivos de regulación de las sensaciones anclados en la relación entre disfrute, fruto y ex-posición. El desenvolver, desarrollar, exponer las vivencialidades con el objeto en tanto fruto/consecuencia de una preparación para la elaboración de la magia social que lo transforma en "fuente de los deseos" hace de dicho objeto una síntesis de múltiples, contingentes e iterativos disfrutes en tanto reproducción de su contenido fantaseado.
- c. Un individuo-en-espectáculo es un sujeto de fe/religioso dispuesto a "perderse" en el fuego indeterminado y efímero del consumo que lo transporta/mantiene a espacios/tiempos donde las normatividades sociales se ponen entre paréntesis obligándolo a aceptar las reglas de los "extra- fueros" que el gobierno de la cosas

crean como "lógica" para los momentos de exposición de sus poderes y donde los escenarios devienen altares y hogueras. El devoto/asistente/consumidor al distraerse de lo pesado de la vida incluyéndose en la escenificación de la imágenes cargadas de fantasías posibilita la eficacia del espectáculo: quemar/abolir las distancias entre el hogar y la calle, entre el trabajo y la distracción, entre lo pasajero y lo permanente. Siguiendo los cifrados y fragmentarios rastros que dejara Benjamin sobre una potencial teoría de la distracción es posible "entre-ver" algunas de las aristas de lo que aquí se pretende señalar:

"Fashion is an indispensable factor in the acceleration of the process of be-coming worn out / The values of distraction should be defined with regard to film, just as the values of catharsis are defined with regard to tragedy /Distraction, like catharsis, should be conceived as a physiological phenomenon" (Benjamin 2008:56)

- d. Así como la regla es el espectáculo el disfrute es el mandato social. El disfrute como imperativo modifica/reproduce una manera de responder a la pregunta ¿Qué es creer? En el vivenciar el espectáculo disfrutándolo se alojan dos procesos co-constituyentes de creencias: a) se reviste a la totalidad social con un carácter de totalidad sentida que se prueba a si misma y b) la tríada deseo-demanda-necesidad es redefinida según las experiencias del espectáculo. Por esta vía lo que se siente explica el mundo y el mundo es explicado por sus cercanías/lejanías con el disfrute experimentado.

Nuevamente, lo que señalamos involucra un momento de superación de lo que Marcuse observara:

"Now "desublimation of culture" is, according to Freud an impossible concept, in itself contradictory because all culture is sublimation, is unthinkable without sublimation and desublimation could only mean a return, a regression to uncivilized and pre-civilized stages of history. However, I suggest that the desublimation which is demanded today is not an undoing of civilization but an undoing only of the archaic exploitative aspects of civilization. Far from undoing and regressing it is rather the reintegration into civilization of human faculties, needs and satisfactions which have been reduced, mutilated and distorted in the tradition of exploitative civilization." (Marcuse 2001:115)

Existe así una ambivalencia constitutiva en el "acto de disfrute" que anida directamente en sus conexiones con el consumo en estado de dramatización: por un lado implica el uso del objeto como mediación relacional con la contención y por otro lado, el anonadamiento mimético que provoca la intersección entre la búsqueda de persistencia y el encuentro con lo efímero en tanto maneras de hacer ver qué clase de sujeto performa la acción. La exposición dramática de los "estados de disfrute" posibilitan las captaciones básicas de los mecanismos que ligan espectáculo y vivencialidad de forma tal que, al pasar desapercibidos, se transforman por su obscenidad en los neblinosos territorios de la cotidianidad religiosa del capital.

Estas tensiones y distensiones que se experimenta en las prácticas de consumir/disfrutar/asistir configuran una moral particular con pretensiones de universalidad "vívida": debo hacer lo que disfruto.

Moral del disfrute: a modo de apertura final

Disfrútalo!!!, es el mandato contradictorio de sujeción indeterminada que el devoto/asistente/consumidor ve representado en cada espectáculo, es el gozne sobre el cual

los procesos macro sociales se *apoyan* para *suturar* a los microsociales y viceversa convirtiendo por esta vía a la vida como flujo bajo la cobertura explicativa de “pasarla bien”.

El vivir de espectáculo en espectáculo es una constante entre las nuevas prácticas del “estar-en-el-mundo” de la religión colonial. Tal como lo indican la mayoría de las recomendaciones religiosas para las prácticas de culto la celebración del consumo indica un conjunto de “haceres” (con la particularidad que en este caso pueden presentarse como superpuestos, multidimensionales y no reglados) que provocan la eficiencia de la demostración de la creencia: preparación, celebración y mandatos de vivencialidad. Para disfrutar hay prácticas que performar debida y adecuadamente.

El antiguo espectador, el fiel creyente, el obediente seguidor es reemplazo en los espectáculos contemporáneos por una forma de devoto/asistente/consumidor que devela los paralelismos entre las “personas sociales” necesarias para practicar una fe, concurrir a un show y consumir. Si la espectacularización del mundo puede ser analógica con la macdonalización lo es también con lo que se entiende como deportización de las relaciones sociales. La primera indica la serialidad de una forma de consumo y la otra señala en dirección a la competencia: el estar en forma para la vida de todos los días y fundamentalmente el modelo del deporte para los shows masivos. Advienen así “prácticas-de-entrega” propias de los espectáculos que moldean un tipo particular de “haceres” asociados a los mismos: la espectacularización como mandato moral.

Para estar en situación de espectáculo se deben performar disposiciones e inclusiones en el mismo. Los espectáculos demandan del participante ciertos estados de inclusión en las emociones y sensibilidades que allí se dramatizan. Los espectáculos no están “completos” sin la asistencia/participación/entrega del público en tanto realizadores de vivencias. No hay espectáculo sin espectador, no hay síntesis hipostasiada sin las prácticas de entrega de las partes. Para comprender dichas prácticas hay que tener presente a las políticas de las emociones como condiciones de posibilidad y a sus raíces en las geometrías de los cuerpos y gramáticas de las acciones tramadas desde el consumo.

Emerge en este marco, un topos/logos/praxis que debe ser explicado cuando se analizan las conexiones entre espectáculo, sacrificio y participación son los meandros conceptuales de, al menos, dos pares de tríadas siempre asociadas a las aludidas conexiones: a) seducción, empatía, y éxtasis y b) catarsis, suspensión, exorcismo.

Es en este contexto que se puede comprender por qué un análisis de la economía política de la moral en la actualidad implica despejar lo que hay de contenido “normativo” en el disfrute que al inscribirse en el espectáculo consagra la vida como un mundo de sensaciones.

Referências

BAUDRILLARD, Jean, 2009 *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Siglo XXI, Madrid

BATAILLE, George, 2000 “Hegel, la muerte y el sacrificio” título del original francés: Hegel, la Morte et le Sacrifice Editado por elaleph.com. Tomado de <http://www.gutenscape.com/documentos/c8e0c2a2-642e-48fd-bb26-da86c228e299.pdf>

BENJAMIN, Walter, 2008 "Theory of Distraction" in *The work of art in the age of its technological reproducibility and other writings on media* Edited by Michael W. Jennings, Brigid Doherty, and Thomas Y. Levin The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts London, England

BLOCH, Ernest, 1980 *El Principio Esperanza Volumen I*, Ed. Aguilar, Madrid

DEBORD, Guy, 1998 (1967) *La Sociedad del Espectáculo*. Texto íntegro en castellano de *La société du spectacle*, Champ Libre, 1967, traducción de Maldejo para el Archivo Situacionista Hispano (1998). <http://www.sindominio.net/ash/espect.htm>

FROMM, Erich 1977 *¿Avere o essere?* Modadori Editore. Milano, Italia.

ILLOUZ, Eva, 2007 *Intimididades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Madrid: Katz.

MARCUSE, Herbert, 2001a (1968) "Beyond one-dimensional man" in *Collected papers of Herbert Marcuse Volume Two*. Edited by Douglas Kellner. Routledge UK

MARCUSE, Herbert, 2001b (1968) "The Movement in a New Era of Repression

" in *Collected papers of Herbert Marcuse Volume Three*. Edited by Douglas Kellner. Routledge UK

SCRIBANO, Adrián, 2013a "Una Sociología de los cuerpos y la emociones desde Carlos Marx" en *Scribano (Comp.) Teoría Social, Cuerpos y Emociones Estudios Sociológicos Editora*. ISBN 978-987-28861-4-1 Pág. 195. Bs. As.

SCRIBANO, Adrián, 2013b "Cuerpos y Emociones en El Capital" *Revista Nómadas*. Universidad Central. Bogota. Colombia. N° 38 en prensa

SCRIBANO, Adrián, 2012a *Teorías sociales del Sur: Una mirada post-independentista*. Buenos Aires, ESEditora. - E-Book Córdoba: Universitas - Editorial Científica Universitaria. ISBN 978-987-28861-0-3 pag. 230

SCRIBANO, Adrián, 2012b "Prólogo. El Capitalismo como Religión y Segregación Racializante: dos claves para leer las fronteras de la gestión de las emociones", en Ivan Pincheira (Coord.): *Archivos de Frontera. El gobierno de las emociones en Argentina y Chile del presente*, Santiago de Chile, Editorial Escaparate, pp. 13-25.

SCRIBANO, Adrián, 2012c "Sociología de los cuerpos/emociones" *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. N°10. Año 4. Diciembre 2012-marzo de 2013, pp.91-111.<http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/224/143>

SCRIBANO, Adrián, 2012d "Cuerpos, Emociones y Sociedad: Una lectura desde Walter Benjamin" *Dossiê Sociologia e Antropologia dos Corpos e das Emoções. RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, vol. 11, n. 33, de dezembro de 2012, pp. 674-696 <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

SCRIBANO, Adrián, 2010a "Cuerpo, Emociones y Teoría Social Clásica. Hacia una sociología del conocimiento de los estudios sociales sobre los cuerpos y las emociones" En José Luis Grosso y María Eugenia Boito. (Comp.) **Cuerpos y Emociones desde América Latina**. CEA-CONICET. Doctorado en Ciencias Humanas. UNCa. pp. 15-38

*

Resumen: El presente trabajo se propone hacer evidente cuales son los rasgos conceptuales básicos para comprender cómo en las sociedades normalizadas la “moral” del disfrute inmediato a través del consumo tiene en su relación con el espectáculo una de sus claves básicas. Para lograr el objetivo descrito hemos organizado la argumentación del siguiente modo: 1.- se caracteriza sumariamente a las sociedades normalizadas en el disfrute inmediato, 2.- se expone sintéticamente los rasgos del disfrute inmediato y el consumo, 3.- se conceptualiza al espectáculo como espacio/tiempo de la síntesis anhelada, 4.- se explicitan sucintamente las conexiones entre espectáculo y disfrute como lo macro/micro de las sociedades normalizadas, y 5.- a modo de apertura final se discuten algunos aspectos de la moral del disfrute. El énfasis de la exposición está puesto en hacer evidente las estrechas vinculaciones entre la re-estructuración permanente de la economía política de la moral a través del disfrute inmediato. **Palabras-clave:** sociedades normalizadas, moral, goce inmediato, consume

*

Abstract: The present paper aims to make clear which are the basic conceptual features to understand how in the normalized societies the "moral" of immediate enjoyment through consumption has on their relationship with the spectacle one of its basic keys. To achieve the goal we have organized the argument described as follows: 1. - Characterized summarily normalized societies on immediate enjoyment, 2. -Synthetically exposed the features of immediate enjoyment and consumption, 3. - Conceptualized the spectacle as space/time of a “desired synthesis”; 4. - Are explained briefly the connections between spectacle and enjoyment as macro/micro “level” of the normalized societies, and 5. - To end/open mode are discusses some aspects of the moral of enjoyment. The emphasis of the presentation is set to make evident the close links between the ongoing restructuring of the political economy of morality through the immediate enjoyment. **Keywords:** normalized societies, moral, immediate enjoyment, consumption

Boltanski, Taylor e Jessé Souza: no rastro sociológico da moralidade de classe no capitalismo⁵⁵

Carlos Eduardo Freitas

Resumo: A principal característica da sociologia da moral é destacar, em seus estudos, o conteúdo normativo presente na base motivacional dos agentes sociais. Segundo essa orientação, durante a inserção e intervenção sobre o mundo social, o agente faz escolhas e define preferências, conforme um conjunto de crenças, valores e ideais compartilhados que operam simbolicamente como uma espécie de “gramática” de suas ações. Feitas as rearticulações e atualizações analíticas necessárias, esse mesmo modelo normativo de ação pode ser também aplicado e confirmado empiricamente na compreensão do agir econômico. O objetivo deste artigo é apresentar o esboço de construção teórica de uma *sociologia moral do comportamento econômico*, recorrendo a síntese interdisciplinar de tradições diversas. Da intersecção entre sociologia da moral, sociologia crítica e sociologia econômica, acreditamos encontrar um renovado e sofisticado ponto de partida teórico na explicação sociológica da ação econômica. **Palavras-chave:** sociologia da moral, sociologia econômica, ética econômica, classes sociais.

*

Introdução

Passado a fase de hegemonia quase incontestada da economia utilitarista, atualmente, podemos encontrar economistas preocupados em reinserir a categoria moral no campo de estudos da economia⁵⁶. Além da economia contemporânea, também são muitos os programas de pesquisa sociológica que vão se voltar mais uma vez para a relação entre a economia e moral.

No campo da sociologia econômica, autores como Richard Swedberg, Pierre Bourdieu, Mark Granovetter, Neil Fligstein, Peter Evans, Viviana Zelizer e Philippe Steiner - inspirados em

⁵⁵ Este artigo é derivado de parte revisada e atualizada do capítulo 2 de minha dissertação de mestrado, defendida no programa de pós-graduação em Ciências Sociais da UFRN, em junho do presente ano.

⁵⁶ . Sobre isso, merece menção o esforço de Amartya Sen (1992), economista contemporâneo e prêmio Nobel de economia, que advoga em favor do resgate dos laços entre economia e ética.

Durkheim, Mauss, Weber, Simmel e Shumpeter - vão dar um peso teórico, cada um ao seu modo, na inserção social da economia. (Swedberg, 2004; Steiner, 2006)

No que se refere à vertente da teoria da modernização, nomes como Jürgen Habermas (2002) e Charles Taylor (2005a) vão refletir teoricamente a respeito da gênese histórica da moral moderna ocidental, assim como de seus componentes principais: o cognitivismo, o individualismo e o universalismo. Habermas, em particular, apesar de seu destacado esforço em superar o *déficit normativo* da primeira geração da Teoria Crítica, acabou prisioneiro de um *déficit sociológico*, provocado, em parte significativo, pelo excesso de “*sistemismo*” em sua teoria dual da sociedade, no qual incorreu, talvez pelo uso desmedido da teoria dos sistemas de Talcott Parsons e Niklas Luhmann. (Honneth in: Giddens & Turner 1999)

Taylor, outro autor também preocupado em rearticular o conteúdo normativo dominante da sociedade moderna, adota estratégia analítica diferente de Habermas e recorre a uma abordagem hermenêutica centrada na história cultural das ideias e valores compartilhados coletivamente, o que o torna sociologicamente mais pertinente. Além disso, acreditamos que Taylor oferece o melhor potencial de construção de uma sociologia da moral capaz de ser articulada com a sociologia econômica de Boltanski & Chiapello, outro referencial que discutiremos adiante.

Se desejarmos realmente superar o naturalismo imposto pelo utilitarismo econômico, precisamos também oferecer uma teoria social da ação econômica que possa corrigir se não todos, mas, pelo menos, uma parte significativa dos problemas analíticos presentes na teoria econômica. Nesse sentido, no presente artigo, procuramos apresentar o esboço de construção teórica de uma *sociologia moral do comportamento econômico*, recorrendo à síntese de teorias e autores, cujas ideias consideramos potencialmente férteis para a renovação de um programa de pesquisa em sociologia econômica.

Assim, no primeiro momento deste artigo, faço uma apresentação da teoria moral de Charles Taylor e destaco como este filósofo pensou a base normativa da cultura moderna ocidental. Da reflexão filosófica de Taylor, enfatizo sua problematização sobre as configurações valorativas da cultura moderna para, logo em seguida, no segundo momento, rearticulá-las em numa abordagem propriamente sociológica a partir da sociologia da crítica de Boltanski e Chiapello. Na última parte do artigo, procuro mostrar que, na sociologia crítica de Jessé Souza, podemos encontrar um empreendimento científico semelhante de articulação sociológica do conteúdo normativo do comportamento econômico. Porém, Souza avança em relação aos demais autores discutidos, uma vez que reinsere a preocupação com a elucidação do conteúdo normativo do capitalismo dentro de uma análise mais geral sobre a formação de classe nas sociedades do capitalismo periférico.

Charles Taylor e as fontes morais da cultura moderna

Na constelação de pensadores contemporâneos preocupados em decifrar a gramática de valores e ideias constitutiva da cultura moderna, Charles Taylor, é, sem sombra de dúvidas, um dos que levaram mais longe esse projeto. Filósofo de grande prestígio entre seus pares, envolvido e mencionado nos principais debates da teoria social contemporânea, Taylor é também situado como um dos destacados representantes da chamada Teoria do

Reconhecimento (Souza, 2000), vertente contemporânea da Teoria Crítica⁵⁷ que reúne ainda outros nomes de peso, a exemplo do sociólogo alemão Axel Honneth e da cientista política norte-americana Nancy Fraser (Mattos, 2005).

No entanto, embora seja quase sempre lembrado em vínculo mais estreito com a teoria do reconhecimento, situar Taylor em uma “*escola de pensamento*” ou campo de estudo filosófico particular parece tão reducionista quanto encerrar sua contribuição apenas no terreno da filosofia. Conhecedor em profundidade de gigantes diversos da teoria social moderna e contemporânea (Hegel, Heidegger, Wittgenstein, Louis Dumont e Maurice Merleau-Ponty, para mencionarmos algumas de referências teóricas mais presentes em sua obra), o fato é que Taylor realizou e ainda realiza importantes incursões analíticas interdisciplinares em campos de saber diversos, tal como filosofia política, epistemologia, antropologia e história cultural, etc.

Na filosofia da linguagem, em particular, Taylor é sempre lembrado como fazendo parte da tradição hermenêutica e pós-metafísica da filosofia contemporânea, também chamada pelo paradigma filosófico da “*virada linguística*”. (Habermas, 2004)

Essa mesma tradição contemporânea da hermenêutica, como se sabe, ficou conhecida, principalmente, por rejeitar a concepção instrumental da linguagem e sua ênfase na função estritamente “*designativa*”. Em contraposição a essa compreensão instrumental-designativa da linguagem, a hermenêutica contemporânea, sob a influência de Heidegger, Wittgenstein e Hans Gadamer, vai destacar a concepção alternativa de que o conhecimento e a identidade são “*constituídos*” na e pela linguagem.⁵⁸

A mesma ideia da linguagem como constitutiva do agente humano reaparece em Taylor na sua definição própria do ser humano como “*animal autointerpretativo*” (*Self-interpreting animals*). (Souza & Mattos, 2007) Ainda que de modo grosseiramente resumido, vale a pena resgatar essa noção tayloriana de agente humano para nossa reflexão posterior.

Para construir sua própria definição do agente humano, Taylor (2007) recupera a filosofia moral desenvolvida por Harry Frankfurt e destaca a sua explicação conceitual acerca da estrutura de vontade dos seres humanos, fundamentalmente a distinção feita entre “desejos de primeira ordem” e “desejos de segunda ordem”. Segundo a distinção de Frankfurt, a particularidade da condição humana está na sua disposição para a articulação de desejos de segunda ordem. Noutros termos, todos os animais seriam “*portadores de desejos*”, o que significa reconhecer que os animais são capazes de fazerem escolhas entre um conjunto de desejos, o que inclui inibir alguns em função de outros. Porém, somente os seres humanos teriam a capacidade de “*avaliar*” desejos segundo uma escala de valores, distinguindo dentre aqueles mais desejáveis e aqueles indesejáveis (Taylor in Souza & Mattos, 2007, p. 9-10). Seria justamente a presença de desejos de segunda ordem, a característica essencial da espécie humana. A formação de desejos de segunda ordem seria a manifestação do poder de autoavaliação reflexiva, outra capacidade unicamente humana.

⁵⁷A respeito da Teoria Crítica, o livro-coletânea organizado por Marcos Nobre (2008) ainda é uma importante referência de publicação sobre o tema no Brasil.

⁵⁸Para saber mais a respeito da tradição hermenêutica, ver Bleicher (2002).

Taylor em concordância com Frankfurt, aceita a mesma distinção, mas acrescenta uma segunda distinção conceitual que, para o primeiro, torna a definição de agente humano mais “delimitada”. Trata-se da “*distinção qualitativa de desejos*”. Isto é, uma distinção entre dois tipos de avaliação de desejos: entre “*avaliação fraca*” e “*avaliação forte*”. Para Taylor, a avaliação qualitativa dos desejos significa operar formas de classificação hierárquica dos desejos, o que corresponde a julgamentos sobre modos de vida qualitativamente distintos. Nas avaliações fracas, os desejos são avaliados em termos de desajustabilidade e de seus resultados. Diferentemente, nas avaliações fortes, os desejos são avaliados em termos do uso do bom.

Para Taylor, nós, seres humanos, não podemos abrir mão de um sentido de discriminação qualitativa (“sentido de bem”), embora esse sentido possa assumir formas variadas ao longo da história e ou conforme a cultura. E os “bens” só ganham inteligibilidade para nós por meio de alguma forma de “articulação”. Em Taylor, articular significa “expressar” uma concepção de bem por meio de uma linguagem, seja esta última, uma descrição linguística, um ritual, uma oração ou qualquer outra forma de ato de fala⁵⁹.

Em nenhum caso, naturalmente, essas articulações são uma *condição suficiente*⁶⁰ para a crença. Há ateus em nossa civilização, nutridos pela Bíblia, bem como racistas no Ocidente liberal moderno. Mas a articulação é uma *condição necessária de adesão*; sem ela, esses bens não são nem mesmo opções. (Id. Ibid., p.126)

Além disso, em sua interpretação particular acerca da formação da identidade do indivíduo, Taylor destaca o papel estruturante das relações intersubjetivas para argumentar, contrariamente às explicações atomistas que dão ênfase no monismo, a favor do caráter *dialógico* de construção identitária.

Para fundamentar sua tese, Taylor recupera do jovem Hegel, o conceito de *reconhecimento intersubjetivo* e o articula com a noção de “outros significativos” do psicólogo social George H. Mead. A ideia básica é a de que o processo pelo qual articulamos nossa autodefinição de identidade ou de quem nós somos ocorre no domínio de interlocução com os outros. Isso acontece porque necessitamos da aquisição de linguagens que tornem possível a definição de nossa identidade. E somente no contato e consequente trocas com os outros é que adquirimos as linguagens necessárias para a autodefinição da identidade. (Taylor, 2011, 42-43)

Apesar da diversidade de temas abordados por Taylor, nos interessa discutir, em particular, sua proposta de “topografia moral” da identidade moderna, tal como foi desenvolvida de forma mais acabada em sua obra monumental *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna* (2005a), publicada pela primeira vez em 1989. Nessa obra, Taylor, mais uma vez, de modo original e ambicioso, procura construir um diagnóstico da “modernidade” a partir da “família” de “fontes morais” que tem operado como horizonte simbólico e prático da agência humana. Nessas diferentes fontes valorativas, Taylor acredita ser possível encontrar a chave analítica para a compreensão da identidade moderna, assim como as bases motivacionais da agência humana.

⁵⁹ Aqui é interessante observar o sentido amplo de linguagem do qual Taylor faz uso. O que significa que a linguagem não se restringe apenas ao campo discursivo, mas a todo tipo de ação dotada de sentido para os agentes envolvidos, uma compreensão hermenêutica da agência muito próxima da de Max Weber.

⁶⁰ O itálico é nosso.

Não obstante, em seu projeto de antropologia filosófica, Taylor procura mapear nossas “configurações”⁶¹ valorativas e realizar uma articulação da ontologia moral que, segundo ele, está na base de nossa condição humana.

Para provar sua tese, o filósofo canadense recorre metodologicamente ao tratamento “histórico-analítico” do próprio desenvolvimento das fontes de significado da identidade moderna, reconstruindo o longo percurso histórico da família de sentidos valorativos que são articulados em diferentes esferas do pensamento, interação e ação (filosofia, religião, artes, movimento iluminista, movimento romantista, revolução francesa, etc). Isso porque, defende Taylor (2005a, p.15), para uma compreensão mais clara e objetiva das várias vertentes da nossa compreensão moderna do sentido de agente humano, é preciso apreender de modo complementar a “evolução histórica” de nossas representações do bem. Tendo em vista a dimensão normativa e “construída” da identidade, Taylor propõe reconstruir sua gênese histórica desde a antiguidade a partir de suas diferentes formas históricas de articulação.

Desse modo, a identidade moderna ou, nos termos do próprio Taylor, a *compreensão moderna do self*, seria o produto do “desenvolvimento” histórico de “concepções anteriores da identidade”. Além disso, a identidade moderna apresentaria “três importantes facetas”. São elas, a *interioridade moderna* (articulada a primeira vez por Santo Agostinho e posteriormente rearticulada por Descartes e Montaigne); a *afirmação da vida cotidiana* (articulada primeiramente durante a Reforma, passando pelo Iluminismo e atualizada em formas contemporâneas); e, por fim, a terceira e última importante faceta da identidade moderna é a *noção expressivista da natureza* (tem origem no final do século XVIII, sofrendo modificações no século XIX e sendo atualizada nas manifestações literárias do século XX). (Taylor, 2005a).

Neste artigo, pretendemos tratar apenas das duas últimas configurações, a afirmação da vida cotidiana e o ideal de autenticidade. Justificamos esse recorte porque acreditamos que são nesses dois ideais de bem viver que encontramos os principais horizontes normativos articulados por agentes de classes sociais socializados na configuração cultural atual. E mais, que cada um opera como “*ideia-força*” do agir econômico, conforme a clivagem determinada de classe.

Como assinalado anteriormente, a afirmação da vida cotidiana constitui um exemplo de configuração valorativa que compõe o quadro semântico da identidade moderna. Por “vida cotidiana”, Taylor classifica aquele conjunto de atividades diretamente relacionadas à produção e reprodução, a exemplo do trabalho, casamento e da família. Embora atualmente exista um consenso coletivo quase pré-reflexivo em torno do valor social positivo em torno dessas atividades, há uma história passada de articulações de significados anteriores até o sentido atual que merece ser reconstruída.

Segundo Taylor, no Ocidente, teria sido Aristóteles quem ofereceu uma primeira articulação do sentido de vida cotidiana dentro de um quadro de distinção qualitativa, porém inversamente oposto ao sentido moderno. A distinção valorativa operada simbolicamente por Aristóteles da qual fala Taylor é a distinção entre “vida” e “bem viver”. Para Aristóteles, a “vida” corresponderia àquelas atividades necessárias para a manutenção e reprodução da

⁶¹“(…) uma configuração é aquilo segundo o qual entendemos espiritualmente a nossa vida. Não ter uma configuração é cair numa vida espiritualmente sem sentido. Logo, a busca é sempre uma busca de sentido” (Taylor, 2005a, p.33).

vida. Embora de menor valor moral, as mesmas constituiriam a condição necessária para o bem viver, isto é, uma espécie de infraestrutura objetiva do bem viver. No entanto, a existência exclusiva para a vida não constituiria uma vida inteiramente humana. Não por acaso, Aristóteles situava os animais e os escravos como os seres adequados no exercício da vida cotidiana. (Taylor, 2005a, p.274.)

Em contraposição a vida que era reservada aos seres inferiores, a verdadeira vida dos seres humanos, acreditava Aristóteles, correspondia ao conjunto de atividades que se elevam acima da vida cotidiana e que constituem o verdadeiro *lócus* do bem viver. Uma vida elevada é uma vida dedicada ao exercício da política e da contemplação filosófica do mundo e das coisas.

Esse sentido de bem viver vai receber traduções diversas nas sociedades europeias medievais. A exemplo disso, a vida de participação e engajamento cívico vai se atualizar na ética aristocrática da honra, onde há uma valorização da vida guerreira e da glória. Da mesma maneira, a atitude de contemplação vai encontrar solo fértil nas práticas ascéticas de meditação monásticas do cristianismo medieval.⁶²

Porém, a partir do século XVI, período em que se acelera a separação e autonomização da ciência em relação a filosofia, decorrente da “revolução científica”, observa Taylor, há uma mudança radical na distinção qualitativa dominante até então, precisamente ocorre uma transferência do *locus* do bem viver que passa pouco a pouco a ser localizado na própria vida cotidiana. (Taylor, 2005a, p.274.)

Francis Bacon, filósofo renascentista, é uma expressão do novo espírito de época que vai se constituir desde então. No pensamento de Bacon, vamos encontrar uma gradativa valorização de formas de conhecimento prático, funcional e considerado “útil” socialmente. Não somente, Bacon vai articular uma crítica violenta das formas tradicionais de produção do conhecimento, principalmente aquelas identificadas com a meditação filosófica. Sobre isso, o Adorno & Horkheimer nos oferece uma magnífica descrição do sentimento de “desencantamento” produzido pelo programa de ciência positiva de Francis Bacon.

Para Bacon, como para Lutero, o estéril prazer que o conhecimento proporciona não passa de uma espécie de lascívia. O que importa não é aquela satisfação que, para os homens, se chama “verdade”, mas a “*operation*”, o procedimento eficaz. Pois não é nos ‘discursos plausíveis, capazes de provocar deleite, de inspirar respeito ou de impressionar de uma maneira qualquer, nem quaisquer argumentos verossímeis, mas em obrar e trabalhar e na descoberta de particularidades antes desconhecidas, para melhor prover e auxiliar a vida’, que reside o ‘verdadeiro objeto e função da ciência’. (Adorno & Horkheimer, 2006, p.18)

Consequentemente, embalados pela inovação em pesquisa científica e tecnológica, a ciência vai assumir um novo estatuto moral e funcional; agora sua importância é servir para melhorar a vida cotidiana. Não somente, a nova mentalidade baconiana vai se constituir numa revolução simbólica que produziu um forte abalo na hierarquia valorativa dominante anteriormente na cultura ocidental. Talvez a ação empreendida por Bacon mereça ser lida como um caso exemplar de consequência não intencional da ação, nos termos weberianos. Mas o fato é que

⁶²É claro que o cultivo da cultura ascética entre os cristãos é bem anterior ao período medieval. Conforme descrito pelo historiador Peter Brown (2007), o ascetismo e a cultura de meditação já estavam presente na Antiguidade Tardia (séculos III e IV).

a reflexão filosófica de Bacon criou as condições objetivas favoráveis para uma inversão da hierarquia anterior. Nas palavras de Taylor,

O que antes era estigmatizado como inferior é agora exaltado como modelo, e o anteriormente superior é acusado de presunção e vaidade. E isso implicou também uma reavaliação das profissões. O humilde artesão e artífice acabam contribuindo mais para o avanço da ciência do que o filósofo ocioso. (Taylor, 2005a, p.277).

Não obstante, também a ética de honra e da glória vai sofrer fortes abalos em sua legitimidade simbólica. No final do século XVII, nomes como Hobbes, Pascal, La Rochefoucauld e Molière vão ferir de morte essa moralidade aristocrática que fez parte do imaginário da sociedade medieval, uma sociedade que, conforme descreveu Norbert Elias (1994, p.191), onde a guerra e a agressividade faziam parte dos prazeres dos homens. *No mesmo século, o comércio passa a ser visto como a força construtora e civilizadora da vida humana. Nesse ínterim, as frações mais letradas da burguesia comercial europeia incorporam rapidamente a nova moralidade, fazendo-a sua e tornando-se o principal suporte prático no século XVIII em diante.*

De modo geral, trata-se de um sentido moderno de que a “vida de produção e reprodução, de trabalho e da família” representa o *locus do bem viver* em nossa cultura ocidental. Numa linguagem sociológica “*disposicional*” (Bourdieu, 2001; Souza, 2009), trata-se de uma *disposição cultural para a vida cotidiana*, cuja “fonte” de seu *ethos* se originou nas “teologias da Reforma”, afirma Taylor.⁶³ Em termos weberianos, uma “ética intramundana” que atribui grande valor de autorrealização prática do ideal de bem viver pleno na própria vida cotidiana.⁶⁴ Nesse sentido, em concordância com a tese de Weber, Taylor vai defender que a principal transformação causada pela Reforma Protestante foi a afirmação da vida cotidiana – expressa no trabalho e na família – pois teria contribuído por universalizar na cultura ocidental um novo sentido atribuído a vida cotidiana, agora encarada como um bem moral, ou melhor, um “hiperbem” constitutivo central da vida moderna.

Destaquei anteriormente que para Taylor, o agente humano não pode preceder de uma *avaliação forte* sobre o mundo que o cerca. No caso do tipo de avaliação forte que aqui nos interessa, o *sentido de vida bem viver*, é a articulação daquilo que torna nossa vida digna de ser vivida. E uma das possíveis linguagens morais que nós, modernos, mobilizamos para avaliar nosso sentido de plenitude é a *autorrealização pessoal na vida cotidiana* (ou naquelas atividades, como já assinalamos, que seriam próprias da vida: trabalho, família e casamento). Porém, não somente identificamos na afirmação da vida cotidiana o marcador social e simbólico de nosso sentido de bem viver. Mas também o nosso *sentido de dignidade*, isto é, nossa compreensão do que significa respeito em termos de “pensar bem de alguém”. Estar inserido numa atividade produtiva e na vida familiar constitui uma importante referência prática de reconhecimento social. (Taylor, 2005, p.28-29)

É interessante como também vamos encontrar a mesma reflexão sobre o sentido de respeito num tratamento mais sociológico, mas não tão sistemático quanto em Taylor, em Sennett (2005). E também em Sennett (2004), encontraremos uma delicada e emocionante análise das consequências emocionais da “escassez de respeito”.

⁶³Id. Ibid, p.39.

⁶⁴ Max Weber, afirma Taylor, já havia identificado a articulação de um importante elemento constitutivo da afirmação da vida cotidiana, qual seja, a ética do trabalho, e também identificado a sua fonte geradora na Reforma Protestante.

Ainda sobre a dignidade, Taylor procurando responder à questão “o que, precisamente, julgamos constituir nossa dignidade?”, afirma que a base do sentido de dignidade na qual o homem moderno persegue para si mesmo, assim como utiliza como parâmetro para julgar as qualidades dos outros, é constituída de atributos valorativos tais como chefe da casa, detentor de um emprego, pai e provedor da família. Nas palavras de Taylor (2005), “saber quem sou é uma espécie de saber em que posição eu me coloco” diante do mundo. Desse modo, nossa compreensão sobre o que julgamos compromissos morais universalmente válidos define, em parte, nosso caráter e nossa identidade.

Porém, há ainda outro ideal de bem viver estudado por Taylor que exerce enorme poder e influência em nossa cultura moderna, principalmente depois da revolução cultural e estética da década de 1960. Esse *hiperbem* que compõe também a grade de significados compartilhados pelo agente moderno é a ética da autenticidade.

Descrito por Taylor como um ideal moral por trás das demandas por autorrealização da juventude escolarizada de hoje, o ideal de autenticidade teria sido o resultado de uma “revolução cultural” e seu momento mais crítico teria sido na década de 1960. Uma “revolução individualizadora”, afirmava Taylor (2010), caracterizada fundamentalmente por uma nova modalidade de individualismo, precisamente o “individualismo expressivo”. Este, ainda de acordo com Taylor, teria sua origem localizada no expressivismo do período romântico do final do século XVIII. Pois foi exatamente nesse período que se articulou uma nova compreensão da identidade individual. A articulação da noção de que os seres humanos são dotados de um senso moral foi seu marco inicial. Articulação a partir da tese de que nossa compreensão sobre o certo e o errado se funda em nossos sentimentos.

Essa visão do nosso senso moral teria sido impulsionada primeiramente pelo desejo de crítica das formas anteriores de individualismo, principalmente de duas de suas variantes mais representativas no século XVIII, a racionalidade desengajada e o atomismo político (Taylor, 2011, p. 35). Assim, o ideal de autenticidade se desenvolve a partir de um “deslocamento de ênfase moral”.

O que chamo de deslocamento de ênfase moral advém quando está em contato com os próprios sentimentos assume uma significação moral crucial e independente. Isso passa a ser algo que temos de realizar para sermos seres humanos verdadeiros e plenos. (Taylor, 2000, p.243)

Trata-se, portanto, de um sentimento que temos sobre sermos sujeitos portadores de uma originalidade intrínseca e uma singularidade em frente a uma massa de outros indivíduos.

Ser fiel a mim mesmo significa ser fiel à minha própria originalidade que é algo que somente eu posso articular e descobrir. Ao articulá-la, estou também definido a mim mesmo, realizando uma potencialidade que é propriamente minha. Essa é a compreensão de pano de fundo do ideal moderno de autenticidade, e das metas de autocomplementação e autorrealização em que o ideal costuma se assentar. (Id. Ibid, p.245)

Pensar assim nos permite reforçar nossa autoimagem positiva na ideia de autonomia e liberdade no mundo. Nesse sentido, a autenticidade é também um importante marcador de autorrealização, de senso de vida plena e, portanto, de amor-próprio e fonte de respeito e reconhecimento social - desejamos ser respeitados por nossas qualidades "pessoais" e admiramos pessoas que acreditamos serem indivíduos “singulares”, "diferenciados". Taylor

(2011, p.26-27) admite a possibilidade dessa forma de individualismo ter existido em outras épocas, porém acredita que o ideal de autenticidade ou a exigência de “ser fiel a si mesmo” só assumiu o caráter de imperativo moral de autorrealização na civilização ocidental apenas no contexto da modernidade.

Antes do final do século XIX ninguém pensava que as diferenças entre os seres humanos tinham esse tipo de significado moral. Há certo modo de ser humano que é *meu* modo. Sou convocado a viver deste modo, e não imitando o de outro alguém. Mas isso confere uma nova importância a ser verdadeiro para si mesmo. Se não sou, eu perco o propósito da minha vida, perco o que ser humano é pra *minim*. (Taylor, 2011, p.38)

Assim como ocorreria com a ética da vida cotidiana, o ideal de autenticidade também alimentaria parte significativa do horizonte de sentidos compartilhados intersubjetivamente na cultura moderna e, conforme Taylor procura demonstrar, tem implicações fundamentais nas escolhas e julgamento morais do indivíduo moderno.

Como podemos apreender a partir do que foi dito até aqui, a história cultural reconstruída por Taylor também pode ser lida, ainda que modo indireto, como uma atualização e ampliação da abordagem weberiana no estudo da história dos sentidos compartilhados pela agência social. No entanto, enquanto Weber centrou seu foco de análise apenas no estudo da sociogênese do novo sentido do trabalho compartilhado coletivamente e, conseqüentemente, na sua eficácia social, principalmente enquanto pano de fundo normativo do agente capitalista⁶⁵, Taylor num esforço intelectual monumental, intenciona reconstruir não somente aquele mesmo novo sentido do trabalho, mas amplia a abordagem histórico-genética no sentido de recuperar o percurso histórico das diferentes formas de articulação do sentido de agente humano, destacando sua eficácia social na forma de horizonte normativo de diferentes movimentos culturais e ideológicos, a exemplo do romantismo e do iluminismo.

Além disso, diferentemente de Weber que em sua sociologia da ação não conseguiu se desvencilhar da filosofia da consciência e dos pressupostos atomistas - apesar da preocupação em observar um mesmo fenômeno social a partir de ângulos metodológicos diversos e de ter ressaltado a pluralidade de formas de interesse (ideais e materiais), Weber não conseguiu superar o dualismo entre idealismo e materialismo, principalmente porque seu modelo de agente social também se apoia na teoria representacional da ação desenvolvida por Descartes.

Taylor - ao incorporar contribuições decisivas da filosofia moderna (Wittgenstein, Heidegger e Merleau-Ponty) e mesmo da sociologia contemporânea (Pierre Bourdieu) em sua hermenêutica da agência humana - recupera a mesma problemática weberiana da gênese histórica do sentido da ação, porém, fundamentada numa teoria da ação que não se apoia mais naquele modelo de agente racional derivado da teoria da representação de Descartes, mas no modelo de *corpo engajado*.⁶⁶ O que, no nosso entender, permite extrair uma sociologia moral de grande valor heurístico para o diagnóstico do conteúdo normativo do comportamento econômico.

⁶⁵Essa empresa weberiana de sociogênese do novo sentido do trabalho se encontra de modo sintetizado em sua obra mais conhecida, *A Ética protestante e o Espírito do Capitalismo*, publicada originalmente entre 1904 e 1905.

⁶⁶ Em Taylor, a discussão entre o modelo representacional de agente e o modelo de agente como corpo engajado encontra-se de modo didaticamente resumido em dois artigos - *Lichtung ou Lebensform: paralelos entre Heidegger e Wittgenstein*; e *Seguir uma regra* - ambos publicados na coletânea *Argumentos Filosóficos* (2000).

Reconhecida a fertilidade da contribuição tayloriana para a teoria social contemporânea, convém agora recortar seu diagnóstico sobre os elementos constitutivos do sentido de vida plena, ou melhor, dos “hiperbens” da Cultura moral moderna (Liberdade, Dignidade, Autonomia, Autenticidade, Integridade moral, Independência, singularidade, etc.). Pois são alguns destes que constituem a gramática moral da ação econômica da nova pequena burguesia, conforme será demonstrado na parte empírica desta pesquisa.

Por ora, convém salientar que apesar de Taylor oferecer importantes contribuições no entendimento do horizonte normativo da ação, há, ainda assim, um *déficit sociológico* em Taylor que merece um breve exame. Refiro-me a ausência de uma análise de como aqueles *hiperbens* são mobilizados efetivamente no interior da economia capitalista. Sobre isso, Taylor reconhece em tom de quase “confissão” essa lacuna sociológica em seu estudo da história da identidade moderna, precisamente na Parte II, capítulo 12 – *Uma digressão sobre a explicação histórica* – de sua obra, *As Fontes do Self*. Ainda sobre o “*déficit sociológico*” de Taylor, em Freitas & Freire (2012) apresentamos e discutimos pela primeira vez, as limitações e potencialidades de Taylor na construção de uma teoria crítica atualizada do capitalismo contemporâneo.

Para resolver esse déficit, agora, é no próprio campo da sociologia que nos dirigimos, onde acreditamos poder encontrar uma teoria sociológica que procura articular de modo sistemático o componente normativo da ação econômica na sociedade moderna. A sociologia da crítica de Boltanski & Chiapello (2009), no nosso entender, preencheriam esse déficit sociológico que encontramos em Taylor.

Esse dois sociólogos numa obra seminal, *O Novo Espírito do Capitalismo* (2009), realizam de modo inovador uma reflexão sociológica sobre como valores e ideais de bem viver são mobilizados ora contra o capitalismo, ora a favor do capitalismo e de seu imperativo de reprodução social da lógica de acumulação de capital.

Boltanski e a necessidade de justificação moral do capitalismo

Publicada pela primeira vez no final da década de 1990, *O novo espírito do capitalismo* representa um retrato sociológico aprofundado da formação histórica e consolidação da nova configuração institucional e ideológica do capitalismo, além de ser uma narrativa bastante realista e sombria dos efeitos sociais e emocionais da mudança da ordem econômica na vida das classes trabalhadoras. Antes de examinar o modo como Boltanski e Chiapello tratam analiticamente do pano de fundo moral do capitalismo, convém apresentar a proposta mais geral da pesquisa apresentada na obra *O novo espírito do capitalismo* (2009).

Conforme verbalmente explicitado logo de início (no *prólogo* do livro), Boltanski e Chiapello (2009, p.22) justificam a produção da pesquisa que deu origem ao livro aqui em discussão, como uma tentativa de resposta ao quadro de inquietação diante da “degradação da situação econômica e social de um número crescente de pessoas e um capitalismo em plena expansão e profundamente transformado”. Principalmente num cenário que, ainda segundo os dois sociólogos franceses, a “*crítica social*” se encontrava “*desarmada*” em sua capacidade de intervenção política na esfera pública. Aliás, é justamente compreender o porquê do “*desarmamento da crítica*” no seu poder de enfrentamento político da reestruturação do capitalismo que constitui o principal objetivo daquele estudo.

No entanto, para o êxito do trabalho de diagnóstico do capitalismo em sua formação contemporânea, Boltanski e Chiapello ressaltaram a necessidade de se renovar a “caixa de ferramentas” da sociologia. Isso, na visão dos sociólogos franceses, significa, dentre outras atitudes epistemológicas, substituir a teoria da ideologia em sua vertente marxista por uma teoria alternativa da ideologia, tal como a desenvolvida pelo antropólogo francês Louis Dumont⁶⁷. Além disso, os autores do *Novo Espírito do Capitalismo* vão defender a adoção de uma abordagem pragmática da mudança do capitalismo, isto é, uma análise sociológica com foco nos modos de engajamento, de justificação e de sentidos da ação. (Boltanski & Chiapello, 2009, p.33)

Contra as abordagens tradicionais da teoria ideológica do capitalismo, Boltanski e Chiapello defendem o estudo sociológico do *trabalho simbólico de legitimação*, orientado por novas bases teórico-analíticas, a fim de articular uma compreensão crítica renovada e aprofundada das raízes da persistência social da ordem capitalista, apesar desta última se reproduzir sobre um lastro de crescente degradação social dos padrões de vida dos agentes econômicos.

De modo grosseiramente resumido, para Boltanski e Chiapello, o capitalismo necessita de um regime de justificação moral para engendrar o engajamento dos agentes no regime de capital e, desse modo, garantir a sua reprodução social. E mais, isso só é possível porque o capitalismo absolve parte da crítica produzida pelos seus detratores. O capitalismo, diante da fragilidade dos argumentos estritamente econômicos e dos seus resultados materiais (tanto para a classe trabalhadora como para o capitalista), não seria capaz de provocar por si só o empenho dos agentes econômicos envolvidos diretamente no processo produtivo. Para isso, o sistema necessita de um conjunto de dispositivos simbólicos compensatórios voltados para os agentes econômicos. O que esses dispositivos de justificação operam e mobilizam são sentidos de justiça e de boa vida compartilhados coletivamente e que são constitutivos de demandas sociais, seja na forma de demandas por autorrealização individual, seja na realização de demandas em termos de bem comum. Noutras palavras, os agentes precisam enxergar no capitalismo uma ordem socialmente boa e justa. Nos termos dos próprios sociólogos franceses, o capitalismo necessita de um “espírito”.

O espírito do capitalismo é justamente o *conjunto de crenças associadas à ordem capitalista*⁶⁸ que contribuem para *justificar* e sustentar essa ordem, legitimando os modos de ação e as disposições coerentes com ela. Essas justificações sejam elas gerais ou práticas, locais ou globais, expressas em termos de virtude ou em termos de justiça, dão respaldo ao cumprimento de tarefas mãos ou menos penosas, e, de modo mais geral, à adesão a um estilo de vida, em sentido favorável à ordem capitalista. (Boltanski & Chiapello, 2009, p.42)

Dessa forma, funcionando como uma espécie de “ideologia dominante”, o espírito capitalista opera simbolicamente fornecendo um discurso de justificação moral para o engajamento econômico, por meio da linguagem das supostas “virtudes” e da “justiça” que ele possibilita.

(...) a persistência do capitalismo, como modo de coordenação dos atos e como mundo vivenciado, não pode ser entendida sem a consideração as ideologias que, justificando-o e conferindo-lhe sentido, contribuem para suscitar a boa vontade daqueles sobre os quais ele repousa, para obter seu engajamento, inclusive quando – como ocorre nos países

⁶⁷A obra de Dumont onde encontramos articulado e aplicado de modo mais explícito seu conceito de ideologia é *Homo Aequalis*(2000).

⁶⁸ Grifo nosso.

desenvolvidos – a ordem na qual eles estão inseridos parece basear-se quase totalmente em dispositivos que lhe são congruentes. (Id. Ibid, p.43.)

Porém, diferentemente das teses utilitaristas - tanto em sua vertente do *interesse material* defendia pelos economistas liberais quanto em sua vertente marxista da hipótese da *necessidade ou “empenho forçado”* - não é no interior da própria situação econômica que o capitalismo extrai os argumentos ideológicos mais consistentes para o engajamento e empenho dos agentes econômicos.

Ainda sobre o tema da “fonte externa” de justificação e legitimação do engajamento econômico, convém reconhecer que essa ideia não é em si original na literatura sociológica. Senso comum entre os estudiosos da sociologia econômica, Max Weber foi o primeiro a chamar atenção para o fato de o capitalismo retirar sua “ideologia” de legitimidade de fontes externas a esfera econômica, precisamente, em outras esferas culturais. Em seu estudo clássico *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (2004) é a esfera religiosa que vai desempenhar a função de principal fonte do conteúdo normativo do capitalismo moderno nas sociedades europeias do século XV e XVI. Também em outro importante estudo sobre o mesmo tema, *As paixões e os interesses* (2002), do historiador econômico Albert Hirschman, encontramos uma interpretação alternativa ao diagnóstico weberiano. Hirschman vai identificar outras fontes morais do capitalismo moderno, em esferas sociais bastante distintas da religião, destacando, por exemplo, o papel da literatura da filosofia política na articulação de um discurso político de bem comum, este, possibilitado pela expansão econômica.

O conteúdo da ideologia é gestado externamente, ou melhor, em outras fontes. Precisamente, é fora da esfera econômica que o capitalismo vai encontrar e articular seu discurso de legitimação. Uma dessas fontes é a própria “crítica” articulada reflexivamente pelos agentes sociais, motivados por experiências de indignação e insatisfação moral diante do sistema econômico.⁶⁹ Nesse sentido, os dispositivos geradores de “envolvimento do pessoal” são de fontes sociais diversas, muitas vezes, estranhas a própria lógica de reprodução do sistema de acumulação.

Ao discutir os conteúdos normativos mobilizados pelo capitalismo, Boltanski e Chiapello vão destacar a exigência de libertação como “um dos componentes essenciais do capitalismo”. (Boltanski & Chiapello, 2009, p.423). Articulado desde a formação do capitalismo, o discurso de libertação teria incorporado novos significados à sua semântica, de acordo com as diferentes formas históricas do espírito do capitalismo.

Desse modo, no *primeiro espírito do capitalismo*, dominante na segunda metade do século XIX, o discurso de libertação teria sido mobilizado pelo capitalismo no sentido de emancipação das formas tradicionais de dominação e servidão humana. A expansão do regime de capital e o consequente engajamento econômico se justificariam, dessa maneira, por possibilitar a libertação das relações de dominação típicas das sociedades pré-capitalistas. E mais, por ser condição de “realização das promessas de autonomia e autorrealização”. Por sua vez, o “tipo ideal” e suporte prático da ideologia do primeiro espírito teria sido o burguês empreendedor,

⁶⁹ Segundo os sociólogos franceses, uma característica importante do capitalismo é justamente assimilar parte da crítica que lhe é dirigida (Boltanski e Chiapello, 2009, p.61-62).

com seu estilo de vida *sui generis* e seus ideais de justiça e bem comum identificados com o progresso científico, tecnológico e com o desenvolvimento da indústria.

Sobre as promessas de libertação mobilizadas pelo primeiro espírito do capitalismo, se destacariam a *ampliação das possibilidades formais de escolha*, como resultado da emancipação da dependência dos vínculos domésticos; o *desencaixe das relações tradicionais de dependência e reencaixe em formas contratuais de dependência* (possibilitadas pela inserção no mercado de trabalho), o que significaria em tese, maior margem de autonomia nas escolhas pessoais; e a substituição de um sistema de obrigação de “dádiva” e “contradáviva” (Mauss, 2003) que regula a distribuição de bens materiais e simbólicos nas sociedades pré-capitalistas por um “dispositivo de trocas” regulado por preços, próprio à moderna economia de mercado, o que tornaria as trocas materiais e simbólicas “livres” de coerções de qualquer sistema normativo de obrigação. (Boltanski & Chiapello, 2009, p.425)

No tocante a crítica ao primeiro espírito do capitalismo, em seu conteúdo se destacava a acusação de que, embora o capitalismo tenha “libertado” os indivíduos de formas tradicionais de exploração e dependência, o mesmo impõe novas formas de opressão. Dentre as expressões de opressão denunciadas, a crítica marxista, por exemplo, vai assinalar a servidão da lógica de produção, ou melhor, a “dupla servidão”: objetiva (crescente necessidade material) e subjetiva (a produção do desejo de consumo). Além da crítica marxista, outra forma de articulação da crítica ao primeiro espírito do capitalismo vai emergir da tradição durkheimiana que vai identificar no capitalismo um fator de corrosão dos laços de coesão social e de solidariedade. (Boltanski & Chiapello, 2009, p.426-427)

Além disso, Boltanski & Chiapello (2009, p.61-25) citam o trabalho da *crítica social* e da *crítica estética* no sentido de, contraditoriamente, realizar a crítica de cunho normativo ao capitalismo e fornecer a atualização necessária das condições de justificação moral para o engajamento econômico dos agentes sociais. Nesse sentido, no *primeiro espírito do capitalismo*, a *demanda por liberdade e autonomia* constituía a principal crítica normativa dirigida ao sistema econômico nesse período. No *segundo espírito do capitalismo*, a demanda por liberdade e autonomia é respondida na forma de promessas de riqueza material via ingresso na grande empresa industrial racional e burocratizada.

Aqui é a *demanda por autenticidade* que vai alimentar a crítica do capitalismo, resultando no terceiro espírito do capitalismo, uma versão “expressivista” da lógica de reprodução do capital, conforme salienta Jessé Souza (2010, p.35) que persiste até o presente.

Sobre isso, falamos alhures que a autenticidade é um dos critérios de julgamento mais importantes para o reconhecimento social e autoestima nas sociedades modernas ocidentais.⁷⁰ E Boltanski e Chiapello, também atentos a isso, vão defender que o capitalismo em sua atual fase pós-fordista incorpora a exigência de autenticidade como estratégia de justificação moral do seu regime de acumulação de capital. O exemplo disso é a mercantilização de bens (materiais e culturais) e práticas que satisfaçam as exigências de autenticidade.

⁷⁰ Sobre a ética da autenticidade e seu lugar de destaque na família de ideais de bem viver da cultura moderna, ver a densa discussão a seu respeito desenvolvida ao longo dos trabalhos de Taylor (1994; 2005; 2010).

Assim, o capitalismo necessita de uma base moral que possibilite a justificação da acumulação do capital e de modo paradoxal, conforme defendem Boltanski & Chiapello, as formas de articulação de crítica cumprem essa função atualizadora dos regimes de justificação normativa. Em suma, *a necessidade de justificação moral do capitalismo e o papel da crítica na atualização do conteúdo normativo do capitalismo* constituem, conjuntamente, no principal impulso de dinâmica e transformação histórica do capitalismo. Esta seria, grosso modo, uma das principais teses defendidas na obra seminal *O Novo Espírito do Capitalismo* (2009).

No entanto, se é verdade que Boltanski & Chiapello permitem transportar para o terreno da sociologia a reflexão tayloriana sobre o pano fundo normativo e problematizar em particular a articulação deste mesmo pano de fundo na esfera da economia, Boltanski & Chiapello sofrem de um *déficit sociogenético* importante que não pode ser ignorado. Na explicação dos sentidos de justiça, os dois sociólogos apresentam tais sentidos sempre em estado de articulação reflexiva, isto é, seja mobilizado na forma de crítica social, seja na forma de crítica estética. A redução da dinâmica histórica do capitalismo a uma dialética entre crítica e cooptação da crítica cria, por exemplo, duas sérias lacunas analíticas. Em primeiro lugar, os dois sociólogos franceses pouco tem a nos dizer sobre a gênese dos sentidos de bem viver que constituem a matéria prima da crítica (Freitas & Freire, 2012). É como se o conteúdo normativo da crítica estivesse sempre aí, escondido em estado latente; e que só se manifestaria, seja como demanda, seja como exigência, de modo *reativo*, por efeito das formas de opressão produzidas no bojo do capitalismo. Em segundo lugar, afinal de contas, quando Boltanski & Chiapello situam contextualmente os diferentes sentidos de bem viver? Quando os localizam já claramente articulados na condição de exigências de justiça de determinados grupos de pressão. E aqui fica a séria impressão de que só existe o momento reflexivo da experiência de indignação, ou melhor, no momento do seu engajamento político. Assim como na primeira lacuna, nesta segunda, pouco os dois sociólogos tem a dizer sobre o momento inarticulado da experiência de desrespeito. E muitos menos ainda sobre as “condições diferenciais” entre os diversos agentes e classes de agentes (negros, homossexuais, mulheres, jovens, velhos, etc.) na articulação da crítica.⁷¹

Em relação a primeira lacuna na análise de Boltanski & Chiapello, acreditamos que a mesma pode ser preenchida e superada pela articulação da hermenêutica do espaço moral de Charles Taylor, principalmente ao corrigir o que chamamos alhures de *déficit sociogenético* da sociologia da crítica de Boltanski & Chiapello (Freitas & Freire, 2012). A respeito da segunda lacuna na análise de Boltanski & Chiapello, acreditamos ser Axel Honneth (2003) quem pode oferece os instrumentos analíticos para a devida superação do segundo tipo de lacuna analítica. É o que faremos a seguir.

Com efeito, como alternativa teórica, procurei articular em novas bases uma *sociologia da moral do comportamento econômico* que não negligencia a dimensão normativa da agência humana. Para isso, me servi da antropologia filosófica de Taylor no sentido de explicitar o pano de fundo normativo da agência moderna. Apropriei-me da noção de *configuração valorativa* articulada por Taylor e dei ênfase propositalmente, em particular, a noção de ética da vida

⁷¹ Poderíamos neste caso, dirigir a Boltanski e Chiapello a mesma crítica que Bourdieu (2001, p.80-81) dirigiu contra Habermas, isto é, que aqueles preocupados tão somente com a articulação da crítica acabam por negligenciar “a questão das condições econômicas e sociais a serem preenchidas” até à articulação da crítica.

cotidiana. Por sua vez, de Boltanski e Chiapello, recuperei a ideia, segundo a qual, o capitalismo para se reproduzir socialmente e agenciar os indivíduos necessita de um dispositivo simbólico de justificação moral. Finalmente, tentei realizar uma síntese entre eles, destacando os déficits que podem possivelmente ser preenchidos pelo cruzamento entre suas teorias.

No entanto, há ainda um terceiro tipo de déficit analítico que dificilmente será preenchido pelas duas abordagens supraditas. Procurando ser mais claro, acredito que tanto a teoria moral de Charles Taylor quanto à sociologia da crítica de Boltanski & Chiapello carecem de uma abordagem mais consistente referente aos usos e efeitos diferenciados das *formas de ética econômica*. Observem que eu me refiro à ética econômica no plural, pois acredito que existem diferentes tipos de éticas econômicas constituídas em condições diferenciadas de socialização e aprendizado econômico. Além disso, em relação às classes populares, a principal forma de ética econômica incorporada e mobilizada durante a inserção na esfera econômica é, justamente, a *ética da vida cotidiana* da qual fala Taylor.

Sendo assim, é preciso dizer que a preocupação em se articular o pano de fundo normativo da economia em novas bases teóricas não é algo original na sociologia contemporânea. Como assinalamos anteriormente, Boltanski & Chiapello em seu programa de sociologia da crítica também externam o mesmo interesse sociológico, porém, a partir dos sentidos de justiça compartilhados e mobilizados na dialética entre crítica e assimilação da crítica pelo capitalismo.

Da mesma forma, na sociologia brasileira, encontramos na sociologia crítica de Jessé Souza o mesmo ímpeto na explicitação do pano de fundo normativo do capitalismo. O trabalho de Souza em particular, é, de fato, a minha principal referência e inspiração intelectual nesta pesquisa de dissertação.

Desde a publicação de *A Modernização Seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro* em 2000, Souza explicita a preocupação na construção de uma teoria sociológica atualizada que problematize o “*processo de modernização*” levado a cabo nas sociedades capitalistas ocidentais, com ênfase nas sociedades do chamado capitalismo periférico.

Além disso, Souza procura sempre colocar em evidência o papel dos valores e dos consensos morais compartilhados coletivamente como pano de fundo normativo importante para a devida compreensão do processo de modernização. Claramente, a preocupação de Souza com o conteúdo normativo das sociedades modernas deve-se em parte, a forte influência de Habermas (2000; 2012a; 2012b) sobre seu pensamento, ainda que o primeiro não compartilhe com o modelo teórico-explicativo proposto pelo sociólogo alemão.

De todo modo, como disse antes, há pontos de aproximação e apropriação minha das intuições sociológicas da Jessé Souza acerca da moral do capitalismo. Porém, há também pontos de afastamento e de tentativa de dar passos adiante a partir de onde Souza, creio, parou. Pretendo nos próximos parágrafos, me esforçar em colocar em evidência esse ponto.

Jessé Souza, a moralidade inarticulada do capitalismo e a ética da “nova” classe trabalhadora

Embora entre os sociólogos brasileiros, a preocupação com a produção de uma explicação sociológica para o problema da modernização brasileira não seja nenhuma novidade, entendemos que somente recentemente esse campo de estudos vem, de fato, ganhando novo fôlego no que se refere a renovação de aportes teóricos mobilizados durante a construção da interpretação sociológica. A sociologia crítica de Jessé Souza é um exemplo paradigmático de renovação teórica na sociologia da modernização brasileira. Seu esforço teórico de atualização da chave de interpretação sobre nossa experiência histórica de modernização é, em si, reconhecidamente louvável. Além disso, Souza, certamente, pode ser situado naquele grupo de sociólogos contemporâneos, caracterizados por Jeffrey Alexander (1987) como “novo movimento teórico”, uma vez que expressa em seus estudos a preocupação comum de articulação de sínteses entre tradições diversas da teoria social.

Por se tratar de um programa de pesquisa em sociologia ainda em construção, acreditamos ser possível, mesmo correndo o risco de está sendo arbitrário, dividir a sociologia crítica de Jessé Souza em três fases.

Na primeira fase, observa-se a preocupação de Jessé Souza na construção de um paradigma alternativo da sociologia da modernização brasileira. Nessa fase, Souza procura desenvolver uma sociologia comparativa da modernização que torne possível rearticular o conteúdo normativo do capitalismo brasileiro. Na obra *modernização seletiva* (2000a) já encontramos esposada a preocupação com a articulação do conteúdo normativo da sociedade moderna. Naquela obra, Souza, se apoiando principalmente na síntese teórica entre Jürgen Habermas, Charles Taylor, Norbert Elias e Max Weber, adotava uma postura investigativa no sentido de explicitar os efeitos sociais da configuração valorativa dominante na modernidade ocidental e, em particular, seu efeito no processo de modernização brasileira.

Na segunda fase, a sociologia crítica de Souza retoma e amplia sua crítica da tradição dominante da teoria da modernização brasileira e investe de maneira mais sistemática na construção analítica de uma teoria da desigualdade brasileira. Agora Souza se volta para a articulação da “*configuração valorativa*” e de seu “*ancoramento institucional*”. Para isso, seu movimento síntese é desenhado a partir do cruzamento entre a hermenêutica do espaço moral de Charles Taylor e a sociologia das formas de dominação simbólica de Pierre Bourdieu.

Nessa mesma fase, há dois momentos de investigação sociológica. O primeiro momento, “*sistemático*”, corresponde ao livro *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica* (2006). Aqui, Souza discute o conteúdo normativo do capitalismo a partir de Taylor, precisamente de sua noção de distinção qualitativa. Souza recupera a tese tayloriana, segundo a qual a cultura moral moderna apresenta como pano de fundo objetivo, a existência de formas de hierarquia valorativa que estruturam a agência humana. Porém, Souza analisa a maneira como aquela hierarquia valorativa se apresenta de modo inarticulado no interior do capitalismo, destacando a distinção hierárquica entre mente e corpo como uma gramática moral opaca por trás da ideologia da meritocracia.

O segundo momento, cuja obra *A ralé brasileira: quem é e como vive* (2009) constitui a sua melhor expressão, encontramos a preocupação de Souza em testar e verificar a força de

alcance empírico de sua teoria da seletividade do habitus de classe em contextos sociais do capitalismo periférico, em particular, no Brasil.

Porém, é na terceira e atual fase de sua sociologia crítica que Souza vai desenvolver a interpretação mais sistemática e amadurecida do conteúdo normativo do capitalismo.

Na obra *Os batalhadores brasileiros* (2010), também vamos encontrar em Souza uma preocupação na articulação do conteúdo normativo do capitalismo. No entanto, diferentemente do que ocorreu em suas análises anteriores, voltadas para a ênfase na articulação da hierarquia moral opaca do capitalismo, agora Souza vai centrar sua análise na problematização dos dispositivos de justificação moral da legitimidade do capitalismo. O que representa claramente uma mudança de orientação sociológica no tipo de diagnóstico desenvolvido, motivada principalmente pela substituição de Taylor por Boltanski.

Agora, ao invés de problematizar a “falsa” neutralidade do capitalismo e sua moralidade opaca, o que se observa na investida analítica atual de Souza é a problematização do trabalho de legitimação simbólica do capitalismo, onde este incorpora e mobiliza diferentes sentidos coletivos de justiça em sua estratégia de justificação sistêmica.

Segundo Boltanski e Chiapello (2009), Jessé Souza (2010) argumenta que a necessidade de justificação e legitimação moral constitui uma condição ideológica necessária de produção e reprodução social do capitalismo. E também, ainda mais importante, de agenciamento efetivo dos indivíduos.

Além disso, na mesma linha de raciocínio de Boltanski e Chiapello, Souza acredita que o capitalismo pós-fordista se serve do ideal de autenticidade em sua estratégia de justificação e reprodução social. Porém, nesse momento, com um nível de sofisticação analítica que passa despercebido em Boltanski e Chiapello, Souza apresenta sua própria interpretação sociológica do agenciamento da crítica.

O elemento novo que Souza introduz na problemática da justificação normativa do capitalismo é justamente o papel das classes sociais na articulação dos diferentes sentidos de justiça e de bens viver que gravitam no interior do capitalismo. Sobre esse mesmo tema, Boltanski e Chiapello acabam respondendo com o mesmo discurso de crise do modelo de classe, enquanto categoria de análise e explicação de agencia social. Como consequência, os dois sociólogos franceses não conseguem perceber para quais classes de agentes sociais, o capitalismo tem dirigido o discurso de realização das demandas por autenticidade, e consequentemente, suscitado o engajamento econômico.

Souza (2010, p.55), contrariamente e de modo “clínico”, consegue identificar o suporte prático do ideal de autenticidade e assinala - no nosso entendimento, de modo correto - que a demanda por autenticidade constitui o horizonte normativo dos novos executivos e *managers*.

No entanto, curiosamente, apesar de apreender de modo sistemático a classe de agentes que compõem o suporte prático do ideal de autenticidade, Souza não oferece qualquer pista sobre qual seria a classe social que orienta moralmente a sua ação econômica no sentido de autorrealização pela via da afirmação da vida cotidiana. E aqui está o nosso ponto de partida em escala microssocial.

Sendo assim, se é verdade que a ética da autenticidade constitui na principal ética econômica das classes médias educadas, o que inclui a grande maioria dos novos executivos e *managers* que são oriundos dessas classes; também é verdade que a afirmação da vida cotidiana compõe a ética econômica das classes trabalhadoras, pelo menos no caso particular do Brasil. Sobre a gramática moral das classes trabalhadoras, conforme foi possível apreender em nossa pesquisa (Freitas, 2013), trabalho, casamento, amor e família constituem (ainda) o principal horizonte normativo de construção da narrativa de vida de frações das classes trabalhadoras no Brasil.

Evidentemente, não queremos com isso, refutar o argumento de Taylor sobre o lugar do ideal de autenticidade como o principal ideal de bem viver compartilhado nas sociedades modernas, após a segunda metade do século XX. Nosso objetivo foi muito mais no sentido de contextualizar sociologicamente a ética de autenticidade, conforme o tipo de formação societal. Nesse sentido, nos parece válido o caráter transclassista da ética da autenticidade em sociedades com a cultura expressivista bastante enraizada, a exemplo das sociedades europeias e do Atlântico-Norte. Em sociedades do Atlântico Sul, a exemplo do Brasil, a ética da autenticidade ainda rivaliza com outro importante ideal de bem viver, qual seja, a ética da vida cotidiana. Desse modo, no Brasil, enquanto nas classes médias educadas, encontramos uma forte demanda por autenticidade como signo social de autorrealização pessoal e de reconhecimento intersubjetivo intraclasse, nas classes trabalhadoras, é a ética da vida cotidiana (casamento, família, trabalho), a principal fonte de autorrealização pessoal e de reconhecimento social intersubjetivo intraclasse.

Enfim, o que eu procurei apresentar até aqui foi como um programa de pesquisa sociológica renovado pode brotar da interface entre Sociologia da Moral e Sociologia econômica. Da sociologia da moral, seria possível articular de modo sistemático o conteúdo normativo da agência social. Da sociologia econômica, inserir aquele conteúdo normativo no interior da esfera econômica e pensar como ele estrutura e tem estruturado a conduta econômica cotidiana dos agentes sociais.

No entanto, o entendimento sociológico de que vivemos numa sociedade com graus diversos de diferenciação social e conseqüente formas plurais de desigualdade exige um tratamento também estratificado para o tema da ética econômica.

Sendo assim, parece claro que um diagnóstico atualizado das formas de inserção da vida econômica não pode abrir mão de uma teoria da ação social sensível ao conteúdo moral das motivações da agência. E que deve somar a isso, uma análise empírica sobre as condições diferenciais de engajamento moral no mundo, conforme a clivagem social. Neste artigo, procurei apreender sociologicamente essas dimensões a partir da síntese entre a ontologia moral de Taylor, a sociologia da crítica de Boltanski e a sociologia crítica Jessé Souza.

Com a síntese entre esses autores, espero poder ter demonstrado o ganho heurístico de se trabalhar com uma teoria sociológica da ação atualizada, que projeta investigar o comportamento econômico do ponto de vista de sua motivação moral, sem necessariamente reduzir a agência ao modelo de persecução de interesses.

De certo modo, trata-se efetivamente de uma tentativa de renovar o programa de sociologia da moral, segundo a matriz weberiana, precisamente em sua preocupação com a articulação entre economia e moralidade. Mas também, reinserindo o tema da relação entre moral e economia num contexto estratificado, a exemplo da clivagem de classe. Em sociedades com alto grau de diferenciação social como as nossas sociedades atuais, parece certo que apenas a coordenada de classe não esgota o elo entre moralidade, economia e estratificação. Mas, certamente, constitui em um bom ponto de partida na construção de um programa atualizado de sociologia moral do comportamento econômico.

Referências

- ADORNO & HORKHEIMER, Theodor W. Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- BLEICHER, Josef. *Hermenêutica Contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- BOLTANSKI & CHIAPELLO, Luc e Ève. *O novo espírito do capitalismo*. SP: Martins Fontes, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- _____. *A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos*. Porto Alegre: Zouk, 2006.
- _____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- COHN, Gabriel (Org.). *Sociologia: para ler os clássicos*. 2 ed., Rio de Janeiro: LTC, 2009.
- CORCUFF, Philippe. *As Novas Sociologias: construções da realidade social*. São Paulo, EDUSC, 2001.
- DUMONT, Louis. *Homo Aequalis: gênese e plenitude da ideologia econômica*. Santa Catarina: EDUSC, 2000.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador (Vol.1): Uma História dos Costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- FREITAS & FREIRE, Carlos Eduardo e Alyson T.A Gramática moral do capitalismo: notas para atualização da teoria crítica da sociedade. In: *V Ciclo de Estudos em Ciências Sociais (CESO)*, 2012, Natal. Anais do IV Ciclo de Estudos em Ciências Sociais da UFRN, 2012.
- FREITAS, Carlos E. *A ética econômica das classes trabalhadoras: A gramática moral do comportamento econômico da nova pequena burguesia comercial de Natal/RN*. 2013. 150 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UFRN, Natal, 2013.
- GIDDENS & TURNER, Anthony e Jonathan. *Teoria Social Hoje*. São Paulo, Unesp, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Teoria do Agir Comunicativo, 1: Racionalidade da ação e racionalização social*. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

- _____. *Teoria do Agir Comunicativo, 2: Sobre a crítica da razão funcionalista*. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.
- HIRSCHMAN, Albert. *As paixões e os interesses*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- LENOIR, Remi. Objeto sociológico e problema social in: CHAMPAGNE et al (Org.). *Iniciação à prática sociológica*. Vozes, 1998: p.59-106.
- MARX e ENGELS, Karl e Friedrich. *O manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 1998.
- MARX, Karl. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MATTOS, Patrícia Castro. A Sociologia Política fazer Reconhecimento: como contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. *Sociedade e Estado*, v.19, n. 1, junho de 2004. Disponível a partir do <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922004000100017&lng=en&nrm=iso>. acesso em 19 de maio de 2013. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922004000100017>
- NOBRE, Marcos (Org.). *Curso Livre de Teoria Crítica*. São Paulo: Papyrus, 2008.
- POCHMANN, Marcio. *A Nova Classe Média? O trabalho na base da pirâmide social brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- POLANYI, Karl. *A Grande Transformação*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2000.
- _____. *A corrosão do caráter: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- _____. *A cultura do Novo Capitalismo*. RJ: Record, 2006.
- SOUZA, Jessé (Org.). *O Malandro e o Protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: UNB, 1999.
- SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: UNB, 2000a.
- _____. Uma teoria crítica do reconhecimento. *Lua Nova*, São Paulo, n. 50, 2000b. Disponível a partir do <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452000000200008&lng=en&nrm=iso>. acesso em 19 de maio de 2013. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64452000000200008>.
- _____. *A construção social da Subcidadania: Para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte: UFMG, 2006a.
- _____. (Org.). *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: UFMG, 2006b.
- _____. (Org.). *A ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: UFMG, 2009.
- _____. (Org.). *Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?* Belo Horizonte: UFMG, 2010.

SWEDBERG, Richard. Sociologia econômica: hoje e amanhã. *Tempo Social*, v. 16, nº 2, pp. 7-34, novembro de 2004.

_____. *Max Weber e a ideia de sociologia econômica*. Rio de Janeiro, UFRJ, 2005.

TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. *As fontes do Self: a construção da identidade moderna*. 2ª edição, São Paulo: Edições Loyola, 2005a.

_____. *HEGEL e a sociedade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2005b.

_____. O que é agência humana in SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia. *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Anablume, 2007, pp.7-40.

_____. *A ética da autenticidade*. São Paulo: Realizações Editora, 2010a.

_____. *Uma era secular*. Rio Grande do Sul: Ed. UNISINOS, 2010b.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.

_____. *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora UNB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004b.

_____. *História Geral da Economia*. São Paulo: Centauro, 2006.

*

Abstract: The main feature of the sociology of morality is to highlight, in their studies, the normative content present in the motivational basis of social agents. According to this guidance, during insertion and intervention in the social world, the agent makes choices and defines preferences as a set of beliefs, values and shared ideals that operate symbolically as a kind of “*grammar*” of their actions. Rearticulating made the necessary analytical and updates, this same normative model of action can also be applied and confirmed empirically in understanding economic behavior. The objective of this paper is to present the outline of a theoretical construct moral sociology of economic behavior, using interdisciplinary synthesis of different traditions. The intersection of sociology of morals, critical sociology and economic sociology, we believe finding a new and sophisticated theoretical point of departure in sociological explanation of economic action.

Keywords: sociology of moral, economic sociology, economic ethics, social classes

“Eles matam porque você come!”: simbolismo e moral alimentar entre vegetarianos e *vegans*

Luciana Campelo de Lira

Resumo: O presente artigo procura refletir sobre alguns dos temas discutidos na tese de doutorado em Antropologia defendida em março de 2013, que procurou tratar do conteúdo moral e simbólico que envolve os discursos e práticas de grupos vegetarianos e *vegans*. Os sujeitos que integraram a pesquisa de campo, realizada no período de setembro de 2010 a agosto de 2012, fazem parte de grupos ativistas pró-vegetarianismo/veganismo na cidade do Recife. Além disso, o conteúdo panfletário usado pelos grupos, às informações e os debates presentes em redes sociais, sites e blogs de ativismo vegetariano/vegano fizeram parte da pesquisa. Também as teorias animalistas que sustentam o discurso do movimento de defesa dos direitos dos animais foram tomadas como material empírico. **Palavras-chave:** moral alimentar, vegetarianos, veganismo, simbolismo alimentar

*

O presente artigo procura refletir sobre alguns dos temas discutidos na tese de doutorado em Antropologia defendida em março de 2013, que procurou tratar do conteúdo moral e simbólico que envolve os discursos e práticas de grupos vegetarianos e *vegans*. Os sujeitos que integraram a pesquisa de campo, realizada no período de setembro de 2010 a agosto de 2012, fazem parte de grupos ativistas pró-vegetarianismo/veganismo na cidade do Recife. Além disso, o conteúdo panfletário usado pelos grupos, as informações e os debates presentes em redes sociais, sites e blogs de ativismo vegetariano/vegano fizeram parte da pesquisa. Também as teorias animalistas que sustentam o discurso do movimento de defesa dos direitos dos animais foram tomadas como material empírico.

Em diferentes contextos histórico-culturais a abstinência do consumo de carne esteve relacionada a noções morais de pureza, decoro, moderação e racionalização. A inclusão da carne na alimentação foi considerada capaz de atuar na incitação das paixões: ocasionando o aumento da libido e de um temperamento mais agressivo em diferentes épocas. Também foi considerada elemento com alto poder de poluição do corpo e do espírito; capaz de conduzir ao apetite desregrado (BORDO, 2008), à glotonaria (DOUGLAS, 1977); provocar a degradação moral e física, particularmente das mulheres, com seu aparelho digestivo frágil e sua libido suscetível, como aconteceu na Era Vitoriana. Contudo, a ingestão de carne naquele período fora considerada benéfica aos homens por associa-se a qualidades como virilidade e agressividade, consideradas adequadas às exigências do sexo masculino (THOMAS, 1996). Tornou-se símbolo do predomínio do homem sobre a natureza. Talvez, por essa mesma razão, ao sexo feminino, mais próximo da natureza que da cultura, a ingestão de carne,

principalmente, as mais vermelhas e sangrentas, pusessem em risco o controle exercido sobre as mulheres pela igreja, pelos homens (pais e maridos), pela sociedade, pela civilização. Tal como a natureza, e, justamente por ser mais inclinada a esta, a mulher e seus apetites deveriam ser medidos e censurados, sob pena de oferecer oportunidade à expressão de sua natureza carnal e selvagem, capaz de ignorar as regras do jogo social prescritas ao gênero feminino, em que as emoções e o corpo precisavam ser controlados.

Na contemporaneidade, o lugar de destaque dado à carne em relação à necessidade de sua evitação/restrição tem associado seu consumo a uma série de significados articulados, em especial, a capacidade desse elemento gerar acúmulo de gordura no corpo, de engordar e formar mais carne, comprometendo um ideal estético e de saúde, mas também por seu poder de se transformar em “gordura”, “colesterol mal”, “níveis elevados de triglicérides”, entre outros índices que situam esse elemento em uma categoria de risco.

Além disso, a carne emerge como elemento que conduz à “animalidade” ou “irracionalidade”; à “morte” de um ser; também é vista como prática carregada de “dor”, “sofrimento” e “impiedade”; como aquilo que “apodrece”, “sobrecarrega”, “intoxica”, “degrada” o ser humano fisicamente e moralmente; que causa doenças e debilidades, e impede uma conexão com o mundo espiritual, como forma de dominação, exploração, violência, preconceito e especismo; como expressão de poder e de manutenção do *status quo*; de desarmonia com a natureza, entre outros significados que emergiram durante o trajeto de pesquisa.

Uma expressão comumente utilizada quando se pretende justificar uma falha moral afirma que “*a carne é fraca*”, que alude à noção de falha moral, ligada ao fato de ceder a algum tipo de desejo “proibido”, em circunstâncias as mais diversas. É também o título de um dos vídeos pró-vegetarianismo mais difundido no contexto do ativismo brasileiro produzido pelo Instituto Nina Rosa.

Tanto o consumo desse alimento, quanto sua rejeição como alimento são detentores de expressiva carga simbólica e moral. A abstinência do consumo de produtos de origem animal para os sujeitos pesquisados orienta-se, principalmente, pelo discurso contemporâneo de defesa dos direitos dos animais.

Há de se destacar a dificuldade relativa à complexidade do conceito. Para Beardsworth & Keil (1997) indivíduos que se definem como “vegetarianos” podem ter diferentes padrões de dieta e essa variação pode ser conceituada de forma simples através de uma escala linear relacionada ao rigor das exclusões envolvidas: iniciando com os padrões menos estritos, que são aqueles que se autodefinem como vegetarianos e que consomem ovos, laticínios, e, algumas vezes, peixe (ou mariscos) e carne, especialmente, “carne brancas”, em raras ocasiões. Em seguida, encontramos aqueles que excluem todas as carnes, mas ainda consomem ovos e laticínios. Logo após estão os que excluem uma ou outra dessas categorias (ovos, laticínios). E, por fim, chegamos ao veganismo, que requer abstenção de todos os produtos de origem animal (BEARDSWORTH & KEIL, 1997). Contudo, mesmo o veganismo pode ainda ser dimensionado quanto ao rigor, por exemplo, em relação à controvérsia entre *vegans* sobre o consumo do mel. Já no extremo da escala estariam os frugivoristas ou frugívoros, que consomem apenas produtos de origem vegetal, que não impliquem em morte da planta doadora. O vegetarianismo seria assim, um complexo conjunto de hábitos alimentares interrelacionados (BEARDSWORTH & KEIL, 1997). No tocante a esse trabalho, a

escolha foi definida de acordo com a autoidentificação dos sujeitos na categoria “vegetarianos”, mesmo que nessa categoria sejam incluídas diferentes posições na escala proposta por Beardsworth & Keil (1997). Contudo, a participação prolongada e ativa no campo serviu de instrumento a uma seleção prévia dos entrevistados usando como parâmetro as categorias objetivas: ovo-lacto-vegetariano e vegetariano estrito ou vegano.

Outras definições a respeito desses modelos alimentares emergem do campo, especificações como “vegetarianismo ético”, termo que procura identificar o tipo de adesão ao vegetarianismo fundamentada numa ética animalista, que se preocupa com as implicações morais do uso de animais na alimentação. Outra terminologia encontrada no campo se refere as demais categorias assinaladas no parágrafo anterior como “protovegetarianismo”, restringindo o uso do termo “vegetarianos” àqueles que seriam caracterizados comumente como vegetarianos estritos ou *vegans*/veganos. Essa proposta surge da percepção de que o único modelo alimentar consoante com as preocupações éticas relativas aos animais seria o vegetarianismo estrito ou veganismo, pois todos os demais modelos, como o ovo-lacto-vegetarianismo, que incluem o consumo de ovo, leite e/ou derivados, manifestariam um tipo de exploração animal contrária aos princípios morais do movimento de defesa dos direitos dos animais, portanto, seguindo essa perspectiva, deveriam ficar fora da classificação que os define enquanto tal.

Neste trabalho, optamos por usar termos conjugados como vegetarianismo/veganismo ou vegetarianos/*vegans* ou veganos, em associação aos princípios comuns que regem as escolhas, concepções e práticas alimentares desses grupos. Menos de um terço dos entrevistados não se encaixavam na classificação vegetariano estrito ou *vegan*, apesar de no momento inicial da pesquisa alguns se encontrarem no chamado processo de transição do ovo-lacto ou lacto-vegetarianismo para o vegetarianismo estrito ou veganismo.

Moralidade e alimentação

Em artigo publicado em 1994, Roberto Cardoso de Oliveira defende a reflexão e pesquisa antropológica sobre a categoria moralidade, entendendo que este conceito pode ser revelador “de instâncias da vida social, que nem sempre, ou insuficientemente, tem sido levado em conta”. Principalmente, tomando “a moralidade enquanto um dos valores mais importantes de uma cultura, pois constitutivo de qualquer sociedade”, interessando ao pesquisador “a possibilidade de tornar os valores morais tangíveis à investigação antropológica” (CADORSO DE OLIVEIRA, 1994).

De acordo com Durkheim, a vida social é fenômeno essencialmente moral, dessa forma, a nossa conduta é guiada tanto a partir de critérios de satisfação em relação aos nossos próprios interesses, como é orientada pela necessidade de manutenção da ordem social, o que inclui a necessidade de proporcionar a satisfação dos interesses dos outros e impede que os sujeitos sejam usados como meios para a satisfação das necessidades de outros. Nesse caso, a utilização de animais não-humanos como meio para obtenção de nossos fins, seja como espécie ou indivíduo, os exclui de qualquer moralidade possível.

A humanidade tem sido pensada e definida historicamente no mundo ocidental a partir de uma série de critérios de exclusão. A primeira delas diz respeito à noção de humano constituída em contraste com todos os outros animais. Em seguida, outras definições e

critérios de exclusão passam a afastar certas categorias de humanos do interior da comunidade moral. Dessa forma, os limites de exclusão podem ser ampliados seguindo o ritmo de produção de novos *outros*, por critérios e categorias diferentes de acordo com o contexto sócio histórico específico: os selvagens, os negros, as mulheres, etc. São categorias de humanos considerados, em um dado momento, como mais próximos da natureza do que da cultura, caracterizados pela ausência de um ou mais atributo de humanidade ou pela expressão de qualidades animalizadas. São exclusões ontológicas sistemáticas que conduzem a relações de poder e a níveis de consideração moral diferenciados.

Regidos pelos ideais iluministas, a razão torna-se um critério fundamental de classificação do sujeito moral e passou a ser atribuído no decorrer dos processos históricos e políticos a todas as categorias de humanos. Uma vez universalizado o argumento sobre a posse da razão em relação a todos os humanos, a alocação de qualquer humano fora da comunidade moral tornou-se insustentável em termos retóricos; de outro modo, aos animais, classificados como seres despossuídos de tal faculdade, restou à localização fora do espectro que contempla os sujeitos ou agentes morais.

De acordo com Leach (1989), “a natureza, como a cultura, é uma ideia, habitualmente definida de modo extremamente vago, e muito raramente posta em relação com um conjunto bem determinado de fatos empíricos” (LEACH, 1989: 49). Antes de tudo, estamos falando da ideia de natureza implicada numa relação de subordinação para com a cultura, considerada como instância superior e dominante da relação, principalmente, se levarmos em conta o fato de que esta se relaciona ao humano, que teve, de acordo com a perspectiva ocidental, sua própria natureza gradativamente colonizada pelo espírito, intelecto, razão, sociedade.

A própria ideia de civilização só é possível graças à ruptura estabelecida com a natureza através da cultura. Como nas clássicas observações de Lévi-Strauss (2008) sobre o tabu do incesto, considerada primeira e fundamental intervenção humana sobre os desígnios da natureza.

A “Grande Divisão” (LATOUR, 2000) que opõe o mundo natural e cultural no Ocidente, orientou boa parte dos sistemas classificatórios responsáveis por organizar o que chamamos de Sociedade Ocidental Moderna. Isso se expressa, inclusive, em relação à afirmação sobre a capacidade e necessidade humana de classificação/ordenação do mundo - um critério que nos diferencia das demais espécies. Nesse sentido, Leslie White afirmou que o símbolo “transformou nossos ancestrais antropóides em homens e fê-los humanos... Sem o símbolo não haveria cultura e o homem seria apenas um animal, não um ser humano” (1955:180). Foi a capacidade de produzir um universo simbólico para ordenar a experiência que para esse autor operou a passagem do estado animal para o humano. E, de acordo com Síbila, “o ímpeto classificador é uma característica humana bastante peculiar..., e que não podemos viver sem essas tentativas de organizar o caos real” (SÍBILA, 2008: 5). Dessa necessidade/capacidade surge o humano - único responsável pela tarefa de catalogar e classificar o mundo ao seu redor, incluindo a natureza e todos os seres vivos. A ciência, a cultura, a religião, constituem domínios através dos quais o humano exerce o papel de sujeito classificador sobre o mundo natural – objeto da classificação.

O conteúdo dos conceitos de natureza e cultura, utilizados como índices classificatórios, sempre se referem, implicitamente, aos domínios ontológicos compreendidos por essas noções na cultura ocidental (DESCOLA & PÁLSSON, 1996). A própria negação da animalidade do ser humano responde à ontologia negatizada do animal em nossa cultura, baseada na oposição e hierarquia entre cultura e natureza, mente e corpo, domesticado e selvagem, homem e mulher (INGOLD, 2007).

Desse modo, seguindo a lógica da classificação de comestibilidade de cada cultura e região, os animais podem e devem ser consumidos, já que pertencem à ordem da natureza, pensada pelo paradigma ocidental como território colonizado pela cultura e a serviço dela.

Além dessas formações conceituais e ideológicas, um conjunto de operações estruturais contribuíram para o processo de objetificação dos animais, especialmente, aqueles usados cotidianamente na alimentação. Tem-se assim, um quadro de construções complexas que envolvem as formações conceituais e o nível prático das ações, entre as quais, podemos citar a influência da alienação paulatina dos consumidores em relação aos processos de produção dos alimentos, notoriamente dos produtos cárneos.

Dias (2009) em seu estudo sobre a construção simbólica do “animal de açougue”, realizou uma extensa pesquisa histórica que reuniu informações a respeito das estratégias utilizadas para pôr em prática a transformação do animal em mercadoria. Mostra como a indústria da carne desde fins do século XIX procurou operar uma desvinculação entre o animal e seu produto final. Além da crescente urbanização, o aumento das sensibilidades dos habitantes urbanos frente aos odores, sons e restos dos abatedouros, afastou esses centros de abate para áreas mais remotas (THOMAS, 1998). Mais tarde, a assepsia das embalagens a vácuo, a padronização dos cortes e atribuições de nomes que os distingue de qualquer parte de um animal foi posta em prática como estratégia de assepsia do produto final (DIAS, 2009). Fato que, por sua vez, permitiu o deslocamento conceitual do alimento em relação à sua origem orgânica, tão denunciado pelo ativismo vegetariano/*vegan*.

No domínio das práticas cotidianas, a invisibilidade dos processos envolvidos na obtenção do alimento de origem animal e a indiferença para com o conhecimento de tais processos resultam de uma desvinculação intencional ancorada em um conjunto de ideais e conceitos historicamente construído. Um modelo higienista de disposição dos alimentos, cortes, embalagens, processamentos, põe em prática um padrão conceitual culturalmente construído de separação humano e animal, natureza e cultura.

Thomas (1996) enxerga nesses recursos de velamento da morte, do ocultamento dos matadouros do olhar público, a expressão de uma “*consciência culpada*”, resultado do choque entre a realidade material (a morte, o sangue, os grunhidos, etc.) e as sensibilidades privadas daqueles que, paradoxalmente, não se furtam em ingerir o produto desse processo que lhes é aterrorizante aos sentidos. Um tipo de sensibilidade que começou a ganhar espaço desde o século XVIII:

“No passado fora hábito servir leitões, vacas, lebres e coelhos à mesa acompanhados de suas cabeças, mas ao se chegar ao final do século XVIII parece ter havido uma tendência crescente a ocultar os traços mais reconhecíveis da criatura abatida. “Os animais usados para alimento”, escrevia William Hazlitt em 1826, “devem ser ou bastante pequenos para

passarem despercebidos, ou então [...] não devemos deixar que a forma exposta nos reprove a gula e a crueldade. Detesto ver um coelho costurado, ou uma lebre trazida à mesa na forma que exibía quando viva". (66) Matar animais para comida agora era uma atividade diante da qual um número cada vez maior de pessoas sentia-se esquivo ou embaraçado”(THOMAS, 1996: 65-66).

O embaraço e culpa, por sua vez, não impedia o consumo dessa mercadoria cada vez mais comum à mesa dos cidadãos ingleses, estudados por Thomas. A solução foi disfarçar o conteúdo implícito dos pacotes de carne comercializados em feiras livres, açougues e mercados, começando por estabelecer uma distância espacial e simbólica do ambiente no qual essa a morte se materializa, o abatedouro.

De fato, até mesmo a forma como a carne é servida à mesa passou por mudanças significativas. Elias (1993) aponta para a curva dessas mudanças no padrão exibido na Idade Média para a atualidade, na qual grandes partes do animal, ou mesmo o animal inteiro, eram dispostos à mesa, além de peixes e aves, coelhos veados, porcos e bois. Quando este era, então, trinchado na frente dos comensais. Prática cercada de técnica de refinamento, constando nos manuais de boas maneiras publicados até o século XVII e XVIII, e que “deveriam ser aprendidas por um homem educado para trincar bem” (ELIAS, 1993:196)

Tal prática desapareceu gradualmente da mesa, primeiramente, segundo Elias (1993), pela redução do tamanho da unidade familiar, a transferência das atividades de produção e processamento para especialistas, mas, especialmente, “por uma tendência psicológica que acompanha o processo social mais amplo, a extensão do patamar de repugnância que ultrapassem o padrão de sociedade civilizada do século XX” (ELIAS, 1993:127). Para Elias, o que se procura evitar a todo custo é “a lembrança que o prato de carne tem algo a ver com o sacrifício do animal”. Nesse sentido, ele afirma:

“As pessoas, no curso do processo civilizatório, procuram suprimir em si mesmas todas as características que julgam ‘animais’. De igual maneira, suprimem essas características em seus alimentos. O ato de trincar outrora constituiu parte importante da vida social da classe alta. Depois, o espetáculo passou a ser julgado crescentemente repugnante. O trincho em si não desaparece, uma vez que o animal, claro, tem que ser cortado antes de ser comido. O repugnante, porém, é removido para o fundo da vida social. Especialistas cuidam disso no açougue ou na cozinha. Repetidamente iremos ver esse movimento de segregação, este ocultamento ‘para longe da vista’ daquilo que se tornou repugnante” (ELIAS, 1993:128).

Carol Adams (1990) usa o conceito de “*referente ausente*” para entender esse processo de desconexão entre a carne, o animal e sua morte.

“Animais, em nome e corpo, são ausentados como animais para que a carne possa existir. As vidas dos animais precedem e viabilizam a existência da carne. Se os animais estão vivos eles não podem ser carne. Logo, um corpo morto substitui o animal vivo. Sem animais, não se comeria carne, entretanto eles estão ausentes no ato de comer carne porque foram transformados em comida” (ADAMS, 1990).

O “*referente ausente*”, ao qual se refere Adams, está presente em todas as etapas - da produção até a comercialização, operando em cada uma delas a partir de estratégias distintas. Para Dias (2009), além do afastamento dos locais de abate das áreas urbanas, as técnicas de abate, transporte e conservação da carne ajudaram na consolidação de uma política de higienização, exigida tanto pelos órgãos de fiscalização e controle; como pelo público consumidor, no sentido de realizar o ocultamento da morte.

A proposta

Paralelamente, em momentos distintos na história, a abstenção voluntária de alimentos de origem animal esteve associada a um conteúdo moral relacionado à sua capacidade de trazer prejuízos à saúde física, mental ou espiritual na gênese da cultura ocidental. De pensadores da antiguidade clássica, como Pitágoras e seu seus discípulos, que viveram cinco séculos antes da era cristã, passando por filósofos como Sêneca, Plutarco, Porfírio, a abstenção do consumo de carne era pensada, principalmente, como expressão de uma responsabilidade com a natureza, com o cosmos, e uma forma de purificação espiritual/mental, condizente com ideais acéticos que procuravam relacionar a saúde física a inclinações morais e à elevação espiritual.

Baseados na doutrina da transmigração da alma, Pitágoras e seus seguidores, acreditavam que a alma imortal poderia migrar para outros seres vivos. Nesses termos, comer carne seria considerado um assassinato, já que estaria implícita a ideia de um “parentesco” e/ou um destino comum a todas as espécies (BEARDSWORTH & KEIL, 1997).

No fim do século XVIII, Jeremy Bentham requisitou a extensão da Proclamação Universal dos Direitos dos Homens aos animais sencientes, com base no mesmo argumento usado à época contra a discriminação direcionada aos escravos, considerados, naquele contexto histórico, dotados de natureza sub-humana (FELIPE, 2007). Em 1892, o reformista britânico Henry Salt passou a usar o conceito de direitos dos animais no livro “*Animal’s Rights: Considered in Relation to Social Progress*”.

Em sua formulação moderna, o movimento ganhou força na década de 1970 com a geração de filósofos e pensadores como Richard Ryder, responsável pelo uso do termo especismo para caracterizar a relação dos humanos com os animais não-humanos. Além dele, Peter Singer, Tom Regan e Gary Francione representam as referências fundamentais nas discussões da filosofia moral e da teoria dos direitos dos animais, com significativo material publicado sobre os limites e inadequações do lugar atual reservado para os animais no plano moral, ao mesmo tempo em que propõem possibilidades de extensão desses limites ou de ruptura com a moralidade em vigor, instaurando uma perspectiva denominada abolicionista, em associação ao movimento abolicionista pelo fim da escravidão humana.

Apesar de outras influências na gênese do vegetarianismo praticado nas sociedades ocidentais, como as advindas de filosofias ou ideais religiosos orientais, esses autores formam uma base argumentativa expressiva que irá contribuir para a formação de um campo intelectual profícuo, especialmente no âmbito da Filosofia, que problematiza e sustenta a discussão a respeito dos Direitos dos Animais. Por sua vez, tais discussões fomentam ideais e práticas do ativismo pró-vegetarianismo/veganismo, bem como influenciam nas adesões individuais a tais práticas alimentares.

Para embasar as críticas ao modelo atual, esses pensadores utilizam critérios relacionados à capacidade de socialização, de pensamento racional e, especialmente, à capacidade de sentir desses animais, já sublinhados anteriormente por Bentham e Salt. A senciência, de forma geral, emerge como critério definidor para a reivindicação de um *status* diferenciado entre as espécies que habitam o planeta. Contudo, propostas mais radicais como Goodpaster (1978) e Tylor (1986) procuram incluir também todos os sujeitos que podem ser afetados pela ação de um *agente* moral, ou seja, um *paciente* moral, cuja denominação expõe sua posição

subordinada, e ancora a extensão da moralidade as demais espécies a partir da noção de responsabilidade ou dever desse agente, uma vez que é constituído de todas as prerrogativas de um sujeito de direitos.

Diante da confusão de fronteiras manifestada por relações ambíguas entre animais e humanos, muitos defensores dos direitos dos animais propõem mudanças na qualidade dessas relações que, necessariamente, não precisam mudar o *status* moral destes, nem lhes outorgar garantias e direitos que tradicionalmente têm se restringido aos seres humanos. Essa é a proposta dos assim chamados bem-estaristas, para os quais as ações devem projetar diminuir o sofrimento dos animais usados, tanto na alimentação, quanto em pesquisas científicas ou na produção de medicamentos. O debate em torno de seus posicionamentos tem contribuído para um racha dentro do movimento dos direitos dos animais.

A respeito das propostas bem-estaristas, os *veganos* que fizeram parte da pesquisa, mesmo reconhecendo que tais medidas podem acarretar em algum tipo de benefício para o animal, não as consideram como parte da solução do problema da exploração. Pelo contrário, essas ações despertam um olhar de desconfiança por parte desses sujeitos em relação ao objetivo das melhorias das condições de vida do animal, muitas vezes orientadas por interesses humanos, como mostra a fala de uma entrevistada:

“...pra mim isso é meio conversa pra boi dormir, assim... eu tava até vendo uma entrevista no globo rural, realmente tão mudando muita coisa, não é mais como era antes, porque antes era uma coisa realmente horrível. Só que no final das contas isso só ajuda pra ter uma carne mais saudável, porque do jeito que os animais eram tratados nem a carne era legal, do jeito que eles eram criados, e do jeito que eles eram mortos, acho que a carne devia levar um pouco disso. E agora, como eles são mais bem tratados, a carne chega melhor nos pratos, mas é só isso também, porque no final das contas os animais são mortos e são explorados da mesma forma”(C, 23 anos).

Além da percepção de que a proposta de bem-estar não constituía solução, considera-se que e tais medidas podem ainda ajudar a retardar a mudança completa na relação que os humanos estabelecem com os animais não-humanos, visto que fornecem justificativas para seu uso, considerando o tratamento que lhes é oferecido como humanizado. É o que acreditam os mais críticos do movimento abolicionista. E, por essa razão, se acirram as disputas em torno da legitimidade dois grupos como porta-vozes dos interesses dos animais.

“O nosso tema é dizermos: nós não os comemos [animais]. É uma posição muito exigente, evidentemente; mas é a posição abolicionista sobre o tema dos animais. Se nós não dissermos isso, pelos animais, então quem o dirá? É preciso que a voz dos direitos dos animais exista, que ela se exprima. É por isso que é necessário seguirmos esta orientação, ainda que ela seja excessiva. Mas ela não exclui ninguém” (REGAN, 2005).

A necessidade de representação de seus interesses por parte dos humanos também é colocado como um imperativo diante do reconhecimento da posição de vulnerabilidade que esses ocupam, como expõe a fala de uma das entrevistadas na pesquisa:

“a minha postura com os animais sempre foi, desde quando eu era pequena, foi de perceber a vulnerabilidade deles”(N. M, 32 anos, ATIVEG -Recife).

Nesse sentido, o papel do ativismo em defesa dos direitos dos animais seria, de fato, como afirma a mesma, o de “*reivindicar os direitos que a humanidade sequestrou dos não humanos*”. Afirmção que pressupõe um tipo de direito forjado socialmente o qual sobrepujou um “direito natural”, um equilíbrio de forças naturalmente dado - uma justiça natural. Presentes

na teoria do direito, os princípios fundamentais do direito natural são: “o bem deve ser feito”, “não lesar a outrem”, “dar a cada um o que é seu”, “respeitar a personalidade do próximo”, “as leis da natureza”, etc. Um direito considerado espontâneo de caráter universal, eterno e imutável, que emana da própria natureza humana. Rousseau, quando se refere a essa espécie de direito, configura-o a partir do “fato de conseguir satisfazer suas necessidades sem estabelecer conflitos com outros indivíduos, sem escravizar e não sentindo vontade de impor a sua força a outros para sobreviver e ser feliz” (DIDEROT, 2008). Ainda que esses princípios tenham sido pensados e validados exclusivamente em relação aos seres humanos, o ativismo vegetariano/vegano, diversas vezes, recorre às noções defendidas por Rousseau estendendo-os aos direitos dos animais.

Entre os participantes da pesquisa, e também no contexto mais geral dos adeptos do vegetarianismo/veganismo, a consideração moral relativa aos animais os insere em uma esfera de equivalência para com os humanos. Mesmo não sendo iguais, e apresentando níveis de complexidade cognitiva e emocional diferenciados, defende-se que os animais precisam ter os seus direitos básicos respeitados na relação com os humanos. Se, de um lado, a morte de um animal produzida pela ação predatória de outro animal é percebida como parte da natureza, e alinha todas as espécies não humanas nesta aprovação; a morte de um animal pela ação humana, independentemente de seus fins, é injustificável aos olhos dos adeptos do movimento, e concebida como assassinato. Dessa forma, postula-se que ao aderir a uma dieta vegetariana, a pessoa está, acima de tudo, evitando assumir um papel ativo na morte de outro ser, semelhante em termos do direito básico à vida:

“Um benefício [de ser vegetariano] é você não ser assassino. Eu não sou assassina; eu durmo com minha cabeça tranquila todo dia, porque eu não matei nenhum ser pra viver. A não ser as bactérias e os seres minúsculos, que também são seres, mas que não dá pra gente evitar. Eu ainda não cheguei no ponto de me preocupar tanto com eles também. Mas essa é a questão: de uma consciência tranquila, de não ser assassina” (N.C, 32 anos, Grupo Recife-SVB).

Dessa forma, a retórica usada pelo ativismo vegetariano/vegano procura tornar-se visível as implicações morais do consumo de produtos de origem animal e atribuir responsabilidade e um papel ativo por parte do consumidor em relação à morte ou exploração dos animais usados na alimentação. “Eles matam porque você come!” tornou-se expressão usada com frequência pelos grupos para relacionar o consumo de carne à morte dos animais. Abaixo, exemplos de imagens que circulam na internet postadas por diferentes grupos ativistas através de sites, blogs e redes sociais, que expressam a noção de responsabilidade dos consumidores quanto ao destino dos animais na indústria alimentícia.



Essas imagens trazem apelos diferenciados: lembram a cumplicidade no assassinato dos animais por parte das pessoas que consomem carne, bem como o esforço mental e emocional necessário para se consumir esses produtos, desvinculando-os da violência empregada contra o animal. O recurso imagético tanto no ambiente virtual, quanto nas ações diretas, através de *banners*, exibição de vídeos, *outdoors*, etc. materializam a associação entre escolhas de consumo e o sofrimento e morte desses animais. Essa consideração, unânime entre os grupos de defesa dos direitos dos animais, tem sido a principal estratégia utilizada na promoção e defesa do estilo de vida vegetariano/vegano. No ponto de vista desses grupos, a neutralidade não é uma opção, como expressa uma das frases recorrentes usadas em banners e campanhas virtuais no ativismo vegetariano/vegano, atribuída a Ellie Wiesel, que encoraja as pessoas a tomarem partido: *“Tome partido, a neutralidade ajuda o opressor, nunca a vítima. O silêncio encoraja o atormentador, nunca o atormentado”*. Para o grupo, não existe o lugar da neutralidade, já que ou se está do lado da justiça e da prática da não-violência para com animais não-humanos; ou do lado de seus algozes, configurando a cumplicidade com o sofrimento e morte dos animais, seja pelo consumo, seja pelo silêncio.



A percepção da cumplicidade dos consumidores com os métodos de produção empregados pela indústria da carne só é amenizado, ou parcialmente justificado, pela ignorância da maioria das pessoas a respeito da crueldade imposta aos animais. Para o movimento isso se torna possível graças ao esforço da própria indústria em desvincular o produto final - a mercadoria - do animal em si e dos meios empregados para em sua manufatura. O animal é, assim, embalado, fatiado, higienizado - purificado pelo processo industrial. Essa compreensão colabora com um tratamento mais condescendente por parte dos vegetarianos/veganos ativistas em relação aos chamados “onívoros”, indivíduos cuja a dieta variada inclui produtos de origem animal.

Para os grupos pesquisados, essa noção aponta para necessidade de conscientização da população em geral a respeito de uma realidade – *“uma verdade escondida”*, mascarada a partir de diferentes estratégias pelos responsáveis diretos pela morte e crueldade para com os animais. O que reforça a importância do ativismo como instrumento para a proliferação das informações que revelam tal realidade, e, em tese, conduz a transformação. Defende-se, portanto, a ideia de que o conhecimento a respeito do sofrimento e a morte dos animais na indústria, e, assim, a restauração do vínculo simbólico entre a mercadoria e a violência do processo produtivo, conduz à mudança nas práticas de consumo. Tal ideia é evidenciada em uma das mensagens mais reproduzidas pelo ativismo *veg*, atribuída a Paul e Linda McCartney, que afirma: *“se os abatedouros tivessem paredes de vidro, todos seriam vegetarianos”*, frase

que também se tornou o título de um dos vídeos produzidos pelo PETA - *People for the Ethical Treatment of Animals*, “GLASS Walls”, uma das maiores organizações no mundo que se dedicam ao ativismo pelo direito dos animais.

O veganismo seria, dessa forma, a única alternativa para quem deseja romper com a cumplicidade em relação às práticas de violência empregadas pela indústria, pela ciência e pela sociedade para com os animais. Uma opção que resulta de um juízo moral que condena o uso de animais como propriedade humana. Trata-se de um posicionamento político posto em ação pela via das práticas cotidianas de consumo, de um consumo politizado. E essa politização do consumo é acionada e, ao mesmo tempo, aciona a perspectiva de um nivelamento ontológico entre as espécies humana e não-humanas.

A perspectiva lançada por esse nivelamento, no entanto, procura não subtrair as diferenças existentes entre as espécies, mas, ao considerá-las, busca sua reinserção em uma ordem equivalente de relevância e consideração moral.

Deslocamentos ontológicos: o lugar do *outro*

Em um primeiro nível de classificação simbólica, humanos e não-humanos estão situados em blocos distintos, subsumindo na categoria animal uma enorme diversidade de espécies, basicamente por sua oposição em relação aos seres humanos; em um nível secundário, temos uma classificação que, mesmo não singularizando as espécies, elege tipificações como as de animais domésticos, ou animais de companhia, animais selvagens, animais em extinção, etc. os quais estão envoltos em diferentes graus de consideração moral.

Para além do objeto da classificação, a consideração diferenciada em relação às diferentes espécies, incluindo, a humana, é a condição capital contra a qual o movimento de defesa animal luta para desestruturar através de estratégias narrativas, que procuram conduzir à reflexão a partir do ponto de vista de outras espécies, operando deslocamentos retóricos entre os sujeitos e os objetos da reflexão.

Na retórica desses grupos ativistas, um mecanismo importante usado para conduzir o público à reflexão sobre o tratamento ofertado aos animais é a inversão de papéis entre humanos e não-humanos, utilizada, frequentemente, em alusão ao nivelamento ideológico proposto por esses grupos. Como se percebe nas imagens de campanhas e ações que acionam esse mecanismo de inversão:



As performances e imagens de inversão pretendem mobilizar o público no sentido de produzir uma reflexão acerca da relação de exploração e brutalidade estabelecida com os não-humanos, partindo da contestação da diferença e do privilégio de uma espécie sobre a outra. A ideia é que o choque provocado pela imagem de um humano submetido ao mesmo tratamento dado aos animais leve a uma mudança de perspectiva em relação à arbitrariedade desse tratamento tradicionalmente considerado como legítimo.

Caracteriza-se como um convite a “*sentir na pele*” o que os animais experimentam “*a serviço dos interesses humanos*”. Para quem põe em prática, esse tipo de ação também funciona para sentir parte do que sentem os animais que se busca defender – “*sentir a causa*”. Trata-se de um deslocamento para o lugar que possibilita o compartilhamento da dor e do sofrimento, entendendo que para sentir a dor do outro é necessário, antes, um processo de identificação – um “*sentir na pele*”. Significa se colocar no lugar do outro, seja por um esforço imagético de inversão dos papéis tradicionalmente atribuídos às espécies, por parte daqueles que consomem os produtos provenientes dessa relação; seja por um deslocamento real experimentado por aqueles que já operam essa troca em um nível moral, ou seja, ativistas vegetarianos/vegans.

Haraway (2011) faz uma reflexão acerca da possibilidade de uma moralidade multiespécies ao tomar como exemplo a narrativa de um romance sobre a relação de um dos personagens com os porquinhos-da-índia, que faziam parte de um experimento científico no Zimbábue. Esses animais, expostos a uma rotina de trabalho, “eram mantidos em cestos apertados enquanto gaiolas de tela cheias de moscas picadoras eram colocadas sobre eles, que tinham tido a pele raspada e untada com veneno que podiam afetar os insetos ofensores com seus parasitas protozoários”(HARAWAY, 2011). O personagem que cuidava dos porquinhos na estação de pesquisa, um “*velho vapastori*”, em certa ocasião coloca o próprio braço dentro da gaiola de moscas *tsé-tsés*, deixando que essas piquem sua pele e suguem seu sangue “*para saber o que os porquinhos-da-índia estão sofrendo*” (FARMER, 1996: 239 *apud* HARAWAY, 2011).

Perspectiva semelhante propôs uma ação realizada em Israel em outubro de 2010 quando três ativistas *vegans* marcaram seu corpo com o número 269 com ferro aquecido em uma praça pública no centro de Tel-Aviv. A decisão foi tomada após as jovens terem visitado uma fazenda fábrica em Israel e presenciado um bezerro marcado dessa forma (a ferro e fogo) com o número. O site “*269life*”, criado pela organização, exibe o vídeo que registrou a ação, e intercala essas imagens a de animais em condições de sofrimento na indústria alimentícia. O video declara: “*Fear is Fear, Blood is Bood, Suffering is Suffering*”. O texto inicial informa:

“The manifesto of their organization 269life, states, “The branding of the calf’s number, chosen by the industry to be ‘269,’ is for us an act of solidarity and immortalization. We hope to be able to raise awareness and empathy towards those whose cries of terror and pain are only heard by steel bars and the blood stained walls of the slaughterhouses.”

Em ação semelhante, em Londres, uma jovem de 24 anos se voluntariou para participar dos procedimentos a que são submetidos diariamente os animais de laboratório. O objetivo da performance era chamar atenção para a dor e sofrimento causados por esses testados animais. Abaixo, a descrição da experiência a que foi submetida a ativista Jacqueline Traide:

“Ela foi arrastada por uma corda pelo pescoço e colocada sentada em um banco. Era hora de Jacqueline Traide comer, e pelas suas feições, seu medo era real. Primeiro, sua boca foi

aberta com dois grampos de metal, anexados a um elástico em torno de sua cabeça. Um homem, em um avental branco, a segurou pelo seu rabo de cavalo e a puxou até que sua cabeça fosse para trás. A jovem de 24 anos vivenciou um procedimento onde cosméticos são pingados em olhos de animais. Consumidores horrorizados param, olham e tiram fotos de Jaqueline, enquanto ela se senta em um banco, cheia de eletrodos. Quando o homem terminou de dar comida à Jaqueline, ela estava engasgando, e tentando se soltar. Pelas próximas 10 horas, esta atraente artista de 24 anos levou injeções, teve sua pele esfoliada e melada com loções e cremes – e então teve um parte de seu cabelo raspado em frente à consumidores atônitos em uma das ruas mais movimentadas de Londres. Seus olhos lacrimejaram quando um produto irritante foi borrifado em intervalos de tempo, e seu braço começou a sangrar quando ela tentou resistir a uma injeção. Jaqueline, que parecia nervosa antes da apresentação, permaneceu calada durante toda a demonstração – mas pelas suas feições, seu sofrimento foi muito real. E em algum lugar do mundo, talvez em um laboratório que esteja conduzindo testes para um novo rímel, um animal indefeso está sendo sujeito ao mesmo tratamento. A diferença é que Jaqueline – publicamente humilhada, tremendo de frio e com a pele vermelha nas bochechas – foi para casa depois que o experimento terminou. Um animal teria tido uma morte terrível”. (Daily Mail, abril de 2012)

A estratégia nessa, e em outras ações, é provocar a reflexão quanto ao sofrimento a que são submetidos os animais partindo de uma perspectiva humana. Defende-se, nesse caso, que é necessário, para o público, imaginar-se a si mesmo ou um semelhante naquelas condições para que se chegue a um nível de questionamento e conscientização a respeito da crueldade infligida aos animais não-humanos. Nos termos de Haraway, é uma forma de “compartilhamento da dor” que é vivida diretamente pelo ativista, objeto da performance, e indiretamente pelo espectador, afetado pela visão de um *outro*, ontologicamente igual, experimentando tal sofrimento. E esse é o objetivo de ações desse tipo, proporcionar a transposição de barreiras ontológicas, que, de outra forma, inviabilizariam o “compartilhamento da dor” e, conseqüentemente, a conscientização da responsabilidade quanto ao sofrimento do outro. Seja por uma performance real, ou pelo efeito de uma manipulação de imagem, o sentido é o mesmo: provocar a inversão de papéis pela via imagética e, assim, proporcionar uma experiência real ou mediada, em cada caso, - o “*sentir na pele*”. Aqui são os afetos, as emoções os mecanismos que atuam sobre a reflexão.

As teorias de libertação animal de Singer, Regan e Francione, que costumam apontar para o pensamento cartesiano como principal fundamento da constituição de um modelo de relação de dominação do humano para com os animais e à natureza, tomam como referência critérios oriundos desse mesmo modelo na defesa dos direitos dos animais. Fazem isso, por exemplo, reivindicando o compartilhamento de características e qualidades humanas, especialmente as que se referem à capacidade de racionalização, organização dos grupos, linguagem, etc., ou seja, reitera-se com isso a estrutura ideológica que se busca criticar e superar, uma vez que o argumento está apoiado nas mesmas premissas que historicamente sustentaram a singularidade humana em relação às outras espécies, bem como a suposição sobre a seu lugar de exclusividade no âmbito da consideração moral.

Em outro ponto, apesar dos teóricos da ética animalista defenderem o apelo restrito ao debate intelectual para sustentar a legitimidade de sua proposta política de equidade entre humanos e não-humanos, constituindo uma verdadeira “filosofia animalista racionalista” (NACONECY, 2012); não é isso que se percebe na prática das ações em favor de uma ética animal.

Singer é categórico a esse respeito ao afirmar que somente seguindo uma linha argumentativa lógico-racional chegar-se-á ao pleno reconhecimento da razoabilidade de uma ética da liberdade animal. Essa ética, para Singer, “deveria ir além do ‘eu’ e do ‘tu’ para, a partir de uma perspectiva do espectador imparcial ou observador ideal, gerar uma lei universal, propiciando decisões universalizáveis” (KHEEL, 1996:23).

Por outro lado, Tom Regan defendeu em entrevista que “se deve mostrar todo o horror sofrido pelos animais...”. Se, de um lado, “a mensagem verbal deve ser positiva a, mensagem visual não deve poupar o público de nada”. Acredita-se que a falta de informação e entendimento sobre o que realmente acontece com os animais durante o processo de produção, no caso da indústria, ou no cotidiano de um laboratório, no caso dos experimentos e testes científicos, ou ainda nos bastidores dos espetáculos de lazer, rodeios, circos etc. seja a causa da indiferença da grande maioria das pessoas em relação à violência e crueldade de seus hábitos de consumo. Nesse sentido, este autor parece apontar na direção da necessidade de mecanismos afetivos para que se produza a mudança paradigmática pretendida pelo movimento. O fundamento do debate intelectual seria, assim, oferecer a informação e produzir a reflexão a respeito da condição de vida dos animais ofertado pelos humanos aos animais não-humanos. Contudo, reconhece-se que a mudança, muitas vezes, ocorre a partir de estratégias como as que acionam deslocamentos retóricos/imagéticos entre humanos e não-humanos, a partir de mecanismos de identificação fortemente ancorados em emoções e sentimentos de compaixão e empatia.

O que ocorre também através de outras vias e por processos diferenciados, como o que envolve certa tendência do ativismo vegetariano/*vegan* que expressa a tendência à humanização ou antropomorfização dos animais como argumento para garantia de seus direitos. Muitas vezes, o discurso em prol de igual consideração moral entre animais não-humanos e humanos passa por justificativas relativas às semelhanças que os primeiros apresentam em relação aos últimos. Como dito, muitos dos critérios usados na defesa da inclusão dos animais na comunidade moral apelam para características humanizadas, como: inteligência, comunicação, emoções, o afeto, etc. Esse tipo de argumento se manifesta no ativismo através de imagens e quadros comparativos que buscam aproximar as espécies humanas e não-humanas:



Busca-se, com isso, contestar às diferenças constituídas culturalmente entre humanos e não-humanos. Muitas vezes, evocando-se uma noção de “parentesco”, tal como pensada por Lévi-Strauss, para quem esta noção existe apenas “na consciência dos homens; é um sistema arbitrário de representações, e não o desenvolvimento espontâneo de uma situação de fato” (LÉVI-STRAUSS, 1958: 61).

Isso também ocorre em relação à percepção de uma hierarquia significativa entre as espécies não-humanas, por exemplo, em relação aos animais de estimação: gato, cachorro e aqueles animais usados na alimentação, como bois, porcos, galinha. É nesse sentido que atuam as chamadas organizações ou entidades “protetoras dos animais”, um movimento que se caracteriza por práticas protetivas relacionadas a certas categorias de animais, como aqueles citados acima, considerados culturalmente mais próximos dos humanos. Essas organizações são vistas com certa reserva e têm sido alvo de críticas por parte do ativismo vegetariano/vegano, devido à exclusão de espécies “menos humanizadas”, como os animais usados na alimentação, de suas demandas e ações. Nesse sentido, uma das campanhas mais difundidas pelo ativismo vegetariano/vegano questiona: “*Se você ama uns, porque come outros?*”. Faz isso não apenas para protestar contra a posição ambígua dessas organizações, como também a percepção generalizada dessa hierarquia na sociedade em geral.

Em 2011, um caso de maus-tratos a animais chocou o país e teve grande repercussão na mídia, trata-se de um vídeo denúncia registrando uma seção de agressões físicas que levou a morte de um cão da raça *yorkshire* por sua “proprietária”. A mulher teve sua foto e nome divulgados nas redes sociais e foi chamada de assassina. O clamor público exigiu que ela fosse indiciada e penalizada pela brutalidade dos golpes desferidos contra o cão. As entidades “protetoras dos animais” organizaram protestos e ações para pedir maior rigor na condução de casos como esse e outros, geralmente, cães, gatos e cavalos agredidos e maltratados. Por ocasião deste caso, o movimento vegetariano/*vegan*, ou seja, o movimento de defesa dos direitos dos animais se manifestou publicamente também pela punição deste tipo de maus-tratos, inclusive, se engajou em manifestações junto aos grupos protetores, mas criticou o que consideram como uma grande discrepância entre a comoção gerada pela brutalidade para com este cão e a indiferença dessas organizações de protetores dos animais, e do público em geral, em relação à brutalidade e assassinato dos animais usados na alimentação, na experimentação científica, no lazer e na indústria.

Na ocasião da Manifestação “Crueldade Nunca Mais”, realizada em diversas capitais do Brasil no dia 22 de janeiro de 2012, grupos locais de ativismo vegetariano/vegano, organizaram uma participação dentro do evento maior, que era dirigido, principalmente, no intuito de “*mostrar pacificamente que todos os animais (e não apenas cães e gatos) são iguais e merecem nosso respeito!*”, como afirmou a convocação de um dos grupos estudados via rede social.

A oposição quanto à hierarquia existente entre as categorias de animais em relação à consideração moral que lhes é dispensada faz parte da retórica dos defensores dos direitos animais, da mesma forma que a crítica à hierarquia existente entre animais não-humanos e humanos. Para esses grupos, são fenômenos interligados e baseados no mesmo padrão especista, que atribui uma noção de superioridade à espécie humana em relação aos outros animais, e, também, estabelece uma hierarquia entre os animais, sendo alguns considerados superiores, especialmente cães e gatos, a outros, como bois, porcos, galinhas, etc. Isso ocorre por duas vias: a primeira relacionada ao processo de atribuição de características humanas e de laços afetivos próprios aos humanos aos animais de estimação, especialmente, gatos e cachorros; e, ao mesmo tempo, através de um processo de desvinculação emocional em relação aos animais usados na alimentação humana.

Em sua analogia entre os tabus alimentares e sexuais, Leach (1989) procura mostrar como as classificações sociais agem no sentido de separar e posicionar o “eu” em relação ao mundo, dividindo-o em zonas de distanciamento social em relação a esse eu. Essa separação atinge tanto o nível da linguagem quanto da ação, já que, para ele, esses dois níveis estão imbricados e são interdependentes. Na maioria das vezes, “o tabu é, simultaneamente, linguístico e social” (LEACH, 1989:174). Para entender melhor essa analogia, Leach elabora um quadro que mostra uma escala de graduação *perto/longe, mais como eu/menos como eu*, e relaciona a esse modelo às classificações usadas para distinguir animais de estimação, domésticos e selvagens. Por sua vez, essas posições relativas ao ego são responsáveis por fundamentar os tabus alimentares, tanto quanto as classificações relativas ao tabu do incesto: a irmã sendo interdita pela relação de proximidade e a estrangeira, pela distancia; assim como, o animal de estimação é interdito pela proximidade e o animal selvagem pela distancia simbólica.

Para Sahlins, o tabu que estabelece a comestibilidade dos animais segue a mesma lógica das permissões/proibições das relações sexuais. Assim, a intensidade do tabu é classificada a partir da distância social das categorias em relação ao “eu”. A proximidade intensa do *ego*, tanto quanto uma maior distância social, constituem o tabu, restando aos vínculos intermediários entre esses dois polos, sujeitos a uma gradação que permite o consumo alimentar ou o relacionamento sexual, em cada caso, a critério e fatores circunstanciais.

Aqui ficamos presos a um ciclo de relacionamentos diferenciados estabelecidos entre animais de estimação e humanos, de um lado; e animais usados na alimentação e humanos, de outro. Os primeiros, ao longo da história ocidental, e com o crescimento das cidades tornaram-se companheiros de vida de muitos humanos. Apesar de praticada há milhares de anos, como apontam os achados arqueológicos de diversas regiões do planeta, a prática de ter animais de estimação ou animais de companhia, prosperou juntamente com o processo de urbanização da sociedade moderna (THOMAS, 1996).

Em especial, entre as classes médias urbanas, ter um cão ou gato de estimação e tratá-lo enquanto membro da família é cada vez mais usual. E não apenas nas classes médias, como entre os grupos populares e classes mais abastadas, o crescimento dessa prática é vertiginoso. Estima-se que no Brasil, a população de cães e gatos de estimação tenha atingido os 48 milhões, sendo 32 milhões de cães e 16 milhões de gatos. Os números revelam a importância desses animais no cotidiano de milhares de pessoas, que estabelecem trocas intersubjetivas com eles - interação de forma pessoal e íntima (WAIZBORT, 2006). É nessa perspectiva que a antropologia se volta para a compreensão de uma “socialidade multiespécies”, como já falado, (HARAWAY, 2008) que se realiza no contexto urbano (ANTUNES, 2011).

Outras distâncias e aproximações simbólicas

No interior do próprio movimento de defesa dos direitos dos animais é possível também encontrar associações simbólicas que organizam a escala de valores no tocante a consideração moral outorgada às espécies.

Por exemplo, animais que dão origem ao alimento “carne vermelha” estão localizados, assim como nós, entre os mamíferos, e este elo parece ter algum significado no plano simbólico e moral. É o que sugere a leitura de Naconecy (2007) sobre certo especismo dentro da filosofia animalista. De acordo com ele, deveríamos falar em uma Ética dos vertebrados, ao invés de

nos referimos a uma ética animal. Segundo este autor, o critério da senciência deixa de fora da esfera de consideração moral todos os animais não-sencientes, tais como os insetos, mesmo sendo este “o maior e mais diversificado grupo de animais existente na Terra” (NACONECY, 2007:125), principalmente se comparado aos 2% de vertebrados que compõem a totalidade do reino animal.

Apesar de pertencer à classe dos vertebrados, o peixe parece ocupar um lugar distinto no que se refere à percepção humana quanto a sua capacidade de sentir, bem como em relação a qualquer noção de que este possua consciência ou autoconsciência - dois critérios considerados definidores para inclusão de qualquer ser vivo na comunidade moral. Apesar de a taxonomia oficial, considera-los aptos a integrar tais classificações, na prática, observa-se que os critérios descritos, muitas vezes, são considerados ausentes nesses animais.

Nota-se, em relação ao peixe, uma tendência a ter seu sofrimento minimizado por diferentes motivos, mas, particularmente, pela distância e isolamento relativo que os humanos desfrutam em relação a ele, cujo *habitat* supõe uma forma de vida radicalmente diferente da nossa (NACONECY, 2007). Para Willis (2005) o ambiente aquático representa um estranho domínio do ponto de vista dos humanos. Isso inclui a possibilidade das inferências a respeito desses animais serem de outra ordem em relação aos animais terrestres (MORRILL, 1967 *apud* WILLIS, 2005).

Contudo, dados de organizações de defesa dos animais apontam que 60% dos animais mortos para a alimentação são aquáticos. Uma média de 3.000 animais mortos por segundo. Alguns programas instalados em sites de grupos e organizações de defesa dos animais, que realizam a contagem ininterrupta de animais mortos para a alimentação, indicam que a contagem relativa a peixes e animais aquáticos é impossível de ser feita, pois “o número é incomensurável” (blog Gato Negro de ativismo vegano).

Roy Willis cita Kleivan (2005) para afirmar que os peixes raramente são usados como metáforas das sociedades humanas, já que possuem poucos pontos óbvios de semelhança com os seres humanos. Vivem na água, são animais de sangue-frio e não possuem um tipo de comunicação por meios acústicos semelhantes à linguagem articulada. Uma hierarquia é, então, estabelecida tomando como base uma relação de proximidade/afastamento com a espécie humana, sendo esta a relação que alicerça o domínio dos humanos sobre as espécies. A fala a seguir de uma entrevistada relata uma fase de transição em que ela deixou de comer carne, mas continuou ingerindo peixe esporadicamente, em um momento inicial, justificando que:

“O peixe ele é mais isolado da gente. O boi ele interage, ele emite sons, ele olha no olho da gente. O peixe ele é meio... parece um bonequinho” (B. 31 anos).

Essa fala revela um pouco da dificuldade no estabelecimento de vínculos emocionais e simbólicos com esses animais. Apesar de enfaticamente negada pelo movimento, que luta contra qualquer tipo de hierarquia em relação à consideração moral e ao grau de relevância ética do uso de animais não-humanos como alimento; no contexto geral, há uma relativa flexibilidade em relação a noção de sofrimento de algumas espécies aquáticas. Peixes e crustáceos estariam localizados em um ponto limítrofe na conversão de “carnívoros” em vegetarianos. É bastante comum nas narrativas a respeito da história da conversão que o

consumo dessas espécies marinhas seja um nível intermediário do processo de mudança. No contexto mais amplo, as pessoas que optam por ingerir apenas o peixe chegam a ser consideradas vegetarianas. Como os relatos de algumas entrevistadas sobre o processo de mudança alimentar:

“Quando eu resolvi tirar o peixe da minha dieta, uma das principais motivações é porque eu tava sofrendo uma crise de identidade, nem era vegetariana, nem era onívoro. Então, os amigos, onívoros, começavam a dizer que eu era vegetariana e eu não era, porque eu já tinha lido em vários fóruns e discussões que quem come peixe não é vegetariano. Eu tava bem consciente disso. Aí eu pensava “pôxa, eu não sou nada, eu tô no meio do caminho, eu vou ser rejeitada por todos. Não posso me aproximar muito dos vegetarianos, porque os próprios vegetarianos vão me rejeitar por eu não ser. E os onívoros também já tão me tratando como vegetariano sem eu ser”. E como na época eu comia um sushi aqui e ali, raramente, eu vi que não ia demandar nenhum esforço muito grande da minha parte pra eu fazer essa mudança, e me sentir mais, como eu diria? localizada dentro da sociedade. É melhor fazer parte de uma minoria do que não fazer parte de nada” (B., 31 anos).

Nesse primeiro ano que eu parei de comer carne foi um pouco mais difícil, porque tinha vestibular, foi um ano bem tumultuado na minha vida pessoal também. Tanto que eu ainda fiquei comendo peixe por uns dois anos, na verdade, é como se eu fosse vegetariana há menos tempo. Mas eu comi peixe só umas três vezes no ano, porque às vezes eu entrava nessa crise um pouco, “será e tal?”. Tinha vontade, todas as vezes que eu senti vontade de comer, comi, foi peixe, porque as outras carnes eu não sentia a menor vontade mesmo. Acho que é por esse mito da carne branca ser mais saudável, peixe ser mais saudável. Também porque era uma coisa assim, de ir com o namorado pra praia e daí não ter tanta opção também, eu achava mais difícil. “Ah, um peixe que foi pescado aqui mesmo e tal”, aí eu “tá, vou abrir uma exceção, vou comer aqui peixe”. Mas não um peixe comprado em supermercado assim, um atum em lata não, uma coisa que tinha haver com o próprio contexto social e emocional também (T. 28 anos, Grupo SVB-Recife).

“Logo quando eu parei abri alguma exceção pra peixe e frutos do mar” (D.V, 33 anos).

“Como eu disse, eu fiz essa coisa “ah, agora eu sou vegetariana”, eu comecei um processo de não colocar no meu prato. E eu fui pra um restaurante com minha mãe, o Manga Rosa, que é um restaurante que eu adoro, que ele tem uma variedade imensa de salada, e tem uma parte de sushi também e tem uma parte no fim que tem feijão, arroz e uns pratos bem diferentes e tem peixe também, peixe cozido, com molho disso e daquilo outro. Aí, nesse dia, eu coloquei uns dois sushis, um com salmão e outro com aquele peixe branquinho e coloquei um pouquinho de um outro peixe. Pronto, foi nesse momento e um outro momento que, sei que tiveram dois momentos que eu consumi peixe a partir do momento que eu botei na minha cabeça, que eu expus pra todo mundo. Na verdade, eu tenho até dificuldade de dizer, “ah, eu sou vegetariana”. Tá tão recente, eu prefiro dizer que eu tô em processo de..., mas, realmente foram só essas duas vezes que eu consumi, e que eu não me culpei não, porque eu acho que a gente tem que respeitar, acho que o mais importante é o processo que eu tô passando e não dizer “agora você comeu”. Então, eu consumi essas duas vezes. Mas foi em menor quantidade, se eu não tivesse pensado eu teria colocado muito mais. Foi diferente” (G., 21 anos).

Vegetarianos e *vegans* relatam que, frequentemente, quando questionados em relação a sua conduta alimentar, são alvo de um tipo de interrogatório que segue um roteiro de exclusão em relação aos alimentos considerados menos nocivos à saúde, ao meio ambiente e/ou a algum tipo consideração moral. E que, por isso, costuma causar maior surpresa a abstenção do consumo de carne em relação às demais. Esse fato se mostra revelador em relação às classificações com base em uma hierarquia moral mais ampla iniciada com animais como bois, vacas, carneiros, intermediada pela galinha e peru e finalizada com peixes e crustáceos. As perguntas iniciais revelam o estranhamento diante do sujeito que não come carne, “*nem de vez em quando?*”, e segue para uma linha de raciocínio que desloca outras espécies de sua origem animal e os situa enquanto carne - objeto inanimado: “*mas, nenhum franguinho?*”,

“nem mesmo um peixinho?”. Longe de constituir uma exceção, a insistência desse roteiro de perguntas faz parte do relato de boa parte dos vegetarianos/veganos. O que sugere ser um dado bastante expressivo em relação a uma posição diferenciada entre os animais usados na alimentação. Esse fato, de tão comum, tomou a forma de uma anedota no meio “veg”. Muitas vezes usados no diminutivo, *“franguinho”* ou *“peixinho”*, ou na expressão *“frutos do mar”*, essas expressões, utilizadas por não vegetarianos para questionar os hábitos de consumo do grupo que se abstém de produtos animais, remetem menor relevância moral desses animais em nosso meio, bem como a invisibilidade de seu sofrimento ou dos seus interesses.

A resposta do ativismo vegetariano/vegano a essa interpretação por parte da sociedade não-vegetariana é a sátira ao desconhecimento ou a violência simbólica praticada ao ignorar-se a natureza animal desses seres. A frase: *“Peixe não dá em árvore”*, que estampa camisetas e panfletos pró-vegetarianismo, mostra a força de um imaginário social contra o qual o movimento se contrapõe.

Também a campanha da Sociedade Vegetariana Brasileira – SVB se refere a essa invisibilidade simbólica dos animais marinhos no que se refere às implicações de seu uso na alimentação, como afirma um dos folders publicados pela organização:

“O mar não dá frutos. E a maré não está para peixe...”

Chamar siris, camarões, ostras, lagostas e outros habitantes dos mares de “frutos do mar” é cruel e sinistro. Ora, fruto se colhe! O que a indústria pesqueira faz é arrancar com brutalidade bilhões de animais do seu ambiente natural. O camarão é o “fruto” mais caro à vida marinha: para cada quilograma que chega ao consumidor final, são mascarados “acidentalmente”, cerca de 20 quilos de outros seres. Algas, crustáceos, corais, polvos, inúmeras espécies de peixes e uma quantidade significativa de tubarões, arraias, tartarugas, focas, pássaros marinhos, golfinhos e baleias morrem ou ficam gravemente feridos pelas hediondas redes de arrastão”.

Há também uma série de dúvidas e certo desconforto diante de alguém que aboliu de sua dieta a carne de animais que é sempre maior à medida que se avança em direção ao fim dessa escala, constituída a partir de um sistema classificatório comum à cultura ocidental. Além disso, observa-se o apoio de um discurso técnico-científico, amplamente difundido, a respeito do grau de nocividade do consumo de carnes vermelhas para a saúde e para a manutenção de uma imagem corporal ideal, associando a menção positiva do consumo de carnes brancas a uma dieta saudável. Especialmente em relação ao peixe, que tem figurado entre as recomendações dietéticas de caráter preventivo para doenças crônico-degenerativas como as patologias coronárias, o câncer e a diabetes. O consumo de substâncias como o ômega 3 e 6, consideradas “protetoras” do coração, por ser rica no chamado “colesterol bom”, tem sido insistentemente estimulado por esse discurso, que classifica espécies como o salmão, o atum e a sardinha entre as de maior teor nutricional, nesse sentido.

Acima de tudo, a constituição de uma empatia em relação aos animais usados na alimentação parece diminuir no decorrer de uma escala de identificação entre animais e humanos, baseada em características como linguagem, comportamentos ligados à reprodução e a sociabilidade entre os membros da mesma espécie, etc. que colaboram para equacionar o grau de proximidade entre humanos e animais e, assim, determinar o grau de consideração moral outorgado a cada espécie. Peixes e invertebrados aquáticos estão em desvantagem por esses critérios. Mais uma vez, a senciência é colocada em cheque, já que existe uma dificuldade

maior em relação à percepção e reconhecimento da dor na ausência de sinais mais expressivos de comunicação. O argumento a favor da incapacidade animal em experimentar o sofrimento da mesma forma que o ser humano, por sua incapacidade de antecipar o martírio futuro ou de lembrar-se do vivido, é utilizado para minimizar o sofrimento como um todo. Da mesma forma, a ausência de sinais expressivos em relação à dor nos animais aquáticos os situa em um patamar ainda mais baixo na escala de consideração moral de relação empática.

No plano estético, o fato de esses animais apresentarem menor quantidade de sangue quando abatidos, sendo, muitas vezes, imperceptível ao consumidor, colabora para desvincular seu consumo do sofrimento e da dor. Morrem sem que seja necessária uma intervenção em seu corpo: asfixiados, mas em silêncio – uma morte inaudível, invisibilizada por sinais menos expressivos para os humanos.

Twigg (1981) se refere a uma longa tradição simbólica que, por diferentes caminhos, atribui ao sangue um caráter tanto sagrado quanto proibido. Remonta as concepções pré-modernas alquímicas, uma medicina humoral que lhe atribuía à função de promover a unidade o corpo e o cosmos. Também se refere às concepções de sangue como sede da alma, elemento que transporta a vida, e que tem no seu derramamento um símbolo de morte. Assim como ligado a ideia de transmissão identitária, organizando relações de parentesco: de uma herança comum e de uma transmissão de caráter, Permeado por ideias de sacralidade, o sangue é detentor de grande poder, e, por isso, um fator de risco e contaminação, justificando os tabus relacionados a ele. Como ocorre em relação ao tabu referente ao consumo de carne com sangue entre os judeus (DOUGLAS, 1977). Já que comer animais envolve a ingestão de sua natureza animal, sendo o sangue, para Douglas, associado à essência viva do animal, por isso torna-se grande fonte de ambivalência. Assim como a carne crua, banhada em sangue, que é rasgada com os dentes, como retratam as imagens de animais carnívoros, monstros e semi-humanos; por outro lado, a carne cortada, tratada, cozida, e consumida com uso de pratos e talheres transforma fatos brutos da natureza em fatos legítimos da cultura. A partir desse processo o homem se coloca para além dos animais, como afirma Lévi-Strauss (1966).

Mesmo quando se tornam apenas carne, os animais usados para consumo estão carregados de simbolismos associados a noções de pureza e poluição: substancial, estética e moral. Para Sahlins (2003) a noção de pureza do alimento está ligada a seu afastamento da ideia de “carnalidade”. Ou seja, quanto mais fortes as características que lembrem sua origem orgânica, mas distantes um alimento está dessa classificação. A cor figura como uma das características mais importantes nessa classificação, além da textura e quantidade de sangue e outros fluídos presentes no alimento carne. Reproduzo abaixo trecho de uma conversa gravada com duas entrevistadas em que se debate a tolerância das pessoas em relação à morte de peixes e crustáceos. C.(23 anos) e J. (21 anos) falam o que algumas pessoas costumam argumentar a esse respeito:

C: [as pessoas dizem]’ah! eu queria tentar, mas e peixe, mas o peixinho pode, não sei o que, peixe morre rápido’. Como assim? Uma amiga me falou, ‘mas o peixe sofre muito quando vai morrer’ Não ele fica se debatendo porque o ar dele tá faltando, não é de felicidade porque tá fora da água não. O peixe fora da água se debatendo não choca as pessoas, não sei se é porque você é acostumado a ver em desenhos animados ele se debatendo...

J: porque não vê sangue...

C: é talvez isso, porque não tenha sangue, por que não é uma coisa tão pesada assim, mas não choça as pessoas. Mas se você parar pra pensar que ele tá perdendo o ar, vai parando porque tá faltando e tal, talvez.

P: eu acho interessante, porque de fato, existe uma maior tolerância com a morte do peixe...

C: geralmente isso é com os frutos do mar, o camarão e tal. Acho que, talvez, quanto menor o bicho, menos importância tenha assim. Mas o peixe é muito interessante essa relação do público com peixe, porque sempre se pergunta, “mas e o peixe, pode?”. Poder, pode, mas não quero, né”

A partir desse mesmo critério, e mais abaixo da escala de consideração moral dos animais não-humanos, estão os crustáceos e moluscos. O reconhecimento da vida animal e do sofrimento vivido por esse conjunto de espécies é ainda mais difícil, principalmente pelo fato deles apresentarem ainda menos características que se assemelhem aos critérios de consideração de uma vida, e, assim, dos critérios que definem a consideração moral que lhe é dispensada. Algumas espécies podem até ser deslocadas para a categoria vegetal, dada suas limitações relativas aos sinais de “vida” em parâmetros humanos. Assemelham-se aos peixes no tocante à ausência de uma linguagem acústica identificável aos humanos, possuem poucas características societárias, e, em alguns casos, ausência de movimentos corporais mais perceptíveis e um deslocamento limitado ou nulo, no caso das ostras. No Brasil, e especialmente nas cidades litorâneas do Nordeste, a escolha do animal ainda vivo pelo cliente é praticada em restaurantes e bares, principalmente quando se trata do caranguejo, da lagosta e do guaiamum. Na maioria das vezes, colocados em tanques e expostos ao público, esses animais são escolhidos de acordo com o tamanho, que se converte em quantidade de carne disponível aos comensais. Esses precisam usar um arsenal de instrumentos para quebrar a casca e retirar do seu interior as partes comestíveis. Assim como para outras espécies, tais como: camarão, polvo, lula, mariscos, etc., vivos ou mortos, a visibilidade de seus corpos, as vezes, íntegros, expressa como é dispensável a ocultação ou qualquer tipo de disfarce de sua natureza orgânica. A visão deste corpo inteiro, e, como dito, às vezes do animal vivo, não parece constituir um problema à sensibilidade dos consumidores.

Como referido anteriormente, a sensibilidade urbana moderna buscou eliminar a presença da ideia de um animal morto, do corpo, de um cadáver exposto à mesa. No caso dos crustáceos e moluscos, é possível sugerir que a estrutura física do animal não execute a transição simbólica para a condição de cadáver, porque isto implicaria a noção de morte, de fim da vida, que está ofuscada pela objetificação conceitual desses seres. A coisificação desses animais também se expressa em objetos fabricados, seja na decoração e confecção de acessórios, com partes de suas carapaças, cujo atrativo está no fato de remeterem ao ambiente marinho, à vida marinha e à beleza natural, encontrando-se em posição completamente desvinculada da ideia de morte. O uso das carapaças e de outros resíduos de crustáceos na indústria tem se estendido cada vez mais. Com um aproveitamento diversificado que vai da construção aos cosméticos.

Classificações relativas ao tamanho e a complexidade nervosa dos animais podem também exercer influência sobre a consideração de seus interesses e de sua vida. É o caso dos crustáceos, em geral, pequenos e conhecidos por sua classificação enquanto animais pertencentes à categoria dos invertebrados. É nesse sentido que segue a crítica de Naconecy (2007) às bases filosóficas dos Direitos dos Animais, mostrando como esse modelo ético se

torna paradoxal “ao não abranger animais como insetos, crustáceos e moluscos, a Ética Animal parece validar o especismo” (2007:127).

Sahlins vai além de uma classificação baseada em características sensoriais em sua análise do sistema alimentar americano, e, de forma semelhante à Leach (1983), considera a distância social entre humano e animal o ponto crucial para determinação do tabu alimentar, para ele, “a razão principal postulada no sistema americano da carne é a relação das espécies com a sociedade humana” (SAHLINS, 2003: 173). Nesse sentido, a oposição entre “carnes vermelhas” e “carnes brancas” estaria baseada no grau de proximidade entre animais como boi, porco, cordeiro em relação à espécie humana; e peixe e galinha considerados mais distante de nossa espécie. Sahlins (2003) utiliza aqui a metáfora do canibalismo para explicar a classificação das espécies comestíveis e espécies tabus, relacionando a “comestibilidade com a aproximação com a humanidade”. Ou seja, espécies que se relacionam com algum tipo de característica humana seriam menos indicadas ao consumo, pois entraria em choque com a proibição ao canibalismo. Entre os argumentos comumente utilizados na defesa da abstinência de carne animal, no vegetarianismo/veganismo, encontramos uma aproximação com a metáfora do canibalismo de Sahlins, a partir da preocupação com o tratamento dado aos animais, utilizando-se de uma revisão quanto ao estatuto moral desses seres, comparando-os aos seres humanos. Os exercício comparativo realizado pela crítica vegetariana/vegana, que procura elencar diferentes características partilhadas entre as espécies animais humanas e não-humanas, caminha nesse sentido, ao tornar o ato de comer carne de animais, ainda que em termos retóricos, um ato de canibalismo.

De modo semelhante, os grupos vegetarianos/veganos procuram gerar através do tabu ocidental relativo ao consumo de carne de cachorro associações com o consumo de animais tradicionalmente usados na alimentação (bois, aves, peixes, etc.). Por isso, frequentemente, imagens de sociedades e culturas onde o cachorro é consumido como alimento são utilizadas no sentido de alinhar este consumo ao praticado todos os dias em nossa sociedade e cultura. Esses deslocamentos acionados pelo ativismo vegetariano/vegano teria como levar o consumo de animais tradicionalmente despersonalizados (bois, vacas, peixe, galinha, etc.) a se constituir em tabu, tanto quanto o consumo de animais de estimação: como o cachorro, remetendo a “imagem” do canibalismo atribuído a essa prática.

Todavia, se no âmbito urbano estamos lidando com um tipo de “distinção radical entre a vida do animal e o consumo de sua carne; por outro, existe um engajamento do camponês com o animal enquanto ele está vivo e é este mesmo animal que vai ser comido: o boi é subjetivado e sacrificado” (LACERDA, 2003:13). Essas “distinções categóricas de comestibilidade” (SAHLINS, 2003) são significativas para entendermos as relações estabelecidas entre animais humanos e não-humanos em diferentes contextos.

Entendemos que, por mais comum que sejam os termos que sustentam essas relações, também apontam para diferentes orientações. Sendo assim, as análises sobre sistemas classificatórios se efetivadas apenas a partir de um instrumental teórico e analítico baseado em noções dicotômicas a respeito dos objetos aqui tratados pode não dar conta da complexidade etnográfica em que se manifestam diferentes formas de apreciação e classificação. O lugar relegado à ambiguidade em diferentes esquemas classificatórios deve ser

repensado para a devida compreensão da diversidade de significados acionados a partir das práticas alimentares nas sociedades complexas. Se seguirmos o argumento de que o fato de reservarmos um *status* inferior aos animais é o que possibilita a manutenção de um hábito alimentar fundado no sofrimento e morte de animais, ou seja, seres moralmente degradados; como poderemos pensar situações nas quais os animais, principalmente em contextos rurais, em vida recebem tratamento respeitoso, recebem nome e estabelecem vínculos afetivos com as pessoas, e mesmo assim são mortos em um determinado momento para fins de consumo? Em que momento eles deixam de ser vistos como amigos, companheiros de trabalho, como sujeito, para servirem de comida àqueles com quem conviviam? Ou, como essas duas visões sobre o mesmo ser podem coexistir? Aqui a dúvida é se há um processo de mudança em relação ao olhar lançado sobre esses “animais de fazenda”, que de sujeitos passam a um processo de objetificação que possibilita o seu consumo; ou se estamos falando de um processo que se desenrola independente da percepção ou *status* de sujeito ou objeto que seja dispensado ao animal a ser consumido. Nesse caso, o caráter de sujeito não implicaria a inviabilidade de seu uso na alimentação. Isso significa que a consideração moral de animais como os cães e gatos não estaria necessariamente relacionada ao seu *status* de sujeito, mas de um sujeito diferenciado.

As práticas de consumo vegetarianas e veganas surgem como mediadoras da relação estabelecida entre natureza e cultura, partindo de uma perspectiva ampliada quanto à expressão de uma moralidade antiespecista, que procura situar animais humanos e não-humanos em um mesmo plano de consideração moral. Contudo, o movimento ao procurar realizar uma virada conceitual no que se refere ao *status* ontológico dos animais não-humanos na sociedade ocidental, expõe limites e paradoxos que permeiam as bases simbólicas e morais do vegetarianismo, reproduzindo, em algum sentido, hierarquias conceituais no que tange a consideração moral das diferentes espécies e a continuidade da lógica que sustenta um mundo dividido entre natureza e cultura, mesmo que seus contornos ou margens possam ser alargados.

Referências

ADAMS, Carol J. *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. New York: Continuum 50th Anniversary (cd), 2004, p. 14. 9, 1990.

ANTUNES, Guilherme. *Sobre pets e “párias”: pensando natureza e sociedade através de ontologias caninas*. In: *Memórias das Jornadas de Antropologia da Unicamp*. 2011. Disponível em: <<http://antropologias.descentro.org/seminarioppgas/>>

BENTHAM, J., A Utilitarian View. In: *Animal Rights and Human Obligations* (T. Regan & P. Singer, eds.), pp. 25-26, New Jersey: Prentice Hall, 1989.

BEARDSWORTH, A & KEIL, T. *Sociology of Menu: An Invitation to the Study of Food and Society*. London and New York: Routledge, 1997

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto & CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. *Ensaios antropológicos sobre moral e ética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996

DESCOLA, P & PÁLSSON, G. *Nature and Culture: Anthropological Perspective*. London and New York: Routledge, 1996.

DIAS, Juliana Vergueiro Gomes. *O rigor da morte: a construção simbólica do “animal de açougue” na produção industrial brasileira*. Campinas, SP : [s. n.], 2009.

DOUGLAS, Mary. *Pureza y Peligro: um análisis de los conceptos de contaminación y tabu*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.

DURKHEIM, Émile. Determinação do fato moral. In: DURKHEIM, Émile. *Sociologia e Filosofia*. Rio de Janeiro e São Paulo: Forense, 1970 [1906].

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

FELIPE, Sônia. *Agência e Paciência Moral: razão e vulnerabilidade na constituição da comunidade moral*. Florianópolis: Ethic@, v. 6, n. 4 p. 69-82 Ago 2007.

FRACIONE, Gary. *Animals As Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. Columbia University Press, 2008.

GOODPASTER, Kenneth E. On being morally considerable. In: ZIMMERMANN, Michael et alii (Eds.). *Environmental Philosophy: from animal rights to radical ecology*. Upper Saddle River NJ: Prentice Hall, 1998.

INGOLD, Tim. Humanidade e animalidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28, junho de 1995

_____. *The Perception of the Environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London/New York: Routledge, 2007.

LACERDA, Eugênio Pascele. *Bom para brincar, bom para comer: a polêmica da Farra do Boi no Brasil*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2003

LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LEACH, E. *Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insulto verbal*. In: R. Da Matta (Org.). *Edmund Leach*. p. 170-98. São Paulo: Ática, 1983.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Le triangle culinaire*. In: *L'Arc*, 26: 19-29, 1965

NACONECY, Carlos. *Bem-estar animal ou libertação animal? uma análise crítica da argumentação antibem-estarista de Gary Francione*. GORDDILHO et al, (orgs). *Revista Brasileira de Direito Animal*, (4) vol. 5, jan-dez 2009.

_____. *Ética animal... Ou uma .ética para vertebrados.?:Um animalista também pratica especismo?* GORDDILHO et al, (orgs). *Revista Brasileira de Direito Animal* vol2, n. 2, jan-dez 2007

REGAN, Tom. *Animal rights, human wrongs: an introduction to moral philosophy* Rowman&Littlefield, 2003.

_____. *The case for animal rights* (2004) University of California Press, 2004

_____. *Jaulas vazias: encarando o desafio dos direitos dos animais*. Porto Alegre: Lugano, 2006

RYDER, Richard. *Os animais e os direitos humanos*. GORDDILHO et al, (orgs). *Revista Brasileira de Direito Animal*. Ano 3, vol 4, jan-dez 2008.

SAHLINS, Marshall. *O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em vias de extinção*. Parte I. *Mana*, v.3, n.1, pp. 41 a 73, 1997.

_____. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

SALT, Henry. *Animal Rights: Considered in Relation to Social Progress*[1892]. Pennsylvania: ClarksSummit, Society for Animal Rights, 1982.

SIBILIA, Paula. *O pavor da carne: riscos da pureza e do sacrifício no corpo-imagem contemporâneo*. RevistaUniverciência: 1, No 25, 2004

SINGER, Peter. *Animal Liberation. Towards an end to man's inhumanity to animals*. Granada Publishing. Firstpublication in 1975.

_____. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

TAYLOR, Paul W. Are humans superior to animals and plants? In: *Environmental Ethics*. University of North Texas, Summer 1984, v. 6, n. 2.

THOMAS, Keith. *O Homem e o Mundo Natural*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

TWIGG, J. *Vegetarianism and the meaning of meat*. In: MURCOTTA ed. *Sociology of food and eating. Essays of the sociological significance of food*. Aldershot, Gower, 1983.

*

Abstract: This paper discuss some of the topics discussed in the doctoral thesis in anthropology held in March 2013, which sought to address the moral and symbolic content that engages the discourses and practices of group's vegetarians and vegans. The subjects who joined the field survey, conducted from September 2010 to August 2012, are part of activist groups pro-vegetarianism / veganism in Recife. Moreover, the pamphleteer content used by groups to present information and discussions on social networking sites, blogs and activism vegetarian / vegan were part of the research. Also the animalistic theories that underpin the discourse of the movement to defend the rights of the animals were taken as empirical material. **Keywords:** moral food, vegetarian, vegan, food symbolism

Reconhecimento, insulto moral e dádiva: trajetórias de rapazes moradores de uma comunidade pobre do Recife

Márcia Reis Longhi

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo estabelecer um diálogo entre o conceito de reconhecimento e os estudos sobre juventude pobre em nosso país. Tendo como pano de fundo uma etnografia realizada em uma comunidade pobre do Recife o texto tece uma reflexão sobre a estima social, construída através de relações e valores construídos coletivamente e a percepção de insulto moral, quando se sentem alijados do coletivo que define as regras de decidem os critérios de reconhecimento social. Outra questão que será refletida será o exercício da dádiva, como um contra ponto ao insulto moral. **Palavras chaves:** reconhecimento, juventude, insulto moral e dádiva

O presente trabalho tem por objetivo estabelecer um diálogo entre os estudos sobre juventude e o conceito de reconhecimento, conforme vem sendo apresentado por estudiosos da teoria crítica e também entre aqueles que se propõem pensar as questões de identidade nas diferentes perspectivas multiculturalistas. Partindo do material empírico resultante de pesquisa etnográfica realizada na favela do Bode⁷², Recife e de narrativas de rapazes sobre sua percepção de ser ou não ser reconhecido⁷³, o desafio aqui proposto é pensar não em políticas de reconhecimento (conforme preconiza Taylor) nem em lutas por reconhecimento (nas palavras de Honneth), mas no que chamei de **busca pelo reconhecimento**. Sendo assim, parto não da luta de um grupo politicamente organizado pelo reconhecimento de sua especificidade identitária (no caso poderíamos pensar no movimento negro ou no movimento feminista), mas de jovens (indivíduos) que por serem identificados como pertencentes a determinado grupo social (moradores de favela), são ‘alvo’ do que Luis Roberto Cardoso de Oliveira (2002) chamou de insulto moral – a percepção do não reconhecimento social. Acredito que focar o olhar nas relações vividas nos espaços de sociabilidade local possibilita darmos concretude a estes grupos que muitas vezes são vistos abstratamente como classes desprovidas não apenas de bens materiais, mas também de moral. Esta aproximação e o relato de trajetórias nos permitiu pensar nos diferentes momentos da construção do reconhecimento já preconizada por Hegel e posteriormente reelaborada por Axel Honneth (2003): o primeiro vivenciado nas relações familiares, relacionado a autoconfiança; o segundo nas relações com o Estado e o terceiro nas relações sociais comunitárias onde nos percebemos dignos de estima social (Honneth, 2003). O pano de fundo desta discussão será a pesquisa de campo realizada para

⁷² “Bode” é o nome da comunidade onde foi realizado o trabalho de campo. O Bode fica no Pina, bairro situado na zona sul do Recife.

⁷³ Refiro-me aqui aos sentidos nativos; na tese estabeleci uma relação entre o termo consideração e o termo reconhecimento, pois me pareceu uma analogia pertinente, já que internamente os rapazes ‘consideravam’ ou eram ‘considerados’ a partir dos critérios locais de aceitação.

minha tese de doutorado defendida em 2008, na UFPE⁷⁴. De lá para cá, venho buscando um maior aprofundamento na discussão teórica, mas este é um trabalho ainda em construção.

Os estudos sobre juventude em nosso país ganharam um reforço significativo nas últimas décadas. Este incremento na produção acadêmica acontece concomitantemente a uma ampla mobilização em torno desta geração, orquestrada tanto pelo poder público como pela sociedade civil organizada. Comissões governamentais, fóruns de debate, pesquisas financiadas por agências internacionais entre outras ações, serviram de base para a elaboração de projeto governamental de definição de uma política nacional para a juventude. (Longhi, 2008)

Estes múltiplos esforços têm motivações bastante concretas. Os jovens, em nosso país (e não apenas aqui), aparecem nas estatísticas oficiais como o grupo etário mais penalizado pelo desemprego, pela criminalidade, pela gravidez indesejada além de aparecerem também como o agente e a vítima principal nas mortes por causas externas – no caso homicídios e acidentes de trânsito. Este contexto favorece a associação, explícita ou implícita, entre a juventude e ‘problemas sociais’ contemporâneos. Favorece também que muitos pesquisadores da área foquem seus estudos em temáticas relacionadas à ‘problemas’. O trabalho “*Estado da Arte sobre juventude na pós-graduação brasileira: educação, ciências sociais e serviço social (1999-2006)*” (2009) coordenado pela professora Marília Sposito reforça minha afirmação quando revela, através da pesquisa realizada, que as temáticas mais encontradas nos estudos sobre juventude na academia foram aqueles que relacionavam ‘juventude e escola’ e/ou ‘juventude e exclusão social’.

Pensando nestes dois eixos, o debate atual sobre o tema do reconhecimento e os estudos sobre juventude na contemporaneidade, proponho-me neste trabalho, tendo como referência um estudo etnográfico, refletir sobre um determinado segmento juvenil, jovens pobres e homens, moradores de uma comunidade pobre do Recife, tendo como aporte teórico a teoria do reconhecimento.

O diálogo entre estas duas áreas temáticas me parece academicamente relevante, por alguns motivos. Primeiro, não existem muitos trabalhos que façam esta aproximação; neste sentido a discussão acadêmica sobre juventude pode ampliar seu campo de visibilidade e enriquecer-se teoricamente e a discussão sobre reconhecimento pode ampliar e refinar seu campo empírico, dispondo de novas ferramentas para aprofundar sua discussão conceitual. Além disso, na hora que pensamos não apenas nas relações intergrupos sociais, mas também nas relações comunitárias ganhamos em complexidade e podemos dialogar com os três momentos da conquista de reconhecimento preconizada por Honneth (2003), inspirado, por sua vez, em Hegel. Através das narrativas de trajetórias de jovens de baixa renda pudemos perceber não só a importância do núcleo familiar para os rumos que estas trajetórias tomam, como também que a estima social, conquistada através das relações comunitárias, é um elemento fundamental para se perceberem dignos de *consideração*⁷⁵, fato que será determinante na forma como os mesmos irão “receber” e “reagir” ao não reconhecimento no espaço social

⁷⁴ A tese foi defendida em abril de 2008 e em setembro de 2009 foi publicada pela editora da UFPE (LONGHI, 2009); neste *paper* me proponho aprofundar a discussão pertinente ao que chamo de negociação do reconhecimento.

⁷⁵ Consideração, aqui, está sendo utilizada como termo nativo.

para além dos limites da comunidade que fazem parte. Esta dinâmica resultante do jogo entre ser de dentro e ao mesmo tempo estar fora se mostrou um recurso analítico valioso e que tentarei reproduzir no presente texto.

Ao longo do texto serão apontados três momentos que identifico como fundamentais na discussão proposta: a percepção do não reconhecimento na sociedade mais ampla; a negociação da consideração em seu espaço de origem e o momento que chamei de dádiva, onde faço uma leitura a partir da teoria da dádiva de Mauss (2001) e da interpretação feita por Cardoso de Oliveira (2004) quando discute o conceito de insulto moral. A percepção de estar sendo objeto de insulto moral é também a percepção de não estar inserido na lógica da reciprocidade, onde todos os atores são vistos como moralmente dignos de participarem do movimento permanente de dar, receber e retribuir. Esta análise ganhou maior relevância quando, ainda através das narrativas, pude perceber um movimento interno de retribuição, onde os jovens realizavam ou se propunham a realizar ações com o propósito de devolver à comunidade de origem um bem que dali recebeu. Esta dinâmica, que se revelou sem ter sido procurada, mostrou-se mais um dado significativo que reforça a importância de tentarmos aprofundar o diálogo entre os estudos de juventude e o conceito de reconhecimento.

Retomando alguns pontos... contextualizando a discussão

A combinação de alguns fatores faz com que a juventude seja vista como um problema social e mobilize o poder público, a sociedade civil organizada, a academia e as grandes agências financiadoras de pesquisa. Conforme encontramos no Projeto Juventude⁷⁶, o aumento populacional de jovens entre 15 e 24 anos, o desemprego - especialmente preocupante nesta geração - a violência e o crescimento do número de jovens grávidas, nesta faixa etária, justificavam preocupações e ações dirigidas a este segmento social.⁷⁷

Esta concentração de interesses é legítima e certamente tem trazido avanços, especialmente no que se refere a informações sobre as condições de vida dos jovens brasileiros e à percepção de que se trata não só de um grupo protagonista de problemas sociais, mas também sujeito de direitos.

No que diz respeito às políticas públicas para juventude, o século XXI tem sido marcado por uma ampla e consistente mobilização. Em medida provisória de 1º de fevereiro de 2005, o Presidente da República criou o Conselho e a Secretaria Nacional de Juventude, com a responsabilidade de integrar programas e ações do governo Federal e ser a referência da população jovem no governo. O Pro Jovem – Programa Nacional de Inclusão de Jovens: educação, qualificação e ação comunitária – também foi criado neste mesmo ato.

As ações e programas implementados significam conquistas efetivas, mas deixam claro que o público-alvo são jovens integrantes dos segmentos socioeconômicos menos favorecidos. Este fato vai ao encontro das necessidades concretas da população e têm um caráter político e

⁷⁶ Este projeto teve como promotor o Instituto Cidadania e foi publicado em 2004.

⁷⁷ Para quem tiver interesse estes dados são amplamente discutidos em algumas pesquisas nacionais, entre elas Castro, et alii, 2001; Castro, Abramovay, 2006;

compensatório, mas, muitas vezes, termina por reforçar a ideia de carência que permeia este grupo social⁷⁸.

Sposito e Corrochano (2005), Madeira (2004), Leão (2004) entre outros mostraram através de análises aprofundadas e qualitativas de diferentes ações governamentais que os critérios básicos que justificam os programas ou projetos tendem a serem essencialmente os mesmos: abrigar jovens que estejam fora da escola ou/e em situação de vulnerabilidade e risco pessoal e social; alguns programas são dirigidos para egressos ou sob medida sócio-educativa ou ainda para os que participam de programas de atendimento à exploração sexual; a grande maioria das ações privilegia os que não estão inseridos no mercado de trabalho formal. Apesar da relevância de todos os critérios que norteiam a elaboração dos projetos e programas em questão, algumas análises críticas realizadas sobre os mesmos são plenamente pertinentes e ilustrativas para a discussão que está sendo levada no presente trabalho.

Os autores citados problematizam alguns fatos muitas vezes naturalizados nas discussões. Por exemplo, o perfil 'escolhido' para ser beneficiário das ações reforça a representação social: "*fonte e vítima de problema social*" (Sposito, 2005: 149); Por trás desta delimitação do público assistido está, muitas vezes, a convicção de que é necessário tirar estes jovens de seu espaço de origem, ou para não serem "contaminados" ou para não "contaminarem" os demais. Ou seja, seu meio, sua história, seus valores, são, a priori, independente de uma análise mais aprofundada e contextualizada, negativos. Por outro lado, a grande maioria dos projetos governamentais e não-governamentais afirma, em suas propostas, ter por objetivo preparar o jovem para o mercado de trabalho e também "despertá-lo" para seu papel de cidadão. No entanto, a concepção de cidadania utilizada é, no mínimo, ambígua. Os trabalhos nos levam a pensar que se trata mais de *ensinar* do que *praticar* a cidadania, provocando um esvaziamento da ideia de direitos e permanecendo submerso o conteúdo da cidadania como direito e como prática (cf. Loncle-Mouriceau, 2001). Pouco se fala de ações que promovam a busca por igualdade de oportunidades e acesso a benefícios como saúde, cultura, lazer e também, educação. Subjacente ao termo cidadania pode-se perceber que existe, em muitos casos, a ideia de educar esses jovens para "conter" seu potencial para a marginalidade.

Os programas frequentemente têm objetivos comuns: incentivo à qualificação para o trabalho, maior participação/integração na comunidade, melhoria das relações sociais e familiares, estímulo para retomar ou concluir os estudos. No entanto, avaliações realizadas pelos próprios programas apontam fragilidades como: resultados insatisfatórios no que diz respeito à qualificação para o mundo do trabalho, para a continuidade e posterior inserção neste mercado e pouca efetividade na elevação da escolaridade. Enfim, apesar dos esforços e dos investimentos, os objetivos não estão sendo atingidos na medida do esperado.

Estudos qualitativos (Camacho, 2004) mostram que a relação entre jovens e educadores também é carregada de tensão e de "preconceitos". Dados semelhantes foram encontrados por Leão (2004). O autor enfatiza o predomínio daquilo que nomeia como "pedagogia da precariedade". Um estudo detalhado que incluiu observação participante e escuta dos

⁷⁸ No livro *A Família como Espelho*, Sarti (2003) faz uma discussão sobre a ideia de 'carência' que permeia os grupos populares.

diversos segmentos envolvidos, ou seja, os jovens, educadores e coordenadores do programa, conclui que:

“Os cursos oferecidos eram tomados pelos educadores como dádivas para uma juventude empobrecida, vivendo em situação de risco social. Salas pouco adequadas, falta de material, ausências frequentes dos educadores, excesso de aulas de formação geral em detrimento das de qualificação profissional – o que era tomado pelos jovens como “enrolação” –, entre outros aspectos, eram evidências de situações marcadas pela precariedade, revelando uma determinada lógica, segundo o autor, de que para “pobre qualquer coisa parece bastar”. (Sposito e Corrochano, 2005: 154)

A bolsa oferecida aos jovens é também alvo de reflexão. Sem outros estímulos, a permanência fica condicionada ao recebimento da bolsa, atitude criticada pelos educadores. (Leão, 2004) Por outro lado, estudos realizados (CEDEC, 2003) mostraram que o maior interesse dos jovens estava na preparação para o mercado de trabalho.

Estes dados são importantíssimos considerando a discussão sobre redistribuição e reconhecimento. As pesquisas identificam ações redistributivas através de bolsas compensatórias e possibilidade de inserção no mercado de trabalho. No entanto, as avaliações mostram que além de muitas vezes os objetivos não serem atingidos, problemas de outra ordem afloram. A relação entre proponentes e receptores da ação apresenta pontos de tensão que parecem indicar olhares diferenciados sobre o significado de uma mesma realidade. Os educadores veem o que estão oferecendo como um ‘presente’. Os participantes, por sua vez, parecem insatisfeitos com o tratamento que recebem, além de avaliarem a capacitação insuficiente para torná-los competitivos no mercado de trabalho. Parece existir um descompasso entre as expectativas do público-alvo e os agentes das ações, descompasso este que, no meu modo de ver, passa por questões de reconhecimento. Os alunos não são percebidos como pares ou pelo menos como pares em potencial. Apesar dos benefícios, as diferenças são mantidas e às vezes reforçadas. Estas questões, no entanto, não são vistas como relevantes e fundamentais, pois predomina o discurso da superação da exclusão e da marginalidade.

Pesquisadores nacionais e internacionais têm defendido a necessidade de desnaturalizar a relação entre juventude e violência, ainda que estejam falando exatamente de contextos que visibilizam a violência através deste segmento social (Feixa; Ferrándiz, 2005; Benjamin, 1999; Schmidt; Schöder, 2001). Nestes casos, busca-se um processo de historização que localize os recursos violentos no conjunto da sociedade. Para Feixa e Ferrándiz, trata-se de uma questão política e cultural:

Em definitiva, desnaturalizar la violencia juvenil supone (re)politizar (resituar em las luchas por el poder) la violencia ejercida y padecida por los jóvenes y (a)culturar (resituar em las luchas por el significado) los códigos compartidos que la inspiran.” (Feixa & Ferrándiz, 2005: 211)

Mobilizada por reflexões teóricas e por experiências de campo, resolvi pesquisar o cotidiano de jovens de comunidades pobres, sem partir das discussões normalmente tecidas quando o foco é jovens, pobres, homens e normalmente negros: violência, transgressão, marginalidade. Conforme já coloquei acima meu pano de fundo foram os elementos que atribuem reconhecimento no âmbito da comunidade. Primeiramente busquei jovens que eram bem vistos pela comunidade por estarem construindo trajetórias vistas como promissoras. Em seguida, busquei alguns desses jovens para ouvir dos mesmos a narrativa de suas trajetórias.

Não será possível, neste trabalho, retomar toda a discussão tecida no corpo da tese citada. Sendo assim, apenas darei luz a alguns aspectos que vão ao encontro deste descompasso assinalado acima. Refletirei sobre o entrelaçamento entre o cotidiano de jovens moradores de favelas e as discussões contemporâneas a respeito do reconhecimento ou, no caso, do não reconhecimento social.

“Quem você pensa que é?”⁷⁹

Nas tramas do reconhecimento: discussão teórica contextualizada

A grande maioria das conversas que tive em campo com jovens moradores do Bode foi permeada pela contradição entre ser de dentro e por isso ser **desconsiderado** e ser de dentro e, por isso ser **considerado**. Explico. Nas relações sociais construídas internamente eles se percebem considerados justamente por serem da comunidade e pertencerem a famílias respeitadas localmente.⁸⁰ Fora da comunidade, o fato de morarem no Bode, somados a outros *sinais* ‘explica’ o não reconhecimento.

Os jovens também falavam de outros rapazes moradores da comunidade, que morreram ou que estão presos e que já brincaram com eles, já estudaram com eles, já se divertiram com eles, enfim, fazem ou fizeram parte de seu mundo. Não falam com revolta nem com medo e, sim, com certa solidariedade de quem está ou esteve muito perto e consegue entender o lado do outro, mesmo que não seja o seu (pelo menos no discurso). Fica claro que eles se percebem diferenciados e o que ampara esta percepção são as histórias familiares ou a escolha das companhias. Às vezes a distinção está na escolha de espaços de sociabilidade, mesmo que o que os ligue, ironicamente, seja justamente o espaço: todos moram no Bode. Internamente, no entanto, existem critérios de diferenciação de acordo com a localização geográfica. O *Esse* e o *Combinado* são reconhecidamente espaços perigosos e sem valor social. Por outro lado, falar que pode transitar por ambos os espaços significa ser portador de grande consideração, pois até entre os ‘perigosos’ eles são respeitados.

Eles também criam seus próprios critérios para avaliar se alguém é digno ou não de consideração. Em uma conversa informal com dois jovens eles me contavam que haviam construído uma academia no terreno da casa de um deles. O espaço ficou tão *manero* que todo mundo queria frequentar. Mas, em suas palavras, só podia frequentar aqueles que eles consideram:

“Gente da favela. Agora, assim, tem aquelas pessoas que a gente **considera mais**, entendeu? Por exemplo: chega você assim, quer malhar, entendeu, tudo bem, mas aquela gente que nunca falou com a gente, a gente não quer lá, a gente não sabe o que é que vem atrás daquela pessoa, o que ela está trazendo.” (diário de campo)

Eles têm seus códigos de classificação que são construídos coletivamente a partir dos critérios de valor reconhecidos socialmente e estes critérios estão sendo permanentemente acionados nas tomadas de decisão. A partir da posição ocupada no espaço social, o poder de barganha é

⁷⁹ Esta pergunta foi usada no sentido provocativo por Luis Eduardo Soares (2004) no texto: *Juventude e violência no Brasil contemporâneo*. Aproprio-me dela, neste momento, por percebê-la como o negativo de “*Você sabe com quem está falando?*”, de Roberto DaMatta e adequar-se perfeitamente a minha discussão.

⁸⁰ Naturalmente existem aqueles que não se sentem considerados, mas os motivos da não consideração não são os mesmos do não reconhecimento no contexto macro. De qualquer forma, não foi o grupo ‘não considerado’ que foi alvo de minha pesquisa.

maior ou menor. Porque é necessário saber “*o que vem atrás da pessoa*”. Os valores são construídos intersubjetiva e dinamicamente.

No entanto, quando a negociação é com os que estão além da fronteira do Bode, foi possível observar que, em determinadas situações, eles se percebem fora do padrão pré-estabelecido como critério de valor. Eles se sentem alijados do “consenso social” que decide quais os critérios para ser ou não ser digno de valor e respeito quando estão fora dos limites da comunidade.

O policial e o segurança encarnam o papel de guardião oficial que garante a delimitação de lados; e os critérios ficam explícitos: ser pobre, negro e homem (ser jovem não aparece no discurso, mas fica subentendido, na medida em que a força e a virilidade estão embutidas no fator de classificação e são qualidades, em geral, atreladas às gerações mais jovens) é mais do que suficiente para ser olhado com desconfiança e justificar *certas ações* (ou seriam certas violências?).

Os jovens percebem que são tratados diferentemente, mesmo quando estão realizando a mesma atividade que outras pessoas realizam livremente. Estar de chinelo, ser negro e estar lendo gibi – algo que não é associado aos jovens de comunidade pobre - tudo junto preenchem as condições necessárias para ser olhado com desconfiança. Este é um claro exemplo de não ser incluído na comunidade em que merece igual consideração e, como diz Luiz Roberto Cardoso de Oliveira, é caracterizado como um insulto moral, pela performance, mesmo que nada tenha sido verbalizado.

Eles são olhados com desconfiança, por estar no espaço público, o calçadão (que é, diga-se de passagem, praticamente o quintal de suas casas), e são tratados com desconsideração quando abordados pela polícia. Fica claro através dos relatos que eles identificam mais dois fatores de diferenciação: o espaço de moradia e a origem familiar. Serem moradores da favela e não terem um nome como garantia, faz toda a diferença. Dentro da comunidade, estes fatores também fazem diferença, mas lá eles integram o grupo que define as regras de classificação, na medida em que são, reconhecidamente, integrantes daquele grupo.

Algumas expressões utilizadas merecem destaque: *a gente sofre humilhação diante da família, dos amigos da gente; causa certa revolta; fico com vergonha de ir para os cantos; esta coisa eu não admito, ou é respeitado ou não é*. Apesar de serem queixas carregadas de sentido e sentimento, elas não têm a força de um argumento legal; é uma ofensa moral, que tem sentido social, mas esvaziada de valor na justiça oficial.

Podemos perceber através dos relatos que estes rapazes não se sentem reconhecidos e considerados pela sociedade que se encontra além dos muros da favela. Eles veem claramente que os fatores de classificação são aqueles em que dificilmente eles vão poder se enquadrar, ou por ausência de capital econômico e social ou por características que estão incorporadas a eles, seja através da cor da pele, seja através de gestos, formas de falar e de vestir, comportamentos que foram adquiridos ao longo de sua socialização e fazem parte de seu *habitus* (Bourdieu, 2007)

Também fica claro que o reconhecimento que eles buscam não é alcançado através dos direitos legais. As “sutilezas” de tratamento e de desconfiança dificilmente podem ser transformadas em queixas objetivas, visibilizadas socialmente como violação dos direitos humanos.

Escutei outras histórias de jovens que se sentiram discriminados por serem homens, negros e pobres. Alguns reagiram. Marcelo tem 30 anos, é negro, alto e também mora no Bode. Na conversa que tivemos narrou uma situação que viveu recentemente. Foi ao supermercado e, após alguns minutos, percebeu que estava sendo seguido pelo segurança da loja. Já foi segurança e sabe como eles agem. Resolveu dar-lhe uma “canseira”. Ficou rodando pelos corredores durante um bom tempo e saiu da loja sem levar nada. Já do lado de fora, abordou o segurança. Disse que não era ladrão, que era um trabalhador e que da próxima vez chamaria a polícia. O segurança disse apenas que estava cumprindo sua obrigação.

Dialogando com a literatura...

A partir da retomada de Taylor (1994), o conceito de reconhecimento vem sendo um instrumento valioso para se pensar questões como políticas públicas, cidadania, políticas afirmativas e os dilemas do multiculturalismo, questões relevantes, mas que não serão aprofundadas aqui. Torna-se, também, um espaço de tensões.

Taylor (1994) fala da importância do reconhecimento tanto no plano íntimo como no plano social. Este aspecto é fundamental e pouco abordado pelos outros teóricos que exporei em seguida. A partir desta abertura, podemos pensar em reconhecimento tanto nas relações interpessoais e na importância das mesmas na construção das identidades, da autodescoberta e da autoafirmação, como na formulação de políticas, em busca do que ele chamou de reconhecimento igualitário.

Há algumas décadas, Fraser e Honneth travaram um rico diálogo acadêmico sobre suas divergências nas questões de moral e justiça. Ambos utilizam o conceito reconhecimento, mas partem de lógicas diferenciadas.

Fraser (2000) prega o desmembramento entre redistribuição e reconhecimento. Para a autora, a única possibilidade para atingir a igualdade social seria o de conciliar dois caminhos: uma distribuição justa e o respeito a padrões culturais. Na sua concepção, dependendo do grupo que estamos enfocando, a luta pode ser por redistribuição ou por reconhecimento e estas lutas não se sobrepõem e nem se confundem, necessariamente. Para um mesmo grupo, um tipo de redistribuição pode, inclusive, agir negativamente sobre uma determinada estratégia de reconhecimento.

Fraser (2006) diferencia soluções afirmativas e soluções transformadoras. Para ela, as soluções afirmativas podem criar um mecanismo de redistribuição, mas concomitantemente manter a lógica da desigualdade. Neste caso, reforça-se a estigmatização de determinado grupo, não promovendo reconhecimento, mesmo que se promova redistribuição. Podemos pensar que as análises sobre programas governamentais para jovens discutidas acima falam exatamente disso.

Trabalho com rapazes pobres e, na grande maioria, negros. Os relatos ilustraram a desconsideração e o sentimento de não reconhecimento que eles vivenciam. Eles sentem-se desconsiderados pelo local de moradia, pela cor da pele, pelo grupo geracional e pela forma que incorporam sua condição de classe.

Especialmente em nosso país, existe um atrelamento histórico entre pobreza e negatividade. Com o crescimento da violência, esta construção direcionou-se para rapazes pobres que são, em grande número, negros. São os dois lados de uma mesma questão: uma sociedade personalista, com ranços de patriarcalismo e elitista, construindo a legitimação das desigualdades e, por outro lado, pessoas convivendo com o sentimento de desconsideração e desrespeito.

Uma justiça paritária, conforme defende Fraser, seria a forma de possibilitar que todos se sentissem interlocutores-pares no sentido de igualdade de valor (Fraser, 2000). A questão é que a justiça é uma instituição que atua a nível macro e universal. Além disso, a justiça não está acima dos homens, ela é feita por eles e os “homens” estão contextualizados: fazem parte de grupos, no caso, grupos hegemônicos. Cardoso Oliveira (2004) reflete sobre esta questão no texto *Honra, dignidade e reciprocidade*. O autor mostra que nem sempre a justiça dá conta de determinadas demandas que envolvem o sentimento de desconsideração vivido por determinados grupos em contextos específicos. Neste sentido, dar visibilidade e voz àqueles que vivem o sentimento de desconsideração é a única forma de efetivamente, concretamente, reconhecê-los como pares e construir, a partir daí, o que Fraser chamou de soluções transformadoras.

O problema, a meu ver, é que nem sempre existe esta clareza do que não está sendo suprido. De todo modo, na medida em que a autora afirma que os reconhecimentos demandados são específicos, parece-me absolutamente pertinente ouvirmos os grupos sobre sua percepção de não-reconhecimento.

Axel Honneth, sociólogo alemão, vem, nos últimos dez anos, retrabalhando o conceito de reconhecimento. Para ele, é através do reconhecimento intersubjetivo que os sujeitos realizam suas capacidades e viabilizam a autorrelação marcada pela integridade. Ele se remete ao conceito de self para afirmar que nos constituímos nas interações e, sendo assim, o reconhecimento pelos seus parceiros é fundamental. O autor acredita que por trás de todas as lutas está a luta por reconhecimento e, sendo assim, não faz sentido diferenciar reconhecimento e redistribuição.

Para explicar o reconhecimento jurídico, o autor se remete à noção de respeito, que só pode ser pensada na modernidade, quando o indivíduo torna-se portador de direitos universais independente de seu status social, desatrelando reconhecimento jurídico e estima social. No primeiro caso, prevalece o que existe de universal, no segundo, o que particulariza e torna cada pessoa única, diferenciando-a das outras e é aí que se constrói a ideia de valor. (Honneth, 2003).

Assim como Hegel e Mead, Honneth diferencia os três momentos como sendo de autoconfiança, autorrespeito e autoestima.

Podemos perceber que a questão da distribuição tem sido enfrentada por profissionais que procuram entender e combater as desigualdades sociais do país. Por sua vez, as questões de reconhecimento foram retomadas a partir das discussões sobre diferença que desembocam nas causas feministas, no movimento gay e lésbico e em toda a literatura que se dedica aos grupos vistos como minoritários.

Dependendo do grupo que estamos enfocando, a questão do reconhecimento trilha caminhos diferenciados. No caso do movimento dos sem teto, por exemplo, existe uma identidade de grupo, que se expressa através da condição de pobreza, da falta de trabalho e moradia e sua luta é pelo desaparecimento do reconhecimento (enquanto grupo) e pela defesa da redistribuição. No caso do movimento negro também existe uma organização de grupo que luta para superar a pobreza e também a falta de trabalho, mas o foco é reforçar e defender sua cultura, seus valores, enfim, reforçar a identidade de grupo. (Pinto, 2007) Existem, no entanto, as tensões internas, pois apesar de lutarem por uma identidade de grupo, não existe, efetivamente, uma homogeneidade de opiniões.

No caso que estudo eu vejo um complicador. Eles compartilham a condição de pobreza e de espaço de moradia, mas não existe uma luta configurada e nem uma identidade de grupo defendida enquanto luta, apesar de existir uma identidade de grupo no processo de diferenciação: *eu sou daqui porque não sou de lá*. Neste caso podemos dizer que não existe um espaço configurado de luta, mas existe uma indignação expressa por se sentirem insultados moralmente, justamente por não serem vistos como pares na sociedade. Trabalho com a ideia de reconhecimento pensada por Honneth, na medida em que estou pensando em indivíduos. Não enfoco um grupo claramente definido e ao mesmo tempo não existe uma luta específica configurada. Neste sentido, não trato de políticas de reconhecimento, como vem sendo discutida por Taylor (1994). Mas, apesar disso, acredito que o conceito é adequado e que talvez seja mais adequado falar de **busca por reconhecimento**, pois penso em indivíduos de um mesmo grupo, mas que, desarticuladamente, vivem suas experiências de falta de reconhecimento e seus desdobramentos.

Reconhecimento e Insulto moral e dádiva

Inicialmente a opção por privilegiar o reconhecimento como fio condutor de minha discussão amparou-se em duas colunas de sustentação: o próprio campo de pesquisa, conforme já foi colocado e os trabalhos desenvolvidos por Luis Roberto Cardoso de Oliveira: **Direito Legal e Insulto Moral** (2002), que trata sobre a relação entre Direito Legal e Insulto Moral através de estudos comparativos entre o Brasil, o Canadá e os EUA e o texto **Honra, Dignidade e Reciprocidade** (2004).

Em seus estudos, o autor reflete sobre as dimensões legal e moral dos direitos e ilumina uma dimensão das relações sociais que não são consideradas nas análises legais e políticas. A relação entre desconsideração, insulto moral e o conceito reconhecimento pareceu-me totalmente adequada para pensar o grupo com o qual trabalho. Cardoso de Oliveira (2002) entende a desconsideração como o reverso do reconhecimento. O grande desafio, neste caso, é que o insulto moral não é automaticamente transformado em uma falta legal, pois muitas vezes está localizada na intenção e é difícil lhe dar materialidade.

Quando as queixas expressas nas conversas não encontram um canal institucional que as identifiquem como uma agressão socialmente reprovável, elas estariam no mesmo patamar colocado por Cardoso de Oliveira, ao afirmar:

“a percepção de desonra ou de indignação experimentada pelo ator que vê sua identidade negada, diminuída, ou insultada não encontra instrumentos institucionalizados adequados para viabilizar a definição do evento como uma agressão socialmente reprovável, nem mecanismos que permitam a reestruturação da integridade moral dos concernidos.” (Cardoso de Oliveira, 2004: 123)

Neste sentido, é fundamental ressaltar a articulação entre razão e sentimento, quando pensamos na dimensão moral dos direitos. Esta relação nos remete a Mauss. Para Cardoso de Oliveira (2004), as obrigações de dar, receber e retribuir examinadas por Mauss (2001) simbolizavam tanto a afirmação dos direitos das partes, como o reconhecimento de que os parceiros eram dignos, dispendo de mérito ou valor para participar da relação. Ao falarmos de reconhecimento mútuo, estamos falando de algo compartilhado. Compreender o ressentimento do outro nos introduz numa dimensão moral dos sentimentos, o que significa dizer poder ser socializada e/ou intersubjetivamente compartilhada.

Cardoso de Oliveira (2004) defende a ideia de que, nas pesquisas por ele realizadas, o conflito parece estar associado à ausência da dádiva, vista pelas partes como um insulto, pois equivaleria à negação do status ou a rejeição da identidade do interlocutor.

O autor prossegue:

“A recusa da troca, enquanto padrão de sociabilidade é vivida pelo interlocutor como afirmação de indiferença ou como agressão – leia-se insulto moral – que se expressa com maior nitidez no plano das atitudes ou intenções do agressor do que em suas ações ou comportamentos em sentido estrito.” (Cardoso de Oliveira, 2004: 126)

Deste modo, a desconsideração ou o insulto aparece como um ato significativo, tanto nos casos em que o desprezo ou a depreciação da identidade do outro é dramatizada pelo agressor, como quando ocorre a inexistência de uma deferência esperada.

O que podemos afirmar, é que há um conjunto de direitos situados na interseção entre os universos da legalidade e da moralidade, que versam sobre atos ou relações, cujo caráter seria desde sempre recíproco. Ou seja, atos cuja manifestação empírica supõe não apenas um universo simbolicamente compartilhado, mas uma sintonização de pontos de vista entre atores que, quando não se realiza, pode ameaçar a integridade moral dos mesmos. Através da dádiva, as interações entre os atores ganham substância e os processos que as caracterizam ganham sentido.

A identificação com a emoção ou sentimento de ressentimento, no caso do insulto moral, permitiria a socialização do significado da experiência e, assim, uma compreensão intersubjetivamente compartilhada do fenômeno.

O cruzamento entre as discussões contemporâneas sobre reconhecimento, o seu oposto – insulto moral – e a teoria da dádiva de Mauss ganharam sentido para mim a partir do campo. Os jovens expressaram sua percepção de serem vítimas de insulto moral em suas relações ‘macrossociais’, mas também falaram de como, localmente, podem exercitar o que Honneth nomeou de *estima social*. Esta diferenciação torna-se ainda mais relevante quando associadas

às narrativas (ouvidas durante o campo) de alguns rapazes, também moradores da comunidade, mas com trajetórias diferenciadas e vistas localmente como promissoras. Eles, em seu discurso, destacam a vontade (e a necessidade) de retornar ao seu local de origem aquilo que ali eles receberam e que foi determinante para suas conquistas (apesar da lógica do merecimento também permear suas falas).

Vou ao encontro das divisões defendidas por Honneth quando afirmo que a construção do reconhecimento local é fundamental para a autoimagem, para a construção positiva da identidade e está relacionada com a frágil incorporação da justiça social baseada nos direitos legais. Enfim, quando a vivência plena da cidadania se torna algo truncado e a justiça não cumpri seu papel em todas as suas dimensões, o reconhecimento é experienciado parcialmente, delimitado a espaços de socialização restritos.

Os relatos mostram que, mesmo construindo trajetórias que favorecem a entrada em outras realidades e a minimização das diferenças, ainda assim, eles destacam positivamente a construção do reconhecimento local e revelam as fragilidades do reconhecimento em determinados espaços em que são inseridos a partir de alguns credenciamentos conquistados.

Reconhecimento, dádiva e cidadania: “Dá tanto quanto recebes e tudo estará bem”. (provérbio Maori)

Relatarei de forma breve alguns depoimentos de um dos jovens entrevistados. Robson (nome fictício) sempre morou e continua morando no Bode. Sua trajetória, suas ações e sua fala são bem ilustrativas do que estou chamando de dádiva no contexto em questão.

Robson é universitário, estuda Física na UFPE, e pretende seguir a carreira acadêmica. Apesar de já estar na universidade, tem planos de estudar no ITA, um sonho cultivado desde a oitava série. Sua trajetória educacional é bastante diferenciada, mesmo tendo sempre estudado em escola pública, mas ele também traz em seu discurso um forte conteúdo de reciprocidade e que não fica apenas no discurso. Robson construiu – e quando escrevo *construiu* não é modo de falar, pois ele e um amigo efetivamente foram os pedreiros da obra – uma sala onde dá aulas gratuitas de preparação para o vestibular de Química, Física e Matemática para jovens da comunidade. Ele tem muito orgulho desta sala e, através de sua narrativa, vamos agregando algumas informações interessantes.

Conta que uma de suas motivações foi a dificuldade que ele mesmo encontrou, quando estava se preparando para o vestibular. Perdeu a conta do número de vezes que tentou resolver um determinado exercício de Física e diante da dificuldade, não tinha a quem recorrer. Ninguém na comunidade podia ajudá-lo e os próprios professores da escola que frequentava não estavam preparados para aquele grau de dificuldade. Hoje tem uma turma de dezoito alunos. Alguns ex-alunos já entraram no CEFET e uma delas assiste a suas aulas desde o primeiro ano do Ensino Médio. Este ano ela faz vestibular e Robson está muito confiante! (posteriormente fiquei sabendo, através de outras pessoas, que ela realmente entrou na universidade). Ele diz:

“Quando vejo estas coisas, dá mais ânimo; vejo que plantei uma coisa em alguém; pelo menos alguma coisa eu estou fazendo; não posso mudar o mundo, mas uma sementinha eu estou plantando; tem gente que chega para mim e pergunta se foi o deputado tal que pagou a sala; fico logo puto. Falo que quem construiu a sala foram seis meses de economia”.

E continua:

“Foi no cursinho que vivi o impacto das desigualdades sociais. Me dei conta do quanto estavam distantes do que a gente via na escola; menino na 8ª série aprendendo coisa que eu não vi no Ensino Médio; daí a gente entende; e daí falam que menino é desinteressado... O intuito de colocar esta sala foi justamente este; porque não tem nenhum que está aqui que estuda em escola particular. Dar aula para o filho de um pescador que sobrevive do peixe que foi pescado naquele dia; isto enriquece, ajuda a você entender melhor os dois lados da história; entender que o sistema é muito excludente, ele derruba, sem perceber, ele faz uma lavagem cerebral sem você perceber.”

E conclui dizendo que fica orgulhoso quando vê que é *espelho* para alguns.

Apesar de seu potencial cognitivo, Robson também precisou de ajuda para chegar aonde chegou:

“um amigo de mainha que é advogado pagou estes três meses de cursinho e pagou a matrícula, aí eu fiz e no primeiro dia de aula eu fui perguntar para o professor aquela questão; era um problema de Física que nenhum professor na escola soube me explicar. O professor do cursinho disse que iria me esperar no ano que vem (porque eu não sabia fazer o exercício); foi um desafio; quando eu passei, ele ligou para mim para me dar os parabéns.”

A história de Robson ilustra bem a discussão que estou querendo trazer para finalizar este texto. E, simultaneamente reproduz o espírito de tantas outras que escutei durante a pesquisa de campo. Ele não esconde o orgulho que sente da própria trajetória. Em sua fala, percebemos que vê suas conquistas como conquistas pessoais, fruto de determinação e muito sacrifício, mesmo que reconheça a importância de outras pessoas. Robson afirma em sua entrevista que se não fosse sua mãe e a educação bastante dura que ela lhe deu, talvez ele não tivesse chegado onde está agora. Mas também fica claro em seu discurso o que ele *não* recebeu. A escola pública não bastou para Robson alcançar seu objetivo, mesmo ele sendo um rapaz inteligente e dedicado aos estudos. Foi necessária a ajuda de um amigo de sua mãe, para patrocinar seu pré-vestibular. O sentimento de conquista pessoal revela mais uma não-participação do Estado enquanto instituição potencialmente promotora dos direitos universais do que um sentimento de ser melhor do que os outros. Isto se confirma quando ele fala de sua vontade em retribuir à comunidade bens que ele conquistou. Ele se vê como exemplo e como espelho para muitos outros jovens que, assim como ele, enfrentam toda sorte de dificuldades e discriminações por não terem tido o privilégio de nascerem em outro lugar e com outra cor. Através de suas ações, ele fala sobre o próprio sentimento de exclusão da lógica dos direitos, mesmo que tenha encontrado formas de ultrapassar algumas barreiras.

A expressão da reciprocidade, como uma dádiva que retorna à comunidade o que eles ali conquistaram, não estava nos meus planos, mas a cada nova entrevista ela foi ganhando importância. A ideia de retribuir para não perder ou, pelo menos, para sentir que está fazendo sua parte apareceu em todas as entrevistas, ou como uma intenção, ou como uma ação efetivamente concretizada. É o retornar que tem o sentido de compromisso, mas ao mesmo tempo distingue, diferencia.

“A circulação dos bens segue a dos homens, das mulheres e das crianças, dos festins, dos ritos, das cerimônias e das danças, até a das piadas e das injúrias, no fundo ela é a mesma. Se damos as coisas e as retribuimos é porque nos damos e nos retribuimos “respeitos”, dizemos ainda “delicadezas”. Mas também é que damos a nós mesmos ao darmos aos

outros, e, se damos a nós mesmos, é porque “devemos” a nós mesmos – nós e o nosso bem – aos outros.” (Mauss, 2001: 140).

Se “devemos” nós mesmos aos outros é porque os outros contribuíram para sermos nós. Os rapazes que compõem o núcleo de minha pesquisa revelam, através do discurso, mas principalmente através de ações, que se sentem ligados à comunidade por fios simbólicos, que ligam suas histórias, suas práxis, suas crenças e seus bens (de valor e não concretos) ao seu espaço e às relações ali construídas. Eles falam de sacrifícios pessoais, em muitos momentos tem um olhar distanciado para os moradores do Bode, mas é ali que eles doam aquilo que construíram ou os conhecimentos que adquiriram. Os fatos narrados remetem-me a Mauss, pois mostram uma troca simbólica que evidencia o sentido de pertença. Não é uma doação desinteressada, mas o interesse atua ao nível do simbólico. Naturalmente, através de suas ações, eles ganham distinção e respeitabilidade. Também ganham poder, na medida em que determinam qual o dom que merece ser compartilhado e na medida em que ganham o reconhecimento e a estima dos outros. Mas isto só é possível naquele espaço.

Seus projetos, colocados em prática ou planejados, evidenciam a percepção da desigualdade. A privação do que deveria ser um direito reforça o sentimento de pertença e a “necessidade” de doar seus conhecimentos àquele espaço que possibilitou que eles construíssem estratégias para ultrapassar as dificuldades.

A mobilidade que conquistaram, por sua vez, os permite visualizar a realidade por um novo prisma, e através do capital instrumental acumulado, viabilizar algumas ações transformadoras. Mas tudo isto faz sentido, porque eles ainda se sentem pertencendo à comunidade e sendo “crias” desta realidade. Arriscaria me apropriar das palavras de Mauss para contextualizar sua teoria da dádiva: “*É a velha moral da dádiva transformada em princípio de justiça*” (Mauss, 2001: 76).

Estes jovens, com suas ações, praticam o que Fraser chamou de ações transformadoras. Por terem sentido na pele, e ainda sentirem, as privações dos direitos, colocam-se juntos e mostram que conhecem caminhos para minimizar o problema. São transformadoras, porque não são ações paternalistas e nem caritativas e, sim, ações verdadeiramente solidárias.

Referências

BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Celta/ Oeiras, 1997.

_____, Pierre. *A Distinção: crítica social do julgamento*; tradução Daniela Kern; 2007

CAMACHO, Luiza. *Projeto Agente Jovem: ação, programa ou política pública de juventude?* Trabalho apresentado na XXVII reunião Anual da ANPEd, caxambu.2004.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis R. *Direito legal e insulto moral: dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA*. Rio de Janeiro: Relume Dumará / Núcleo de Antropologia da Política, 2002.

_____, Luis R. Direitos Humanos e Antropologia. In: NOVAES, Regina (org.) *Direitos Humanos: temas e perspectivas*. Rio de Janeiro: Mauad, 2001.

_____, Luis R. Honra, dignidade e reciprocidade, in: MARTINS, Paulo Henrique e NUNES, Brasilmar Ferreira (orgs). *A nova ordem social: perspectivas da solidariedade contemporânea*. Brasília: Paralelo 15, 2004.

CASTRO, Mary et al. *Cultivando vida, desarmando violências: experiências em educação, cultura, lazer, esporte e cidadania com jovens em situação de pobreza*. Brasília: UNESCO, Brasil Telecom, Fundação Kellogg, Banco Interamericano de Desenvolvimento, 2001.

_____, Mary. Políticas públicas por identidades e de ações afirmativas: acessando gênero e raça, na classe, focalizando juventudes. In: NOVAES, Regina e VANNUCHI, Paulo (Org). *Juventude e Sociedade – trabalho, Educação, Cultura e participação*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

_____, Mary Garcia, ABRAMOVAY, Miriam e SILVA, Lorena Bernadete da. *Juventudes e Sexualidade*. Brasília: UNESCO Brasil, 2004.

_____, Mary Garcia, ABRAMOVAY, Miriam. (coord.) *Juventude, juventudes: o que une e o que separa*. Brasília: Edições UNESCO, 2006.

CEDEC. *Por uma etnografia participativa: desafios dos programas redistributivos na periferia paulistana*. São Paulo: Cedec, dez. 2003.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

_____, Roberto. *A casa & a rua*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

FEIXA, C. & FERRANDIZ, F. (Eds.) *Jóvenes sin tregua: Culturas y políticas de la violencia*. Libros de la Revista Anthropos. 2005.

FRASER, Nancy. From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a *post socialist* age. *New Left Review*, n. 212, pp. 68–93, 1995.

_____, Nancy. La justicia social em la era de las *políticas de identidad*: redistribución, reconocimiento y participación. *Apuntes de investigación del CECYP*, a. 2, n. 2/3, pp. 17-36. 1998

_____, Nancy. De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era *possocialista*. *New Left Review*. Madrid: Três Cantos, 2000.

_____, Nancy. Reconhecimento sem ética? *Lua Nova: Revista de cultura e política*. Nº 70; CEDEC, 2007.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: ED. 34, 2003.

LEÃO, Geraldo *A gestão da pobreza juvenil: uma análise de um programa federal de inclusão social para jovens pobres*. Trabalho apresentado na XXVII Reunião Anual da ANPEd. 2004.

LONGHI, Márcia Reis. *Ser homem, pobre e pai: a construção cotidiana da relação pai-filho nas camadas de baixa renda*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFPE, dissertação de mestrado, Recife, 2001.

_____. *Viajando em seu cenário: reconhecimento e consideração a partir de trajetórias de rapazes de grupos populares do Recife*. Recife: Ed. Universitária da UFPE. 2008.

MADEIRA, Felícia. A improvisação na concepção de programas sociais. Muitas convicções, poucas constatações: o caso do primeiro emprego. *São Paulo em Perspectiva*, v. 18, n. 2, pp. 78–94, 2004.

MATTOS, Patrícia Castro. *A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. São Paulo: Annablume, 2006.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70, 2001.

QUIROGA, Consuelo. O (não) Trabalho: identidade juvenil construída pelo avesso? *Praia Vermelha: estudos de política e teoria social/ Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de pós-graduação em Serviço Social – vol. 1, n° 1 (1997) – Rio de Janeiro UFRJ. Escola de Serviço Social. Coordenação de Pós-graduação, 1997.*

SOARES, Luiz Eduardo; *Uma interpretação do Brasil para contextualizar a violência*. In: PEREIRA, Carlos Alberto Messeder et al. - *Linguagens da Violência*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SOUZA, Jessé. *A construção Social da Subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

SPOSITO, Marília Pontes. Algumas hipóteses sobre as relações entre juventude, educação e movimentos sociais. *Revista brasileira de Educação*, n. 13, pp. 73-94, jan/abr, 2000.

SPOSITO, Marília Pontes. Trajetórias na constituição de políticas públicas de juventude no Brasil. In: FREITAS, Maria Virgínia de; PAPA, Fernanda de Carvalho (org.). *Políticas Públicas Juventude em Pauta*; São Paulo: Cortez; Ação Educativa Assessoria, Pesquisa e Informação: Fundação Friedrich Ebert, 2003.

_____, Marília Pontes. Algumas reflexões e muitas indagações sobre as relações entre juventude e escola no Brasil, in: ABRAMO, Helena Wendel e BRANCO, Pedro Paulo Martoni (Org). *Retratos da Juventude brasileira: análises de uma pesquisa nacional*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo. 2005.

_____, Marília Pontes & CORROCHANO, Maria Carla. A face oculta da transferência de renda para jovens no Brasil. *Tempo Social*, v. 17 n. 2 pp. 141-172, 2005.

SPOSITO, Marília Pontes (coord). *Estado da Arte sobre juventude na pós-graduação brasileira: educação, ciências sociais e serviço social (1999-2006)*, v. 1/, Belo Horizonte: Argvmentvm, 2009.

TAYLOR, Charles. The politics of recognition. In: GUTMANN, Amy (org.). *Multiculturalism and the politics of recognition*. New Jersey: Princeton University Press, pp. 25-73. 1994.

*

Abstract: This work aims to establish a dialogue between the concept of recognition and studies of poor youth in our country. Against the backdrop of an ethnography conducted in a poor community of Recife text reflects on the social esteem, built on relationships and values collectively constructed and perceived moral insult, when they feel priced out of the collective that defines the rules for deciding criteria for social recognition. Another issue that will be reflected the exercise of the gift, as a counter point to the moral insult. Keywords: recognition, youth, and moral insult donation

Desvio, moralidade e militarismo: um olhar sobre a formação policial militar na Paraíba

Fábio Gomes de França

Resumo: Apresentamos neste paper uma etnografia realizada durante a primeira semana do Curso de Formação de Oficiais (CFO) da Polícia Militar da Paraíba. Essa primeira semana é comumente conhecida como “semana zero” e, segundo o discurso nativo trata-se de um período de “adaptação” para os recém-incorporados no universo social próprio do regime pedagógico policial militar. Nesse sentido, nossa referência metodológica foi a observação direta e participante. Ademais, utilizamos as perspectivas teóricas de Becker, Goffman e Foucault, com ênfase na análise de fenômenos como desvio e anormalidade, a partir dos quais propomo-nos a destacar o que designamos por “desvio antecipado”,⁸¹ além de estabelecermos uma relação com os estudos sobre moralidade no campo sócio-antropológico. **Palavras-chave:** desvio, polícia militar, semana zero, moralidade

*

Introdução

Os estudos sobre o que passamos aqui a denominar de “espírito policial militar”,⁸² com foco na formação dos profissionais policiais militares, despertaram-nos atenção a partir de nossa dissertação de mestrado que versou sobre o discurso humanizador na formação PM e as novas relações de poder presentes nessa “prática discursiva”. À época, o quartel de formação PM foi

⁸¹ Agradeço à Prof.^a Simone Magalhães Brito pelas reflexões que me levaram a denominar de “desvio antecipado” à ação considerada desviante por um grupo que imputa tal rotulação a indivíduos que quebram regras relativas ao mesmo grupo antes mesmo de pertencerem a ele, mas que pleiteiam participação efetiva no compartilhamento das regras culturais do grupo. Nesse caso, estamos a falar especificamente de indivíduos que, após realizarem concurso público para o ingresso na Polícia Militar, mesmo desconhecendo as regras internas do processo pedagógico da formação policial militar, já se apresentam para o curso de formação rotulados por ações realizadas antes da entrada na instituição e que se tornaram conhecidas pelos que já se encontram nela.

⁸² Celso Castro, no final da década de oitenta realizou a primeira etnografia numa instituição de regime pedagógico-militarista em nosso país ao analisar a Academia Militar das Agulhas Negras (AMAN), local de formação dos cadetes do Exército Brasileiro. A partir da análise, o autor chegou à constatação, com base nas características distintivas dos militares em relação aos paisanos, do que ele passou a designar por “espírito militar”. Com uma ideia próxima, asseveramos pela existência de um “espírito policial militar” pelo fato de que, mesmo sendo diretamente influenciada pela cultura militarista do Exército, as polícias militares carregam a marca do “ser policial”, que se agrega ao “ser militar” para criar uma categoria profissional que desenvolveu características *sui generis*, próprias da referida profissão. Para esclarecimentos acerca do “espírito militar” ver Castro (2004).

o nosso lócus de investigação.⁸³ Em nossa tese de doutoramento, continuamos a descortinar novas explicações que revelem o universo da profissão PM tanto na caserna como nas ruas.

Nessa linha de pensamento e, ao fazer deste trabalho mais uma etapa na construção do arcabouço teórico sobre a formação pedagógica PM, mostramos inicialmente neste paper a discussão sobre a relação que se estabelece entre o objeto em pauta e a incomum posição de um policial militar que resolveu estudar seu próprio mundo profissional-institucional. Nesse caso, falamos de um pesquisador que não precisou se transformar num nativo, porquanto, já o era.

Em prosseguimento, abordaremos uma discussão que situa um debate teórico sobre anormalidade, desvio e interações sociais onde se destaca a problemática de discursos que patologizam indivíduos considerados “anormais” e grupos que constroem a noção de desviante com base no olhar que rotula aqueles que se distanciam das regras coletivas impostas. Nos termos de Becker, estaríamos a falar dos *outsiders*. Além disso, retraçamos tal concepção num diálogo direto com os estudos sobre moralidade, de modo a posteriormente conhecermos a realidade inerente à primeira semana da formação PM na Paraíba, especificamente no CFO.

Por fim, debruçaremos-nos sobre um fenômeno específico que despertou nosso olhar durante a semana zero e que evidenciou dois personagens particulares. A partir desses casos, pudemos chegar a entender o que passamos a denominar por “desvio antecipado” e o qual nos permite propor reatualizar os estudos sobre desvio em consonância com a dimensão moral pela perspectiva sócio-antropológica.

Um participante observante

Ao contrário do que destaca Villela (apud BIONDI, 2010), pelo prisma da perspectiva antropológica, não cremos que estudar um mundo institucional no qual se está inserido se trate de uma atitude apologética, militante ou internalista que podem ser compreendidas pelo que os ingleses chamam de *halfie*, ou seja, quando o pesquisador encontra-se entre o objeto que ele estuda e a antropologia. Por esse viés, com toda implicação epistemológica que tal problemática possa suscitar, acreditamos na validade dos trabalhos que já foram desenvolvidos a partir da questão anteriormente posta e ainda acrescentamos que, em certo sentido, ser um pesquisador nativo pode desenvolver a utilização de parâmetros metodológicos melhor orientados dada a existência de uma “experiência” prévia sobre o que se observa. Nessas condições, sem o medo de descrever o percurso metodológico deste trabalho em primeira pessoa, passo a discorrer que a minha entrada no campo de estudos sobre a formação policial militar se deu no momento do mestrado entre os anos de 2010-2012. Nesse período, a minha preocupação já era aguçada pelo fato de que eu precisava criar o distanciamento necessário que me possibilitasse entender o mundo do qual eu participava, já que eu sou um policial militar. Ainda assim, mesmo vivendo o dilema da busca de uma certa neutralidade que persegue há tempos o campo científico das ciências humanas, estudar o universo policial militar enquanto nativo tem-se revelado objeto de muito trabalho e dedicação próprias de um pesquisador que usa da seriedade para estabelecer critérios científicos válidos.

⁸³ Ver França (2012).

Assim, as leituras antropológicas me permitiram compreender que não só era possível, mas fazia parte da legitimidade científica na conjuntura das disciplinas humanas fazer o caminho oposto ao preconizado pelos precursores da etnografia e assim, ao invés de treinar “o olhar e o ouvir” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1998) para observar e analisar uma cultura estranha, eu poderia tornar “o familiar em exótico” (DA MATTA, 1978). Por esse parâmetro, sigo também as considerações expostas por Gilberto Velho (1981) quando ele afirma que mesmo sendo familiar aquilo que vemos e encontramos, isso não garante conhecer-se o que se observa. Além disso, o mesmo autor esclarece que,

Em princípio, dispomos de um mapa que nos *familiariza* com os cenários e situações sociais de nosso cotidiano. Isso, no entanto, não significa que conhecemos o ponto de vista e a visão de mundo dos diferentes atores em uma situação social nem as regras que estão por detrás dessas interações, dando continuidade ao sistema. A “realidade” (familiar ou exótica) sempre é filtrada por determinado ponto de vista do observador, ela é percebida de maneira diferenciada. Mais uma vez, não estou proclamando a falência do rigor científico no estudo da sociedade, mas a necessidade de percebê-lo enquanto objetividade relativa, mais ou menos ideológica e sempre interpretativa (Ibidem, 1981, p. 127-129, grifos do autor).

Nesse caminho, mesmo existindo poucos trabalhos nas ciências sociais que pousaram a curiosidade científica sobre a cultura policial militar, mais ainda àquela que pode ser percebida a partir do ambiente intramuros do quartel de formação pedagógica policial militar, outros estudos realizados por policiais militares ou ex-policiais (SILVA, 2002; SILVA R., 2011; SOUZA, 2012, STORANI, 2008) que resolveram fazer de sua profissão uma exploração acadêmica, me ajudaram a mostrar que essa área de estudos já é possível. As palavras de Souza (2012) também ajudam a justificar meu trabalho quando, ao ter desenvolvido pesquisa na Polícia Militar do Estado de Sergipe sobre representações sociais e violência policial militar e ter realizado entrevistas fardado⁸⁴ por uma questão de escolha metodológica, já que à época era policial, ele afirma que “as escolhas na academia não estão distantes das demais que tomamos constantemente nos diversos campos da vida. Elas estão relacionadas a elementos de nossas demandas e experiências pessoais” (p. 25).

Nesse sentido, também, a sociologia compreensiva weberiana (WEBER, 2003) dá-me o suporte adequado para meu posicionamento em relação ao objeto que abordo, de forma que a mesma me possibilita estabelecer o momento devido para utilizar critérios objetivos que ratifiquem o caráter científico do problema. Não estou afirmando que me tornei sociólogo a partir do contato com as informações que a profissão PM me proporcionou, ao contrário, foi a formação como sociólogo (a qual adquiri depois de oito anos como policial militar) que me fez passar a enxergar a PM de outro modo, com reflexão que acabou por direcionar o olhar crítico à análise de uma hipótese inicial que se descortinou na apreensão de um objeto de pesquisa que poderia ser abordado sociologicamente. No final, a minha busca teve finalidades científicas e

⁸⁴ Quando da minha apresentação, por um dos coordenadores do curso, aos alunos novatos do CFO no primeiro dia da semana zero, o mesmo falou da minha pessoa indicando que se tratava de um pesquisador da Universidade Federal da Paraíba e de que eles seriam meu “objeto de estudo”. Eu me encontrava, pois, como dizem os militares, à paisana, com trajes civis. No entanto, no segundo dia de pesquisa, um dos cadetes do 3º ano me denunciou como sendo Capitão da PM, fato esse que suponho fosse acontecer a qualquer momento devido à posição profissional que ocupo na escala hierárquica e às regras que indicam meu posicionamento. Assim, durante o período de pesquisa oscilei o uso de trajes civis e do fardamento policial militar, o que particularmente considerei não ter sido, ao contrário do que eu supunha *a priori*, quando do uso da farda, um empecilho às observações que realizei.

objetivas, as quais direcionaram minhas impressões subjetivas como primeiro passo para sistematizar a validade do problema que eu pretendi analisar.

Foi a partir dessas condições que realizei uma etnografia da semana zero, utilizando-me da observação direta e participante como recurso metodológico, na intenção de enriquecer e contribuir com as pesquisas que envolvem a formação PM. Falo, deste modo, de um “participador observante” que faz de sua cultura profissional um local de apreensão de inumeráveis objetos que, o fato de ser policial facilita o contato. Como a cultura policial militar é um universo multifacetado de possibilidades para o fazer científico, o que me despertou o olhar na semana zero e suas particularidades, portanto, leva-me a um debate que retoma as teorias sociológicas do desvio e sua localização no contexto de entendimento sócio-antropológico da moralidade.

Anormalidade, desvio e moralidade

A relação entre indivíduo e sociedade sempre foi e continua sendo um dos eixos fundamentais que legitimam o campo da sociologia enquanto ciência. No entanto, torna-se pertinente voltarmos nosso olhar para os fenômenos que dizem respeito às práticas sociais do final do século XIX e como essas eram abordadas pelos estudos que anteciparam a sociologia no seu caminho para ser encarada como uma ciência séria, no sentido durkheimiano. Ver-se-á, pois, que na época citada a relação indivíduo-sociedade era permeada por visões que sofreram forte influência do darwinismo social, do positivismo comteano, das teorias da evolução biológica e racial.

Nesse contexto, Miskolci (2005) nos ajuda a esclarecer que conceitos como anormalidade e desvio também são herdeiros dessa construção histórica própria do final do século XIX. Nesse caso, estamos a tratar do aumento dos problemas surgidos com a urbanização e a industrialização do mundo europeu, concomitante à lógica de desenvolvimento do sistema capitalista que trouxe como consequências o aumento da criminalidade urbana e a visibilidade de fenômenos como o suicídio, a prostituição, a vagabundagem, a loucura, o alcoolismo, dentre outros. Fomentou-se, a partir da análise desses problemas, a busca por explicações que conduzissem estratégias na persecução de administrar, com os auspícios da medicina social e da psiquiatria, o controle e a prevenção dos atos desviantes, já que se desenvolveu a crença de que se era possível entender as causas da criminalidade por meio do crivo científico com suas classificações e suas leis que se traduziam em dados estatísticos.

Sobre a psiquiatria, por exemplo, Foucault (1977, 2001, 2006) nos diz que a noção de indivíduo perigoso, encarado como um ser anormal surgiu a partir da inserção do discurso médico-psiquiátrico na esfera da justiça penal. Inicialmente sendo utilizado como forma de validar a presença da desrazão enquanto loucura em crimes considerados “monstruosos”, o discurso psiquiátrico tentava provar quais seriam os motivos de um crime visto como monstruoso, o que se afastava da preocupação dos reformadores penais⁸⁵ da Europa do início do novecentos que centraram suas teorias no ato delituoso e não no que subjaz a ele e ao que pretensamente estava determinado no próprio delinquente. Essa construção criminal da monstruosidade, assim, se diferencia da visão penal do *Ancien Régime*, época na qual qualquer delito era

⁸⁵ Ver Beccaria (2003), Bentham (2008).

considerado um ato de afronta ao rei não importando, sob certas circunstâncias, sua natureza ou gravidade.

A perspectiva foucaultiana sobre a origem da anormalidade oriunda de figuras como o monstro, o indivíduo a ser corrigido e a criança masturbadora enseja o fortalecimento de um poder-saber psiquiátrico que se prolifera como universo explicativo das diversas práticas sociais antes mencionadas e que passaram a ser reconhecidas principalmente nas classes proletárias urbanas responsáveis por ações ilegais contra os bens e a propriedade (FONSECA, 2003). Nessa conjuntura, no final do século dezanove, portanto, teorias como a do “criminoso nato”, esboçada por Cesare Lombroso⁸⁶ em sua clássica obra “*L’Uomo Criminoso*”, lançada em 1876, obtiveram espaço e aceitabilidade causando enorme influência especialmente no campo criminológico. Já era possível então provar-se, com a força do método indutivo-empiricista, que características como o atavismo poderia ser demonstrado com técnicas da frenologia e da antropometria, o que tornava visível por meio da fisionomia e com classificações baseadas em dados estatísticos uma delinquência presente no indivíduo de forma hereditária. Existiria uma propensão natural para a anormalidade e para o desvio, pois a causa para o crime (etiologia) encontra-se intrínseca no próprio indivíduo em sua constituição físico-psicológica.

Além disso, como afirma Foucault (1979, 1988), o princípio de anormalidade suscitou a emergência de um “dispositivo de sexualidade”, onde passou a funcionar uma nova tecnologia de poder que funciona em rede com certa positividade para afirmar um saber, especialmente o das ciências humanas (psiquiatria, psicologia, pedagogia) que se legitima pela existência de um desvio que afasta os indivíduos do campo da normalidade, tornando-os doentes ou degenerados. O discurso da sexualidade, antes de ter sofrido uma repressão social, passou a ser aceito e articulado por meio da linguagem científica, de modo a fortalecer as malhas do cálculo capitalista e, de certa maneira, a hierarquizar como inferiores aqueles que resolvem não se adequar às classificações impostas pelos conceitos científicos ou que não se enquadram nas mesmas.

Nesse sentido, Foucault (1987, 2003) nos fala de uma “sociedade disciplinar”, na qual o processo de normalização dos indivíduos funciona nas instituições da modernidade, ou instituições disciplinares. Por esse foco, a disciplina e o controle corporal e da subjetividade dos indivíduos passam a ser os instrumentos que articulam os princípios de um poder, reconhecido como disciplinar, onde o mesmo garante a articulação com as esferas do saber determinando “práticas discursivas”. O par poder-saber é quem coloca em desenvolvimento as práticas aceitas pelos indivíduos como normais com base no que é ensinado e diagnosticado pelos técnicos e peritos nas instituições, relegando à subordinação moral os comportamentos desviantes ou anormais que fogem às regras disciplinares. Em síntese, de Lombroso à crítica presente em Foucault podemos dizer que,

Fenômenos históricos e socialmente criados passaram a ser encarados de forma naturalizada. Assim, cientistas viam no lugar do desempregado o “vagabundo” e o criminoso era encarado como um anormal nato ao invés de alguém que enveredara pelo crime devido a circunstâncias sociais. A “prostituta”, por sua vez, não era compreendida como alguém sem outra alternativa de sobrevivência além da venda do próprio corpo ou muito menos como uma mulher que optara por uma ocupação tão estigmatizada por livre e

⁸⁶ Ver Lombroso (2007).

espontânea vontade. Ela era vista como uma mulher sexualmente doente (MISKOLCI, 2005, p. 12).

Após a institucionalização da sociologia como ciência no início do século XX e mesmo com a influência que ela sofreu das teorias antes analisadas, como exemplifica a distinção proposta por Durkheim entre o normal e o patológico em sua obra metodológica⁸⁷, tivemos no aporte das explicações sociológicas uma guinada contrária à crença naturalista e determinista da anormalidade e do desvio. Nesse aspecto, reconhecemos a importância do desenvolvimento da sociologia norte-americana a partir da fundação da Universidade de Chicago em 1892. A criação dessa instituição acabou por torná-la referência nos estudos sociológicos a ponto de popularizar-se o termo Escola de Chicago para denotar a tradição teórica dos seus pesquisadores. Inicialmente vinculada a pesquisas voltadas para a criminalidade urbana, devido ao aumento da população da cidade de Chicago em um curto espaço de tempo entre os séculos XIX e XX e à intensa industrialização e urbanização que atraiu imigrantes de diversas origens, passada a Segunda Guerra Mundial novas pesquisas despontaram na tradição teórica do interacionismo simbólico. Dentre elas, os estudos de Goffman (2007) sobre as instituições totais e de Becker (2008) sobre desvio nos serve de mote para compreendermos a mudança de percurso sobre o significado do desvio a partir da década de 60 do século passado.

Por esse liame, Goffman realizou estudos que o levaram a conhecer e definir instituições com características particulares a partir de pesquisa realizada num hospital psiquiátrico para doentes mentais como observador participante. Com base nessa experiência, este autor lançou a obra *“Asylums”*, em 1961, a qual foi traduzida para o português com o nome de *“Manicômios, prisões e conventos”* e, onde o mesmo define tais organizações como instituições totais, que seriam locais simultâneos de trabalho e residência onde indivíduos compartilham situações semelhantes por um tempo considerável por meio de uma administração formalizada e com caráter de fechamento, já que estão apartados da sociedade como um todo (GOFFMAN, 2007). Essas instituições são classificadas pelo autor em cinco grupos, mas, apenas para exemplificar, podemos destacar como instituições totais prisões, casas para órfãos, hospitais para doentes mentais, quartéis, escolas internas, campos de concentração, mosteiros, conventos e outros claustros.

Ocorre que nas instituições totais existem duas equipes (a dirigente e a de internos) que se situam de forma antagônica, pois a que dirige controla e vigia os internados fazendo os mesmos seguirem uma “carreira moral” assim que chegam à instituição. Ocorre, a seguir, desde a semana inicial, denominada de “boas vindas”, uma “mortificação do eu” que busca apagar as experiências do mundo civil através de “uma série de rebaixamentos, degradações, humilhações e profanações do eu” (Ibidem, p. 24). De imediato, os novatos passam a perder os antigos papéis que são alterados por conta do processo de admissão que se caracteriza em parte pela atribuição de números aos novatos, o corte de cabelo de forma padronizada para todos, instruções que especificam as regras institucionais, enfim, essas medidas ensejam por parte da equipe dirigente uma “arrumação” ou “programação” dos novos internos para que os mesmos sejam “enquadrados”. Além disso, todos são colocados à prova nas situações que os iniciam no processo de socialização institucional por “testes de obediência” que servem para fazer com que um “internado que se mostra insolente pode receber castigo imediato e visível,

⁸⁷ Ver Durkheim (1987).

que aumenta até que explicitamente peça perdão ou se humilhe” (Ibidem, p. 26). Existe uma distinção entre internos antigos e equipe dirigente em relação aos novatos e, em certo sentido, a última “se considera como especialista no conhecimento da natureza humana, e por isso pode diagnosticar e receitar a partir desse conhecimento” (Ibidem, p. 81).

De acordo com as configurações apontadas por Goffman, percebemos a presença de relações que visam à correção moral do caráter de indivíduos que precisam se adequar aos padrões e regras estabelecidos para que não se tornem alheios aos objetivos almejados pelas instituições totais, o que pode caracterizar desvios por parte dos internos.

Pelo parâmetro anterior, Becker lança em 1963 a obra “*Outsiders*”, a qual se torna referência no campo dos estudos sociológicos do desvio. Para ele, o desvio se caracteriza como a quebra de regras criadas por grupos sociais específicos e, nesse caso, o desviante não carregaria em si a causa do desvio, mas ele seria rotulado pelo fato de se indispor a seguir o que está estabelecido pelo grupo. O ato desviante é, nesses termos, uma consequência do olhar criado pelo grupo que impõe e aplica as regras. Como diz o próprio Becker, o “desvio não é uma qualidade que reside no próprio comportamento, mas na interação entre a pessoa que comete um ato e aquelas que reagem a ele (2008, p. 27). Importa, por essa perspectiva, entender os processos de interação que criam os outsiders, ou seja, os desviantes, através da rotulação dos mesmos, além da reação que eles demonstram ter diante do julgamento a eles conferido. O que está em jogo, como demonstra Becker (2008), é um conjunto de regras que são operadas por “empreendedores morais”, tanto aqueles que fazem como os que impõem as regras por meio de uma “cruzada moral” que institucionaliza o que deve ser seguido, de modo que se torne público o ato não condizente com as normas estabelecidas.

Sobre o debate que envolve a moralidade, seguimos o pensamento de Miskolci (2005, p. 14) quando o mesmo afirma que “a norma desvaloriza o existente para corrigi-lo, ou seja, nenhuma regra é neutra, antes implica referência a um valor. Sob a ilusão dos números e das estatísticas a normalidade esconde seu caráter eminentemente apreciativo”. Essa condição nos leva a observar que os juízos que criam os desvios trata-se de fenômeno universal pelo fato de todos os agrupamentos humanos apresentarem censuras e coerções para atos considerados desviantes (CUSSON, 1995). Desse modo, os estudos durkheimianos podem ser recobrados para destacarmos que, se o desvio depende das interações sociais desencadeadas entre os diversos atores sociais, estamos a falar da força coletiva que subjuga o indivíduo. Para Durkheim (1987, 1999, 2008, 2007), pois, as representações coletivas precedem a existência individual de maneira que, para senti-las, basta que qualquer indivíduo adote comportamentos contrários ao que se estabelece como regras grupais, inclusive as de cunho moral. Só que, ao contrário de Durkheim, a visão destacada aqui não corrobora a imagem do desvio como desorganização social, anomia ou um tipo de patologia anti-estrutural próprias do funcionalismo, ao contrário, estamos a demonstrar a existência de regras morais de cunho coletivo que tendem à rotulação e à estigmatização que passam a afirmar o que significa ser um desviante e a reconhecer este último. “O caráter desviante de um ato depende da maneira que os outros reagem. O desvio é o resultado das iniciativas do outro, visto que ele encadeia um processo colocado em prática para selecionar, identificar e tipificar os indivíduos” (Ibidem, p. 192).

Para os interacionistas, a moralidade de uma sociedade é socialmente construída; ela é relativa aos atores, ao contexto social e a um dado momento histórico. Se essa moralidade não nasce por si, é preciso que haja os “construtores”. Dessa maneira, a moralidade pode ser definida pelas pessoas cujas reivindicações são baseadas em seus próprios interesses, valores e visão de mundo. Considerando-se que o desvio é uma definição social, os interacionistas se preocupam com sua construção, com a forma que certos rótulos são colados em algumas pessoas, com as conseqüências que tal fato pode engendrar neles e nos que os rotularam assim (LIMA, 2001, p. 192).

Pelo trajeto teórico anteriormente esboçado, seguimos os passos dos pesquisadores interacionistas que, mesmo em meio às críticas, preocuparam-se em desenvolver o trabalho de campo como ferramenta metodológica com a observação *in situ* (LIMA, 2001), condição essa que nos leva a conhecer, a partir de uma etnografia, a “semana de adaptação” do CFO da Polícia Militar, na Paraíba. Desde já, o que destacamos são as relações que se estabelecem entre a equipe de coordenadores e alunos antigos com os novatos recém incorporados na instituição e, ao contrário de Goffman (2007), nosso olhar se verte mais para a equipe dirigente do que para os internos.

Uma etnografia da “semana zero”

A semana zero se caracteriza, nos termos do que coloca Van Gennep (1978), como um rito de passagem, o qual se consolida como um estado de mudança a realizar-se a partir de três fases: a separação, a margem ou “limem” e agregação. Na primeira fase ocorre o afastamento do indivíduo das relações fixas que estabelecia na estrutura social a qual pertencia e dos laços culturais que até então o acompanharam. Na fase liminar, o indivíduo passa a se localizar numa posição intermédia e ambígua que servirá de preparação para iniciá-lo no novo mundo cultural que o receberá pronto na terceira fase que é a agregação. Ele passará, portanto, por uma “alternação” (BERGER, 2012) ou “mortificação do eu” (GOFFMAN, 2007), que reconstruirá sua realidade social por meio de um processo de socialização secundária (BERGER; LUCKMANN, 1985) que incutirá em seu corpo um novo *habitus* que repercutirá em suas condições mentais e afetivas (BOURDIEU, 2001, 2007, 2009). Enquanto um rito de passagem podemos observar na semana zero as três fases, com especial ênfase dada aos atributos da liminaridade, pois, nessa fase, como destaca Turner (1974), ao considerar os ritos de passagem como um “processo ritual”, os indivíduos

Como seres liminares, não possuem “status”, propriedade, insígnias, roupa mundana indicativa de classe ou papel social, nada que as possa distinguir de seus colegas neófitos ou em processo de iniciação. Seu comportamento é normalmente passivo e humilde. A liminaridade implica que o alto não poderia ser alto sem que o baixo existisse. Outras características são a submissão e o silêncio. Os ordálios e humilhações, com freqüência de caráter grosseiramente fisiológico, a que os neófitos são submetidos, representam em parte a destruição de uma condição anterior e, em parte, a têmpera da essência deles, a fim de prepará-los para enfrentar as novas responsabilidades e refreá-los de antemão, para não abusarem de seus novos privilégios (TURNER, 1974, p. 117-127).

Com base no exposto, podemos ainda salientar segundo Turner (1974) que a fase limiar cria um estado grupal que este autor denomina de “*communitas*”, na qual, inexistindo a hierarquia, coloca os neófitos em posições igualitárias, ao contrário da estrutura social culturalmente estabelecida onde as normas, costumes e valores prescrevem regras fixas com base no grupo que acabam por hierarquizar os indivíduos. Só que, “a “*communitas*” em pouco tempo se transforma em estrutura, na qual as livres relações entre os indivíduos convertem-se em relações, governadas por normas, entre pessoas sociais” (Ibidem, p. 161). A relação

dialética entre estrutura social e a “*communitas*” enquanto uma anti-estrutura, acaba por fim por fortalecer a primeira revigorando os padrões existentes e compartilhados pela coletividade, assim como demonstrou Storani (2008) ao estudar o processo de formação dos policiais do Curso de Operações Especiais do BOPE do Rio de Janeiro. Ao considerarmos o grupo de alunos da semana zero do CFO como uma “*communitas*”, como nos ensina Turner (1974), estamos a também dizer que esta semana comum às formações policiais militares trata-se de um “ritual de elevação de ‘status’”, o que Goffman (2007) interpreta, como ressaltado anteriormente, como sendo as “boas vindas” nas instituições totais. Essa semana de adaptação, pois, estabelece um “vínculo ritual” (KOURY, 2006) entre os pleiteantes a futuros cadetes⁸⁸ da PM, já que na semana-zero passam a ser chamados de aluno zero-ano e, segundo as palavras de um dos coordenadores do CFO quando da apresentação aos novatos no primeiro dia, essa semana serve para “adaptar à rotina militar”.

E foi com a proposta de adaptação ao novo mundo da PM que a semana zero iniciou-se no dia cinco de maio do ano de dois mil e treze e perdurou por nove dias. Era domingo. Claro que minha experiência anterior como policial militar ajudou em certo sentido a compreender a semana zero, pois o curto espaço de tempo deixaria muitas lacunas dada a metodologia utilizada que exige um certo acompanhamento da cultura nativa para chegarmos a supostas conclusões. Mas, em comparação com a minha experiência adquirida, a semana zero que acompanhei revelou-me muitas outras possibilidades para o fazer sócio-antropológico. As observações dos cadetes do 3º ano sobre a minha inusitada presença de certo modo anunciava os eventos futuros. Um deles perguntou sobre o que eu fazia na Academia e, ao respondê-lo, o mesmo fez um gesto de desconfiança e falou sei!!!????, além de acrescentar: “vai nos entregar para a corregedoria”.⁸⁹ Um outro cadete, ao se reportar a mim falou em tom de brincadeira que “não poderia falar nada na frente do Capitão”. Mais um dos alunos do 3º ano me confidenciou que “hoje será o dia das contradições” porque alguns alunos só reconheciam os direitos humanos quando era para si mesmos. No dia posterior, muitos cadetes fizeram o comentário de que quem estivesse no caderninho do Capitão estaria “ferrado”, iria atrasar a promoção de muita gente, o que era respondido que no caderno existiam anotações simples que descreviam a semana zero. Ao que uma cadete asseverou no terceiro dia: “Capitão, não pode falar tudo senão ninguém vai sair aspirante!”.⁹⁰

Assim, em meio à ansiedade dos novatos por não saber o que os esperava e por outro lado, à vontade do 3º ano em querer demonstrar o que prepararam para os novatos, aconteceu a apresentação à noite, já que estava marcada para as vinte horas. Chegavam muitos carros com os familiares que traziam os novos cadetes. Todos os alunos que chegavam passavam a esperar numa sala de aula e colocavam o enxoval⁹¹ num alojamento separado para eles (com homens e mulheres em lugares apartados). O primeiro ato dos novatos foi, após o encontro com os coordenadores e alunos do 3º ano, fazer a conferência do material que foi pedido a

⁸⁸ Cadete e aluno são formas similares de denominar os participantes do CFO.

⁸⁹ Setor da PM responsável por apurar infrações administrativas, disciplinares e criminais dos policiais militares.

⁹⁰ Aspirante a Oficial é a função ocupada pelos cadetes assim que terminam o curso, que se desdobra em um estágio probatório de oito meses, após o qual eles são declarados segundo-tenentes.

⁹¹ Trata-se de um conjunto de materiais desde objetos de uso escolar a produtos de limpeza e acessórios para higiene pessoal, além de roupas como o bichoforme que é o uniforme usado pelos novatos antes de receberem o fardamento policial militar. Para uma descrição do bichoforme ver França (2012).

todos. Foi explicado ao aluno zero-um⁹² para o mesmo “conduzir” os demais para a conferência do material na garagem. Dos trinta novatos, metade deles já tinha experiências militares, tanto na PM como nas Forças Armadas. Foi ordenado que os novatos fizessem um círculo para a conferência do material. A partir daí, a pressão constante por parte dos cadetes do 3º ano começou a ser exercida. Foi dito por um dos cadetes do 3º ano que “se não consegue levantar o caderno, imagina uma arma”. Os objetos eram levantados e permaneciam assim até que fossem mandados pegar outro objeto e baixar o braço. Tudo acontecia com muita gritaria, de forma ininterrupta, por parte dos alunos do 3º ano.

Um apito vez ou outra era acionado pelos coordenadores para indicar pressa aos alunos. As luzes da garagem foram apagadas para que os alunos usassem a lanterna. Soltou-se uma bomba no escuro. Logo após, foi feito um exercício em que foram dados dois minutos, no escuro, para todos ajeitarem o material. Depois que alguns itens foram deixados para trás, os cadetes determinaram aos novatos que conferissem pra saber a quem pertencia o material esquecido na garagem. Conversando com um cadete do 3º ano ele confidenciou-me: “na minha época o Capitão C..... me dizia: você é um inútil. Eu tinha vontade de dar um murro nele”. As atividades prosseguiram até chegar a hora de organizar os armários nos alojamentos. Faltavam cinco minutos para a meia-noite. Os cadetes do 3º ano faziam pressão psicológica a todo o tempo para que os novatos apressassem a arrumação. A pressão no aluno zero-um era maior que em relação aos demais. Os alunos foram ordenados a sair do alojamento sob a gritaria dos cadetes. A euforia era notória. Depois fui até o alojamento feminino e, minha presença não foi questionada. Uma das novatas teve problemas para abrir o cadeado. O nervosismo era tanto que nenhuma das outras ouviu o pedido de ajuda dela.

Na próxima atividade, já no início da madrugada, cada novato era testado como “xerife”.⁹³ Todos pagavam flexão toda vez que erravam exercícios de ordem unida como colocar em forma⁹⁴ os alunos na posição de sentido e descansar. Numa situação, uma cadete do 3º ano diz que um dos novatos “parece uma mocinha” porque gritava baixo ao pedir para entrar em forma. Dois alunos foram colocados de frente à tropa porque estavam com o par de tênis que usavam branco ao invés do preto que foi a cor estipulada para todos e que constava do enxoval. As bombas eram frequentes para criar um clima de pressão psicológica. Os cadetes tiveram a ideia de “infiltrar” um cadete do 3º ano entre os novatos. De início não desconfie, mas uma cadete do 3º ano depois me confidenciou. Num instante em que ele encontrava-se sozinho perguntei sobre sua percepção em relação aos novatos e ele disse-me que “alguns deles estavam tremendo e o zero-um estava muito agitado”. Um outro cadete do 3º ano falou-me que um dos novatos era amigo do seu irmão e, segundo ele, “o coração dele estava a 120 por hora”.

Muitas das situações criadas pelos cadetes se pautavam em brincadeiras e chacotas com os novatos. A posição comum dos alunos novatos esperarem os demais atrasados quando no

⁹² Primeiro colocado no Concurso vestibular, que foi a forma de entrada para o CFO.

⁹³ Para melhor entender a função de xerife ver França (2012).

⁹⁴ Estar em forma é o mesmo que estar em um dispositivo (tropa) em que os alunos ficam dispostos em colunas e linhas geralmente num formato retangular, obedecendo distâncias iguais uns dos outros podendo estar na posição de sentido ou descansar – imóveis – ou à vontade, quando podem se mexer mas sem deixar o lugar que ocupam.

desempenho de alguma atividade era a de flexão. Um dos coordenadores passou a chamar os novatos individualmente dentro do alojamento para confiscar objetos pessoais, especialmente os aparelhos celulares, para que eles cortassem em definitivo o contato com o mundo externo. Às duas horas da madrugada, os alunos encontram-se na garagem, em forma, com os cadetes ainda fazendo pressão. Frases são ditas: “segura a moral, não dá pra morrer não”. Para um dos coordenadores, o novato que não conseguisse completar a série de flexão deveria gritar: “Eu sou um morto!”. As atividades se findaram pelas quatro horas da manhã da segunda-feira.

Todas as situações citadas anteriormente, durante o restante da semana zero repetiram-se, variando as formas das atividades, mas sempre com muita pressão psicológica por parte dos cadetes do 3º ano, num resumo de gritaria com explícitas humilhações verbais. Trata-se, na verdade, do que eles denominam de “muído”. Com a intenção de entender o significado do muído, perguntei a diversos cadetes sobre o que era o muído ou qual seria sua finalidade, o que muitos me responderam “nenhuma”, “Não tem objetivo, é o muído pelo muído”, “Pra nada!” “É tradição, tem de manter”. E foi para cumprir a tradição que o coordenador falou na madrugada do segundo dia: “Ontem não foi nada, o muído é hoje!”. E tal muído se traduziu, por exemplo, em molhar os alunos com água gelada estando todos passíveis e imóveis, além de receberem gritos efusivos e “pagarem” flexões. Ao chegar ao Centro de Educação todos os dias eu geralmente perguntava quais seriam as atividades programadas para aquele dia e eu obtinha como resposta que, à noite, haverá “teste de reação”, ou seja, o “muído”.

Durante toda a semana, o muído caracterizou a semana zero sempre ocorrendo à noite, especialmente pela madrugada. Durante o dia e no início da noite aconteciam muitos exercícios militares de ordem unida e atividades outras como aprender hinos (nacional, da Paraíba) e canções militares. Apreendemos também, em outra situação, no terceiro dia, o que poderíamos considerar como sendo um “muído psicológico”, pois, foi passado um filme que, na opinião dos cadetes do 3º ano deveria ser chato, mostrado à noite, “para testar a atenção dos alunos”. Essa atividade foi desenvolvida após um dia exaustivo e era proibido a todos de dormir na sala de aula durante o filme, já que depois foi pedido um resumo do filme.

Muitas das ações dos cadetes do 3º ano em relação aos novatos se configuram em fazê-los crer que coisas sem sentido são carregadas de valores positivos como responsabilidade e respeito à hierarquia e disciplina. No segundo dia, por exemplo, ocasião em que o “cadete de dia”, no rancho, pela primeira vez denunciou o fato de eu ser Capitão, ele colocou sua “boina”⁹⁵ à vista, como se esse objeto fosse um superior hierárquico e mandou que os novatos ao “saírem do recinto” pedissem permissão à boina. Enquanto um novato se “apresentava” para a boina, os demais olhavam desconfiados e apreensivos a cada apresentação. Quem errava na forma de se apresentar voltava para o final da fila. Castro (1990, p. 31) relata fato semelhante em sua etnografia na AMAN quando nos conta que “o bicho pode também ter que ficar contando piadas para uma estátua até ela rir”. No conjunto dessas perspectivas tem-se que,

A relação entre equipe dirigente e internos é marcada por hostilidades e humilhações que culminam na mortificação do *self*, sobretudo nos primeiros dias do interno, isto é, durante o período de adaptação. A equipe dirigente faz uso da hierarquia e da disciplina, de forma legítima ou não, para construir uma nova identidade em seus internos. Esta nova

⁹⁵ Cobertura utilizada na cabeça pelos policiais militares.

identidade é marcada pela obediência e pelo culto do subordinado ao superior. Nesse processo de construção da identidade policial militar a equipe dirigente recorre e até mesmo ultrapassa os regulamentos e normas da Polícia Militar. A posição ocupada na escala hierárquica pode ser um fator decisivo para que uma determinada ordem seja cumprida, mesmo contrariando os estatutos e regimentos internos da corporação (SILVA, 2002, p. 16).

Entre os objetivos finais dessa “pedagogia do controle” (FRANÇA, 2012), destaco o que observei em uma das “instruções” ministradas no sexto dia pelos cadetes do 3º ano. A aula tinha como foco o conhecimento dos símbolos nacionais e a importância das instituições. Foi demonstrado o conceito de pátria e de instituições, sendo essas últimas “organizadas sob a forma de regras e normas”. Foi mostrada a importância da religião, da família, da política enquanto democracia e das instituições militares, além das instituições econômicas: propriedade privada e livre iniciativa. Um dos cadetes do 3º ano falou que os símbolos nacionais estão carregados de emoção e amor. Vários novatos mostravam estar com sono e pediam para ficar de pé no fundo da sala. Um deles me confidenciou que da madrugada da quinta para a sexta eles não dormiram.

Por fim, no penúltimo dia, em contato com o Major Comandante da Academia onde são formados os cadetes, os novatos ouviram das palavras daquele que “você estão mais fortes”. Além disso, ele afirmou: “se respeitem, se ajudem, aproveitem esse espírito de corpo”. O comandante indagou dois novatos sobre problemas particulares de saúde. O mesmo disse aos alunos que “se tiverem algum problema de saúde, não deem uma de herói, avisem à coordenação”. Disse ele: “já são vencedores, já chegaram aqui vencedores”. Tais palavras se juntam àquelas proferidas pelo Comandante do Centro de Educação⁹⁶ quando o mesmo recepcionou os familiares dos novatos que, no último dia da semana zero, pela manhã, aguardavam os mesmos voltarem do batismo, que foi feito com um banho de mar pela madrugada e após passariam por um teste físico final quando chegassem ao quartel. Os familiares ficaram escondidos no Auditório do quartel para realizar uma surpresa aos novatos, momento em que o Comandante falou que “era preciso que os alunos soubessem se realmente era aquilo que eles queriam”. Ele ainda afirmou que os policiais militares trabalham sob estresse e têm determinadas situações que eles têm que passar e, “Os mais velhos recebem os mais novos com o dever de protegê-los”.

No rito final, como citei, conhecido por batismo e ocorrido de madrugada nas águas de uma praia de João Pessoa, após os novatos deslocarem-se correndo à mesma monitorados pelos coordenadores e pelos cadetes do 3º ano, eles entravam na água juntamente com os cadetes do 3º ano como uma corrente, todos de braços dados, mostrando-nos a finalização do processo liminar e a agregação dos novatos para fortalecer a estrutura que regimenta a cultura dos alunos do CFO. Agora eles deixavam de ser alunos zero-ano para serem cadetes do 1º ano. Só que, em meio à semana zero, acompanhamos diversas situações que levam os coordenadores e alunos do 3º ano a identificarem os desvios que maculam a estrutura social posta pelo curso, bem como as anormalidades que devem ser combatidas para que a socialização dos novatos ocorra com eficiência e a “mortificação do eu” seja efetivada para que o novo *habitus* seja adquirido e introjetado.

⁹⁶ No organograma do Centro de Educação, este é o quartel de formação e, a Academia seria uma Sub-unidade responsável por formar especificamente os cadetes, já que existem outras Sub-unidades responsáveis por outras formações PM dentro do quartel. Ver França (2012).

A aluna X e o aluno Y

Passo agora a descrever a particular situação que envolveu dois cadetes zero-ano durante a semana zero e, mediante o fato de ter-se que resguardar suas identidades, adotei a nomenclatura de aluna X e aluno Y para os mesmos. As situações nas quais esses alunos foram envolvidos me levou a reconhecer o que proponho chamar por desvio antecipado, o qual se configura, como descrevi anteriormente, na imputação de um comportamento desviante a alguém que ainda não faz parte da cultura institucional policial militar e nem ao menos ainda sabe como a mesma funciona, ou ainda, se sabe, não compartilhava dos preceitos seguidos nas esferas hierárquicas superiores.⁹⁷ No entanto, o olhar de coordenadores e alunos constroem a imagem antecipada desses pretensos desviantes que passarão a conviver no universo da formação PM como cadetes.

Nessa direção, desde o primeiro dia da semana zero, quando da apresentação dos alunos, antes de começarem as atividades, um cadete do 3º ano durante a recepção dos alunos confidenciou-me que um dos novatos (mostrando o mesmo) publicou através de um comentário no *facebook* que os cadetes do 3º ano eram “estiados”⁹⁸ (balançando a cabeça demonstrando negatividade em relação ao comentário). Ele ainda acrescentou que os comentários foram impressos e a coordenação tomou conhecimento do fato. Um outro cadete do 3º ano também disse-me que uma FEM⁹⁹ que passou por nós era da “bagaceira”¹⁰⁰, denotando a inferioridade moral da mesma, para ele. Ainda mais, quando da apresentação de um dos novatos, que se deu com o mesmo estando vestido com roupa de chuva (pois chovia forte) em cima de uma *pick up*, um dos alunos do 3º ano observou: “ele chegou assim e é aluno?” (balançou a cabeça com indignação). Essas primeiras impressões foram o mote necessário para que eu despertasse o olhar para algo que estava a todo instante sendo observado pelos cadetes do 3º ano: uma distinção moral entre eles e os recém-chegados. E por essa condição, minhas observações iniciais, de certo modo, passaram a ser orientadas para a equipe dirigente nos termos de Goffman (neste caso além dos alunos do 3º ano, incluíam-se também os coordenadores, pois são ambos que organizam a semana zero).

A partir do reconhecimento do comportamento moral, no sentido negativo, por parte da equipe dirigente em relação aos novatos, a situação que envolveu comentários postados no *facebook* por alguns deles tornou-se o elemento destacado das observações, as quais estiveram presentes desde o primeiro até o último dia, pois a conversa sobre as postagens eram constantemente suscitadas especialmente pelos alunos do 3º ano quando de minha presença. E foi para entender o significado dado pelos coordenadores sobre os comentários que observei pela primeira vez a aluna zero-ano que passei a chamar de cadete X. Despertou-me atenção o fato dessa cadete estar sendo sempre carregada nos braços pelas outras quatro

⁹⁷ Digo isso porque o Cadete Y, por exemplo, era soldado antes de entrar no CFO.

⁹⁸ Para os alunos do CFO ser “estiado” é o mesmo que não ter o brilho e o brio que denotam ser um policial militar, com todas as características que a cultura institucional apregoa como disposição e prestabilidade para a execução das atividades que irão refletir posteriormente no exercício da profissão, bem como, quando um aluno não dá a devida atenção ao cuidado com o asseio pessoal, incluído aí a desatenção para a maneira como se veste; ou ainda quando um aluno não desenvolve os exercícios de ordem unida com a marcialidade inerente ao militar.

⁹⁹ Termo nativo utilizado para designar as alunas e policiais femininas.

¹⁰⁰ Neste sentido, ser da “bagaceira” é mostrar um comportamento indecoroso, não condizente com as regras morais que preceituam os diversos regulamentos preconizados pela instituição PM.

cadetes cantando uma canção religiosa não importando onde elas fossem, como retaliação ao seu comportamento antes de iniciar a semana zero, pois ela era uma das que tinham postado comentários no *facebook*, ou melhor, através de minhas observações durante toda a semana zero, posso considerar que ela foi o foco central das atenções de quase todos os cadetes do 3º ano e dos coordenadores da Academia.

Juntamente com a cadete X, destaco também as atenções que foram dispendidas ao novato que teria dito que o 3º ano era “estiado” no *facebook*. No caso dele, que chamamos de cadete Y, os alunos do 3º ano sempre faziam questão de lembrar qual era sua cidade de origem e, as retaliações consistiram em frequentes sequências de flexão de braço, o que na cultura PM se denomina de “pagar”. Mandar o cadete Y “pagar” flexão era a forma utilizada pelos alunos do 3º ano para demonstrar quem estabelecia as regras e quem mandava, restando ao novato apenas obedecer.

Numa dada situação, no segundo dia da semana zero, durante o jantar dos novatos no local próprio para as refeições no Centro de Educação que é comumente conhecido como Rancho, perguntei ao cadete do 3º ano responsável pela organização da refeição sobre as estórias do *facebook* e ele respondeu que aqueles que assim agiram iriam receber um “muído” maior. Em outra ocasião, durante exercícios de ordem unida, à noite, na pista de atletismo do quartel, aproximando-me de uma das novatas, perguntei-a o que as demais estavam achando da semana zero, e a mesma disse-me que elas reclamaram sobre a “perseguição” por causa dos comentários do *facebook*. Elas disseram que não mais podiam falar nada. Quanto ao fato, a aluna disse às demais que a vida militar era assim mesmo. Como exemplo, se elas se aproximassem do masculino “as pessoas iriam falar”. Observei duas cadetes do 3º ano conversando sobre a cadete X e uma delas falou: “Vou dizer que ela é uma apagada”.

Em outro momento, ao aproximar-me de um grupo de cadetes do 3º ano (mulheres), as mesmas comentavam sobre o que foi exposto no *facebook* por alguns novatos. Uma delas dizia que um dos novatos estava sendo perseguido por conta de seus comentários e os perseguidores “não conheciam a pessoa dele, não sabiam quem ele era”. Outra cadete afirmou que ele tinha comentado que “não precisou subir guarita pra entrar no CFO”. Essa cadete comentou que ele tinha sido injusto no comentário, como se tivesse desprezado as pessoas que trabalham nos presídios e estudam nas guaritas. “Reconhecemos o mérito dele, mas ele não precisava ter dito nada”. Ao contrário, outra cadete disse, ao lembrar da cadete X perseguida por conta dos comentários do *facebook*, que “não importava o que ela comentou, importava a militar que ela iria ser”. Quando perguntei qual o motivo da perseguição, uma das cadetes respondeu que foi por causa dos comentários do *facebook*. Nesse contexto, podemos observar numa acepção própria a Becker (2008) como o desvio cometido pela cadete X e pelo cadete Y na percepção dos alunos do 3º ano os tornaram *outsiders* perante as regras institucionais culturalmente estabelecidas.

Na meia-noite do segundo para o terceiro dia da semana zero, um dos coordenadores do CFO e a turma do 3º ano (em forma) decidiam o que iria ser feito para a instrução da madrugada. O planejamento era decidido na hora e o coordenador afirmava: “hoje é muído” e “atenção a (cadete X) deve ser carregada”. “Já que o Coronel não está, é bomba!”. Passados vinte minutos da meia-noite os novatos foram acordados com bomba e muita pressão. O cadete Y foi isolado

e cercado por alguns cadetes do 3º ano e um deles exclamou (na posição de flexão): “Tá pensando que é brincadeira?”. Cadetes ao redor da cadete X diziam a todo instante que ela era “desenrolada”, pois a mesma estava de atestado médico. Os cadetes começaram a “mandar pegar o requerimento da cadete X”.¹⁰¹ Três dias depois da semana zero um cadete do 3º ano confessou-me que as cadetes femininas de sua turma teriam jogado água nas partes íntimas da cadete X e teria falado que “aquilo seria para apagar o fogo dela”. Um dos cadetes do 3º ano se referia à cadete X dizendo que “Eu vou ajeitar ela!”.

Na tarde do terceiro dia conversei com o cadete do 3º ano que era intruso entre os novatos (ele já tinha deixado a experiência). O mesmo conversou com a cadete X sobre o motivo da ênfase dada a ela e a mesma respondeu que foi “por causa da besteira colocada no *facebook*. Eu brinquei com relação à semana zero, por isso estão pegando no meu pé”. Ainda segundo ele, o próprio teria agido diferente em relação à cadete X, quando a mesma foi molhada na garagem na atividade durante a madrugada, inclusive falou com os cadetes do 3º ano para que arrandassem um termômetro para verificar a temperatura da cadete X para saber se a mesma estava em estado de hipotermia, pois os outros cadetes em retaliação, não paravam de jogar água nela.¹⁰²

Ao conversar com dois cadetes do 3º ano (um homem e uma mulher), vez ou outra o assunto acabava sendo sempre a estória do *facebook*. O primeiro disse que achava “uma besteira” e a segunda disse que ela (a cadete X) “não precisava fazer aquilo”, foi “leseira” dela. Além disso, a mesma comentou que seu “afilhado”¹⁰³ era um “apagado” (o cadete Y). Outra cadete que chegou ao grupo disse que tiveram pessoas que falaram “muita besteira” sobre a cadete X como: “Você não merece está aqui”. Ela achou um absurdo os comentários. Outro cadete chegou na hora e disse: “Besteira foi o que ela disse”.

O que percebi em meio aos conflitos gerados por todos os comentários é como a situação do *facebook* tornou-se importante para todos, visto que as regras morais próprias à cultura interna dos alunos estava em jogo. Como exemplo, no quarto dia da semana zero, em uma conversa com alguns cadetes do 3º ano e um dos coordenadores, o assunto sobre o *facebook* e a cadete X foi novamente suscitado, sobre o qual o coordenador comentou: “ela era namorada de um soldado.... já começou assim vai dá nó por 30 anos!”.¹⁰⁴ Em outro momento, observei uma conversa sobre a conduta sexual da cadete X na sala dos coordenadores. Um deles comentou que “a mesma já pegou muita gente na PM”, o que nos reporta ao princípio de anormalidade estudado por Foucault (1979, 1988) e o seu dispositivo de sexualidade. Em conversa com outras cadetes do 3º ano, a conduta sexual da cadete X era sempre enaltecida,

¹⁰¹ Nesse caso, “mandar pegar o requerimento” quer dizer assinar o mesmo para desistir e ir embora do curso.

¹⁰² Segundo informações dos coordenadores e dos alunos do terceiro ano, além do contato que tive com a cadete X, a mesma participou da semana zero com problemas de saúde, os quais não tenho como descrever.

¹⁰³ Os cadetes do 3º ano adotam os novatos como afilhados de acordo com a posição que os últimos obtêm no concurso vestibular. Como no CFO existe uma classificação baseada nas médias escolares, tem-se, portanto, que o cadete 301 do 3º ano torna-se padrinho do primeiro colocado no vestibular e assim sucessivamente.

¹⁰⁴ “Dá nó” significar criar problemas na profissão PM.

tanto que, uma delas me disse ao falar da cadete X: “aqui dentro ela tem que se enquadrar. Lá fora, na vida pessoal, ela pode ir até pra rua da Areia”.¹⁰⁵

No sexto dia, novamente a cadete X tornou-se alvo das observações dos cadetes do 3º ano. A mesma reclamou que está sendo gritada por uma das cadetes e que está de atestado médico (fato que comprovei). A justificativa da cadete do 3º ano é que a cadete X está “destoante da tropa”. A cadete X ao conversar comigo chorou. Ela disse: “Você achar que por ser superior pode passar por cima da humanidade das pessoas”. Passei por uma situação delicada. Estava no final das instruções, por volta de 1 hora da madrugada, depois da conversa com a cadete X, quando os novatos foram liberados para dormir. Duas cadetes do 3º ano disseram que a cadete X deveria ficar para ter aulas de ordem unida, o que de pronto a mesma retrucou dizendo que estava de atestado. Um coordenador que estava presente pediu meu auxílio. Tentei apaziguar a situação, deixando claro que eu estava ali para realizar uma pesquisa. O coordenador, assim como as cadetes, disse para a cadete X sobre as consequências advindas do seu comportamento. Inclusive acrescentou que estar ali “era pra levar grito mesmo, pois ela iria levar grito de Capitão a Coronel”. A cadete X pediu para falar com o coordenador a sós, mas foi negado, assim como com as cadetes. Depois a cadete X foi dispensada para dormir e continuei conversando com o coordenador e com as cadetes, os quais afirmavam do quanto a cadete X não “se enquadrava” às regras da semana zero. Pelo que observei, a cadete X disse que “não estava ali para ser gritada”, “que não ia aguentar e iria responder”. Perguntei se ela queria estar ali, o que foi respondido que sim, mas não admitia ser gritada daquele jeito, já que outro cadete a tratou bem. Já os cadetes dizem que ela é “apagada” e que já conversaram com a mesma, mas não adiantava. Só que, em meio aos “testes de obediência”, como nos coloca Goffman (2007), a cadete X foi obrigada a escrever uma redação que serviria de mote para sua “recuperação” e a qual, conseguida por mim com uma das cadetes do 3º ano, tem alguns trechos abaixo descritos:

Não sei o que é ser militar, por isso não possuo (ainda) conteúdo para redigir. Porém, tenho muito interesse em aprender. Acredito ter êxito no aprendizado, graças à qualificação e profissionalismo do terceiro ano em nos repassando [sic] seus saberes. Esses últimos dias na semana de adaptação já observei a disciplina, qualidade de todos que compõe [sic] esta instituição. Logo, o interessado a entrar na instituição tem que começar antes no Curso de Formação e cultivando o esforço diário.

No sétimo dia, cheguei ao Centro de Educação pelas 09:30 horas da manhã. Perguntei a duas cadetes do 3º ano que encontrei como elas se comportariam se estivessem no lugar da cadete X, o que uma delas respondeu que “já teria pedido baixa”¹⁰⁶, mas retifiquei a pergunta e disse sobre a questão da postagem do *facebook*, como elas percebiam a questão quanto à turma, o que foi respondido que a maioria, por medo, “não teria postado”. Uma das cadetes confidenciou que “teve pena da cadete X” quando a levou ao médico. A cadete X teria comentado “eu não aguento mais, quero participar da semana zero”. A cadete do 3º ano disse que “ela (a cadete X) queria assinar um termo de responsabilidade”, mas, segundo a cadete, seu problema de saúde faria a coordenação negar sua participação. A cadete X ainda teria acrescentado que “eu não aguento mais as pessoas me carregando”. Uma novata, ao

¹⁰⁵ Se enquadrar diz respeito a se adequar às regras da formação pedagógica PM. Quanto à rua da Areia, trata-se de uma rua localizada no Centro antigo da cidade de João Pessoa e que é popularmente conhecida por ser um ponto de localização de diversos bordéis.

¹⁰⁶ Pedido para ser desligada do curso.

aproximar-se de mim, confessou que a cadete X no dia anterior teria ficado muito triste, pois, depois de ter recebido ajuda no alojamento para ajeitar o coque e se maquiar, as cadetes do 3º ano fizeram-na lavar o rosto com suco de caju, o que a deixou chateada.

Sentei ao lado da cadete X e conversamos um pouco. Ela me falou que estava mais calma e só não aceitava porque as pessoas estavam levando as coisas para o lado pessoal. Segundo ela, um coordenador falou que “ela era uma vergonha, que não se enquadrava como os demais”. Ela perguntou-me se seria desligada do curso e eu respondi que “não”. Eu a perguntei sobre qual seria o motivo das perseguições e ela respondeu que foi por causa das postagens do *facebook*, mas ela era civil e não sabia que as pessoas no militarismo “faziam de uma gota uma tempestade no copo d’água”. Ela ainda acrescentou que queria estar ali, queria ser policial, mas não gostava de ordem unida e discordava com um coordenador quando o mesmo falou que ela não tinha o perfil para a profissão. Inclusive desistiu de outro curso para fazer o CFO. *A posteriori*, eu passei a conversar com três cadetes do 3º ano (duas mulheres e um homem) quando uma delas recebeu a ligação de uma outra cadete que, pelo que foi possível discernir, falava da cadete X, o que a cadete falou que “aquela menina vai ser anotada¹⁰⁷ por mim sem pena”.

Durante o rito final, no último dia da semana zero, ocorrido na praia de madrugada, uma cadete do 3º ano relatou-me um fato no qual os cadetes do 3º ano teriam enterrado a cadete X na areia até o pescoço, dizendo que ela estava “morta” e que era para os demais novatos “chorarem por sua morte”. Não pude acompanhar esse fato porque cheguei ao local pouco tempo depois. Tal situação nos remete ao ritual do isoma entre as tribos ndembo descrito por Turner (1974), só que, no caso da PM, a intenção não é tornar as mulheres novamente férteis para a procriação como no isoma, e sim destacar a sua inutilidade para a profissão PM. O enterro seria uma forma simbólica de afastar o comportamento desviante próprio do aluno “apagado” e sem perfil para ser um PM, para fazer o próprio aluno despertar para introjetar o ethos inerente ao “espírito policial militar”.

Às 05:50 horas, na volta do batismo na praia, iniciou-se a última atividade da semana zero que consistia em superar uma pista de obstáculos e, até o último instante da semana zero uma cadete do 3º ano comentou sobre a cadete X: “eita X, tinha que ser X, essa menina não tem jeito não”. Fiz uma última observação quando, conversando com as cadetes do 3º ano uma delas afirmou ao se reportar à cadete X: “o coordenador falou que quer três anotações dela no mínimo por semana”.

Na entrada final pelo Portão das Armas¹⁰⁸ onde os novatos participariam da formatura final e encontraram-se com seus familiares, observei que a cadete X entrou chorando. Durante o café, que ocorreu com os familiares após a formatura, procurei-a e perguntei o motivo do seu choro e ela respondeu-me que “chorava porque foi humilhada e queria desistir porque todos a perseguiram e diziam que ela era uma inútil. Ela disse que era lenta para aprender os movimentos de ordem unida e por isso todos disseram que ela não prestava. Ela quis

¹⁰⁷ Significa ser punida pedagogicamente de acordo com as regras do CFO como, por exemplo, ter que ficar no final de semana com a liberdade cerceada dentro do quartel por ter não ter forrado bem a cama ou estar com o uniforme mal passado. Mas, acrescento que as infrações das regras disciplinares de cunho pedagógico são inúmeras de acordo com a cultura policial militar.

¹⁰⁸ Entrada do quartel de formação PM.

participar das atividades da semana zero, mas todos diziam que seu atestado era “macete”.¹⁰⁹ Por fim, um cadete ainda me diria que a perseguição à cadete X “está parecendo uma caça às bruxas”.

Considerações finais

Foi possível, com base neste estudo etnográfico, reatualizarmos as concepções teóricas que situam fenômenos como desvio e anormalidade no campo da sociologia, numa correlação que destacou como as prescrições morais são construídas num grupo particular que compartilha de uma cultura institucional.

Para tanto, situamos historicamente como, a partir do século XIX, inicialmente a anormalidade surgiu como discurso para legitimar comportamentos que acabaram por ser reconhecidos como patológicos e presentes de forma determinada e herdados como herança do próprio desenvolvimento da raça humana, pensamento que se tornou caro a autores como Lombroso e que foi criticado por Foucault.

Ademais, passamos a descrever, numa mudança de perspectiva, como o estudo da anormalidade ao desvio ganhou ênfase por teóricos como Goffman e Becker para indicar que, segundo o primeiro, nas instituições totais, existe uma dialética institucionalizada entre equipe dirigente e internos onde os últimos são controlados para serem “programados” às regras organizacionais e, no caso de Becker, o mesmo ressalta que o desvio surge por conta da rotulação e reconhecimento do ato desviante pelo olhar suscitado pelo grupo em relação a quem comete o desvio. Temos assim que o desvio seria uma construção social.

Nesse percurso, mostramos a realidade da semana de adaptação, ou melhor, da “semana zero” do Curso de Formação de Oficiais da Polícia Militar da Paraíba. Descrevemos como ocorreu esse processo de modo a identificarmos a aplicação do arcabouço teórico apresentado neste trabalho, o que nos levou a denominar de desvio antecipado um tipo de comportamento socialmente construído antes mesmo do desviante conhecer a cultura interna da formação policial ou, se a conhecesse, pelo menos não teria participado da mesma visto que a hierarquia institucional possibilita o arranjo de universos culturais diferenciados.

Portanto, com base em dois casos particulares que foram destaque durante a semana zero, constatamos a aplicabilidade do conceito de desvio antecipado de modo a destacarmos que, segundo nossa ótica, tal desvio se configura quando o desviante pleiteia participação num determinado grupo, neste caso, na realidade formativa policial militar, de modo que o próprio regime militarista possa ser, segundo a crença nativa, a “cura” para aqueles que podem macular a imagem de uma instituição regida por princípios uniformizadores e disciplinares.

Referências

BECCARIA, Cesare. *Dos delitos e das penas*. Bauru, SP: Edipro, 2003.

BECKER, Howard S. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BENTHAM, Jeremy et al. *O panóptico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

¹⁰⁹ Forma de ludibriar os coordenadores para não realizar os exercícios e tarefas concernentes à cultura formal e informal do CFO.

- BERGER, Peter L. *Perspectivas sociológicas: uma visão humanística*. 32. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BERGER, Peter I.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- _____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- _____. *O senso prático*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: _____. *O trabalho do antropólogo*. Brasília, São Paulo: Paralelo Quinze, Editora da Unesp, 1998.
- CASTRO, Celso. *O espírito militar: um antropólogo na caserna*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- CUSSON, Maurice. Desvio. In: _____. BOUDON, Raymond (org.) et. al. *Tratado de sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995. pp. 413-448.
- DA MATTA, Roberto. O ofício de etnólogo, ou como ter “Anthropological Blues”. In: _____. NUNES, Édson de Oliveira. *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 23-35.
- DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Editora Nacional, 1987.
- _____. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Sociologia e filosofia*. São Paulo: Ícone, 2007.
- _____. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 2008.
- FONSECA, Márcio Alves da. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo: EDUC, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *Eu Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1977.
- _____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- _____. *Vigiar e punir: história das violências nas prisões*. Rio de Janeiro: Vozes, 1987.
- _____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Ed. Nau, 2003.
- _____. *Ditos e escritos V: ética, sexualidade, política*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- FRANÇA, Fábio Gomes de. *Disciplinamento e humanização: a formação policial militar e os novos paradigmas educacionais de controle e vigilância*. Dissertação (Mestrado em Sociologia), João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2012.
- GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *O vínculo ritual: um estudo sobre sociabilidade entre jovens no urbano brasileiro contemporâneo*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2006.

LIMA, Rita de Cássia Pereira. Sociologia do desvio e interacionismo. *Tempo social*, 13 (1): 185-201, maio de 2001.

LOMBROSO, Cesare. *O homem delinquente*. São Paulo: Ícone, 2007.

MISKOLCI, Richard. Do desvio às diferenças. *Teoria e pesquisa*, n. 47, jul/dez de 2005. Disponível em: <<http://www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/viewFile/43/36>>. Acesso em: 03 jun 2013, às 09:30 horas.

SILVA, Agnaldo José da. *Praça Velho: um estudo sobre o processo de socialização policial militar*. 2002. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Goiânia: Universidade Federal de Goiás.

SILVA, Robson Rodrigues da. *Entre a caserna e a rua: o dilema do "pato": uma análise antropológica da instituição policial militar a partir da Academia de Polícia Militar D. João VI*. Niterói: Editora da UFF, 2011.

SOUZA, Marcos Santana de. *A violência da ordem: polícia e representações sociais*. São Paulo: Annablume, 2012.

STORANI, Paulo. *"Vitória sobre a morte: a glória prometida: o "rito de passagem" na construção da identidade dos operações especiais do BOPE*. 2008. 169 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2008.

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Editora Vozes LTDA., 1974.

VAN GENNEP, Arnold. *Ritos de passagem: Estudos sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, noivado, casamento, funerais, estações, etc*. Petrópolis: Vozes, 1978.

VELHO, Gilberto. "Observando o familiar". In: *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.

VILLELA, Jorge Mattar. Apresentação. In: BIONDI, Karina. *Junto e misturado: uma etnografia do PCC*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2010. pp. 11-21.

WEBER, Max. *Ensaio sobre a teoria das ciências sociais*. São Paulo: Centauro, 2003.

*

Abstract: We present in this paper ethnography conducted during the first week of the Training Course for Officers (CFO) of the Military Police of Paraíba. This first week is commonly known as "zero week" and, according to the native speech is in a period of "adjustment" to the newly incorporated in own social universe of military police educational system. In this sense, our methodological reference was direct and participant observation. Furthermore, we use the theoretical perspectives of Becker, Goffman and Foucault, with emphasis on the analysis of phenomena such deviation and abnormality, from which we propose to highlight what we mean by "early shift", and establish a relationship with studies about morality in the socio - anthropological field. **Keywords:** deviation, military police, week zero, morality

ARTIGOS

O que são emoções?*

Evelin Gerda Lindner

Tradução de: *Mauro Guilherme Pinheiro Koury*

Resumo: As pesquisas sobre as emoções geralmente se concentram em afeto, sentimento, emoções, roteiro, caráter e personalidade, enquanto os maiores contextos culturais e uma análise de períodos históricos na história humana são menos enfatizados. O diálogo com outras áreas acadêmicas e outras esferas culturais não é fácil de conseguir, mesmo hoje em dia em um mundo cada vez mais conectado. Neste artigo, a abordagem usual é, portanto, invertida: os maiores contextos culturais, moldados ao longo da história humana, são usados como lentes para compreender as emoções e o conflito. Isto, a meu ver, não é negar a importância da investigação sobre afeto, sentimento, emoções, projeto, caráter e personalidade, mas para expandi-la. **Palavras-chave:** emoções, construção social e psicológica das emoções, estado da arte

*

Você já amou? Já foi traído, e se sentiu como um idiota? Então você sabe a força das emoções e como elas podem ser traiçoeiras. Eu trabalhei como psicóloga clínica no Cairo, Egito, de 1984 a 1991. Eu assisti o conceito ocidental de amor-casamento entre a cultura egípcia. Avós egípcias advertiram contra ele. Disseram-me que milênios de experiência humana haviam revelado para a humanidade que se casar com uma pessoa com quem se apaixonara era quase sempre uma garantia para o fracasso de um casamento. Para elas, os sentimentos eram muito instáveis para uma fundação.

Elas estão erradas? As taxas de divórcio no Ocidente indicam que basear uma instituição que deve proporcionar um ambiente seguro para as crianças sobre os sentimentos frágeis entre os pais implica algumas contradições que só podem ser superadas se os parceiros se mostrarem emocionalmente inteligentes. Infelizmente, nem todos são. Estabilidade é mais facilmente conseguida através de instituições um tanto independentes de sentimentos. Ou não?

Eu frequentemente encontrei mulheres altamente qualificadas em seus trinta anos, em todo o mundo, desesperadas para constituírem uma família. As de sociedades de honra, tradicionais, normalmente rejeitadas por seus pais querem arranjar um casamento; elas colocam a educação em primeiro lugar, seguindo assim suas irmãs nas sociedades ocidentais mais individualistas. Todas esperam o homem "certo". Quando ele não aparece, elas gradualmente reduzem as suas exigências, passo a passo. Aos quarenta, muitas destas mulheres altamente educadas suspiram: "Ah, se eu pudesse voltar no tempo, ser jovem de novo, ter alguém e encontrar um pai confiável para os meus filhos e para mim! Esqueçam tudo sobre o amor

* Primeiro capítulo do livro de Evelin G. Lindner, *Emotion and Conflict. How Human Rights Can Dignify Emotion and Help Us Wage Good Conflict [Emoções e Conflito. Como os direitos humanos podem dignificar as emoções e nos ajudar a travar um bom Conflito]*. (Westport: Praeger Publishers, 2009). Evelin Lindner e a Praeger Publishers gentilmente permitiram a publicação deste capítulo [com ligeiras alterações] na edição deste número da RBSE.

romântico! Ele é demasiado frágil! O amor, para as crianças, é muito mais profundo e eu já perdi esse amor!”

Estas são emoções extremamente importantes, mas, também, capazes de nos enganar. Só se aprende a guiar as emoções de forma construtiva, e esperar para colher seus frutos.

Este artigo em um contexto mais amplo

As pesquisas sobre as emoções geralmente se concentram em afeto, sentimento, emoções, roteiro, caráter e personalidade, enquanto maiores contextos culturais e uma análise de períodos históricos na história humana são menos enfatizados. O diálogo com outras áreas acadêmicas e outras esferas culturais não é fácil de conseguir, mesmo hoje em dia em um mundo cada vez mais conectado.

Eu vivi como uma cidadã globalizada por mais de 30 anos e adquiri uma compreensão de muitos reinos culturais. O resultado é que pinto um quadro amplo, que inclui dimensões históricas e transculturais. Neste artigo, a abordagem usual é, portanto, invertida: os maiores contextos culturais, moldados ao longo da história humana, são usados como lentes para compreender as emoções e o conflito. Isto não é negar a importância da investigação sobre afeto, sentimento, emoções, projeto, caráter e personalidade, mas para expandi-la.

Comecei o meu trabalho sobre humilhação, em 1996, com a minha pesquisa de doutorado sobre as matanças genocidas que ocorreram em Ruanda, em 1994, na Somália, em 1988, sobre o pano de fundo da Alemanha nazista. Em 2001, defendi uma tese intitulada *A Psicologia da Humilhação: Somália, Ruanda / Burundi, e de Hitler Germany*¹¹⁰. Desde então, os meus estudos têm se expandido pela Europa, Sudeste Asiático, Estados Unidos, entre outros lugares. Estou atualmente construindo uma teoria da humilhação transcultural e transdisciplinar, o que implica elementos da antropologia, história, filosofia social, psicologia social, sociologia e ciência política¹¹¹.

¹¹⁰ E. G. Lindner, *The Psychology of Humiliation: Somalia, Rwanda / Burundi, and Hitler's Germany* (Oslo: University of Oslo, Department of Psychology, doctoral dissertation in psychology, 2000).

¹¹¹ See www.humiliationstudies.org/whowere/evelin02.php. See here some selected publications: E. G. Lindner, *The Relevance of Humiliation Studies for the Prevention of Terrorism* (Budapest: Paper presented to the NATO Advanced Research Workshop Indigenous Terrorism: Understanding and Addressing the Root Causes of Radicalisation among Groups with an Immigrant Heritage in Europe, March 7-9, 2008, 2008), E. G. Lindner, "Humiliation, Trauma, and Trauma Recovery in a Globalizing World," in *Peacebuilding for Traumatized Societies*, ed. B. Hart (Lanham, MD: University Press of America, 2008), 49-64, E. G. Lindner, "Avoiding Humiliation—From Intercultural Communication to Global Interhuman Communication," *Journal of Intercultural Communication, SIETAR Japan*, 10 (2007): 21-38, E. G. Lindner, "In Times of Globalization and Human Rights: Does Humiliation Become the Most Disruptive Force?," *Journal of Human Dignity and Humiliation Studies*, 1, n. 1, March (2007): www.humiliationstudies.ucepeace.org/, E. G. Lindner, "Dynamics of Humiliation in a Globalizing World," *International Journal on World Peace*, XXXIV, n. 3, September (2007): 15-52, E. G. Lindner, "Humiliation and Global Terrorism: How to Overcome It Nonviolently," in *Encyclopedia of Life Support Systems (EOLSS), Theme 6.120: Nonviolent Alternatives for Social Change*, ed. R. Summy (Oxford: Developed under the Auspices of the UNESCO, EOLSS, www.eolss.net, 2007), E. G. Lindner, *Making Enemies: Humiliation and International Conflict* (Westport, CT: Greenwood/Praeger Security International, 2006), E. G. Lindner, N. R. Walsh, and J. Kuriansky, "Humiliation or Dignity in the Israeli-Palestinian Conflict," in *Terror in the Holy Land, Inside the Anguish of the Israeli-Palestinian Conflict*, ed. J. Kuriansky (Westport, CT: Greenwood/Praeger Security International, 2006), 123-131, E. G. Lindner, "Humiliation, Killing, War, and Gender," in *The Psychology of Resolving Global Conflicts: From War to Peace. Volume 1: Nature Vs. Nurture*, ed. M. Fitzduff and C. E. Stout (Westport, CT: Greenwood/Praeger Security International, 2006), 137-174, A. C. Hudnall and E. G. Lindner, "Crisis and Gender: Addressing the Psychosocial Needs of Women in International Disasters," in *Handbook of International Disaster Psychology (Vol 4): Interventions With Special Needs Populations*, ed. G. Reyes and G. A. Jacobs (Westport, CT: Greenwood/Praeger, 2005), 1-18, E. G. Lindner, "Humiliation or Dignity: Regional Conflicts in the *Global Village*,"

Em outras palavras, a minha vida tem sido profundamente afetada pelas transições históricas que a humanidade está passando agora. Emoções e conflitos se encontram profundamente inscritos na mesma transição histórica. Da mesma forma, todos os pesquisadores, incluindo os pesquisadores sobre emoções e conflito, e os seus leitores não vivem em uma bolha. Todos são partes de contextos sociais.

Deixe-me brevemente pintar esses contextos com um pouco mais de profundidade. As emoções foram usadas como ferramentas secretas na dinâmica de poder do passado. Quem está no poder manipula as emoções para vencer conflitos preventivamente, antes que eles possam entrar abertamente em erupção. O poderoso, assim como os "sucessivamente enganados", sem poder, têm grandes dificuldades de compreender essa manipulação, principalmente porque, como mencionado anteriormente, ela é secreta e se é normalmente cego para esse tipo de manipulação. Todo mundo é, até certo ponto, vítima, os sem poder tanto quanto os poderosos nasceram em contextos culturais e sociais preexistentes que os moldaram e os definiram. As histórias de Adão e Eva e a história do Japão são histórias destinadas a ilustrar a imensa luta que se encontra associadas a este processo de libertação.

Em outros tempos, as elites do poder tratavam os seus subordinados como ferramentas sem vida, e, na melhor das hipóteses, como animais domesticados. Ferramentas construídas a partir de matéria inanimada não sentem emoções, e, no caso dos animais domésticos, pode se esperar razoavelmente que estes se mostrem contentes ao receberem comida e abrigo, possivelmente, até quando se destinem ao abate. Toda a gama de emoções humanas, talvez, seja o componente mais importante que distingue os seres humanos dos não humanos. E esse *intermezo* é precisamente o que foi negado à maioria dos seres humanos durante milênios em quase todos os lugares do globo. Curiosamente, isto tem sido obtido através de cooptação das vítimas. Ainda mais surpreendente é que faz apenas algumas centenas de anos que esta tragédia de sofrimento geracional começou a ser desmascarada e começou a mudar. (Muitas religiões ensinam que todos os seres humanos merecem ser tratados como iguais em dignidade. No entanto, no passado, esses ensinamentos eram geralmente cooptados por instituições hierárquicas).

Regimes ditatoriais devem temer a mudança mais do que qualquer coisa: e se os subalternos desmascararam o fato de que são mantidos em cativeiro? E se eles descobrem que são tratados como ferramentas inanimadas ou animais domesticados? E se eles se perguntam por que têm de engolir a humilhação? E se duvidarem de que não têm outras opções, além do viver e morrer por caprichos de seus mestres? E se questionarem e afirmarem que gostam de respeito como seres humanos completos? E se eles percebem que quem está no poder não apenas ignora as vidas dos outros, mas também exibem uma surpreendente falta de visão

International Journal of Mental Health, Psychosocial Work and Counselling in Areas of Armed Conflict, 1, n. 1, January (2003): 48-63, www.transnational.org/forum/meet/2002/Lindner_RegionalConflicts.html, E. G. Lindner, "Healing the Cycles of Humiliation: How to Attend to the Emotional Aspects of "Unsolvable" Conflicts and the Use of "Humiliation Entrepreneurship", *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 8, n. 2 (2002): 125-138, www.informaworld.com/smpp/ftinterface~content=a785828772~fulltext=713240930, E. G. Lindner, "Humiliation-Trauma That Has Been Overlooked: An Analysis Based on Fieldwork in Germany, Rwanda / Burundi, and Somalia," *Traumatology*, 7, n. 1 (2001): Article 3 (32 pages), tmt.sagepub.com/cgi/content/abstract/7/1/43, E. G. Lindner, "Humiliation and the Human Condition: Mapping a Minefield," *Human Rights Review*, 2, n. 2 (2001): 46-63, E. G. Lindner, "Were Ordinary Germans Hitler's "Willing Executioners"? Or Were They Victims of Humiliating Seduction and Abandonment? The Case of Germany and Somalia," *IDEA: A Journal of Social Issues*, 5, n. 1 (2000): www.ideajournal.com/articles.php?id=31.

realista de seus próprios interesses?¹¹² E se descobrirem que os seus líderes se envolveram em uma marcha da insensatez?¹¹³

Se nós nos colocarmos na posição das elites totalitárias (usando uma *empatia realista*¹¹⁴), podemos esperar deles o apoio às pesquisas sobre as emoções ligadas ao distúrbio de desobediência de ordem e de tranquilidade. O objetivo de tal pesquisa seria o de ajudar no controle da raiva dos subordinados, para que possam vir a ser mais complacentes. Ou, eles podem financiar a pesquisa sobre os próprios anseios "racionais" dos mestres de segurança. Os ditadores geralmente preferem que os especialistas em conflito se concentrem em temas "mais seguros", sobre assuntos "mais duros", como comida, abrigo, ou a força de arsenais de armas inimigas, em suma, sobre "recursos".

No entanto, mesmo quando os recursos são escassos, não causam automaticamente problemas. É um tema recorrente na psicologia da paz que a escassez ambiental é fundamentalmente um problema psicológico¹¹⁵. Tudo pode ser negociado pragmaticamente, - tudo, isto é, exceto as mais fortes e quentes emoções. Têm sido elaborados *scripts* culturais, por exemplo, no seio das famílias, para combater o problema da escassez de recursos, através da cooperação. Esses *scripts* se concentram em estratégias divergentes como distribuir os recursos igualmente, inventando novas maneiras de aumentar o *bolo* de recursos, e encontrar recursos alternativos. Esta cooperação se rompe, no entanto, quando os sentimentos se tornam hostis, quando grupos definem outros grupos como não grupos, como *outsiders* e não amigos, e com quem a cooperação se torna "impensável", mesmo que viesse a resolver todos os problemas de recursos e servir à sobrevivência de todos.

Esta pequena palavra, "impensável", atesta quão fortes as emoções podem ser. As paixões mostram a sua força. Muitos vícios são de ordem "psicológica." Nós todos sabemos que é inútil dizer a pessoas viciadas que muito de sua situação é apenas "psicológica" e, portanto, facilmente estancável. Se fosse assim tão simples, não haveria dependência psicológica. Experiências passadas de humilhação, da mesma forma, podem ser difíceis de conter. Elas são frequentemente lembradas ano após ano, com veemência e, muitas vezes, obsessivamente, e com grandes detalhes. Sentimentos de humilhação e medo de humilhação são o que eu chamo de "a bomba nuclear das emoções".

A atual crise econômica pode ser inscrita nessa dinâmica, pelo menos em parte. Até recentemente, era "impensável" duvidar da crença de que o "livre mercado", definido como a maximização do lucro desenfreado, iria proteger a todos com segurança contra futuras humilhações e sempre "vitorioso", em relação a humilhação Soviética do passado.

As emoções podem ser causas mais impermeáveis de desastre do que a necessidade de sobrevivência: as emoções podem até mesmo substituir a sobrevivência, como o Kublai Khan¹¹⁶ deste mundo tem mostrado. Por qual outra razão as elites no poder colocariam a vida

¹¹² Krippendorff, Ekkehart, *Staat und Krieg. Die Historische Logik Politischer Unvernunft* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1985).

¹¹³ B. W. Tuchman, *The March of Folly: From Troy to Vietnam* (New York: Knopf, 1984). Tuchman vê "a estupidez" como um fato histórico inevitável, enquanto Krippendorff a identifica como uma patologia incurável em diversos países.

¹¹⁴ R. K. White, *Fearful Warriors: A Psychological Profile of U.S.-Soviet Relations* (New York: Free Press, 1984).

¹¹⁵ D. J. Christie, "What Is Peace Psychology the Psychology of?," *Journal of Social Issues*, 62, n. 1 (2006): 1-17, retrieved on August 14, 2007, from www.blackwell-synergy.com/doi/pdf/10.1111/j.1540-4560.2006.00436.x,9.

¹¹⁶ Primeiro imperador chinês de origem mongol nascido durante a campanha de Genghis Khan à China. [Nota do tradutor].

de milhões em duelo e conflitos violentos, com o risco de perder o acesso aos recursos essenciais e pôr em perigo a sobrevivência nacional? Medo de covardia desonrosa!¹¹⁷

Em outras palavras, as emoções e o autointeresse de sobrevivência em longo prazo não necessariamente andam juntos. Essa contradição se torna particularmente visível quando os líderes misturam a conversa de honra de que "é impensável falar com o inimigo", como retórica de sobrevivência. Esta contradição é gritante quando as elites, enquanto tomam decisões mortais para seus subordinados, não apenas sobrevivem, mas vivem no luxo, ganhando pontos de glória pagos sob a vida de seus subordinados.

Ao longo da história, subalternos morreram pela honra de seus mestres, aconselhados a definir a sua própria honra como a de identificação fiel com seus mestres, sem se preocupar com a sua própria saúde e sobrevivência e sem questionar a realidade desta honra. Adolf Hitler exigiu que os seus seguidores estivessem prontos para morrer por ele "com entusiasmo" ("*begeistert sterben*")¹¹⁸. E, no final, até mesmo o poderoso pode pagar com sua própria vida. A "glória" de Hitler, finalmente, terminou em uma morte miserável também para ele.

A atual crise financeira global oferece ainda outra ilustração. Se lermos David J. Rothkopf, um pequeno número de pessoas poderosas (cerca de 6.000), em grande parte não eleitas em todo o globo, moldaram o mundo durante as últimas décadas tornando a crise financeira possível, e fizeram isso através da mesma mistura de jogo de poder autocentrado e sem consideração pela sobrevivência em longo prazo, de forma autodestrutiva e destruidora de outros¹¹⁹. Em outras palavras, o poder parece se tornar arrogante a ponto de cegar, até mesmo em relação ao autointeresse. O ex-presidente do Federal Reserve Alan Greenspan disse que estava "em um estado de choque de descrença" e que errou ao pensar que confiar nos bancos para o uso de seus próprios interesses seria o suficiente para proteger os acionistas e sua equidade¹²⁰.

Uma das premissas deste artigo é que a humanidade necessita embarcar em um esforço para guiar a si própria dos jogadores destrutivos, seja no Ocidente ou no resto do mundo, dos oligarcas aos Bin Ladens deste mundo, para que os Mandelas possam construir vidas em planos de igualdade e dignidade para todos.

Se si quiser criar um mundo decente, isso implica que pelo menos os estudiosos devem ter cuidado, na escolha das pesquisas que conduzem. Financiadores apegados a paradigmas autoritários tradicionais podem não gostar, no entanto, é preciso estudar e compreender melhor as emoções e reconhecer a sua vulnerabilidade de sua má utilização. Só então se será capaz de elaborar abordagens do tipo Mandela – que conduzam a compreensão de como transformar as sociedades de forma construtiva, para que todos possam viver a plenitude de suas emoções e se engajarem em conflitos não violentos. A questão a ser abordada é a

¹¹⁷ Henry Kissinger disse: "Eles querem nos humilhar e temos que humilhá-los". Gore Vidal, escritor americano, vindo de uma família de políticos de destaque, tem a distância e a coragem para desmascarar a autodestruição de tais abordagens. G. Vidal, J. Parini, ed., *The Selected Essays of Gore Vidal* (Toronto: Doubleday, 2008).

¹¹⁸ Entrevista com Paul Lindner, July 22, 2008.

¹¹⁹ D. J. Rothkopf, *Superclass: The Global Power Elite and the World They Are Making* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2008).

¹²⁰ BBC NEWS, October 10, 2008, news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/2/hi/business/7687101.stm.

seguinte: como dar um salto para um novo mundo de emoções dignificantes e empreender um conflito de boa qualidade?

Uma nova consciência deve ser promovida, novas habilidades aprendidas e novas instituições construídas. A humanidade deve ampliar a sua perspectiva em duas dimensões – *para cima e mais largo* e *para baixo e mais profundo* [*up and wider and down and deeper*. Em primeiro lugar, uma visão panorâmica mais precisa a ser desenvolvida, que permita um horizonte mais amplo, de modo que todos os seres humanos aprendam a ser cuidadores e administradores do seu planeta natal. Em segundo lugar, se tem de ir mais longe e mais fundo nos detalhes, - olhar mais de perto, diferenciar com mais rigor, e abster-se de generalizações e soluções inflexíveis.

Cada aspecto da vida humana necessita de escrutínio. Deixe-me dar um breve exemplo. Homens e mulheres precisam recalibrar as suas definições de racionalidade. Como discutido, a honra tradicional aprisionam os homens (e suas mulheres) em uma dependência mortal de emoções "irracionais". Em um olhar mais atento, a "inferioridade" feminina, - supostamente devida à inadequada e irracional emotividade feminina, - pode representar a verdadeira racionalidade de sobrevivência, em oposição à atração de capitais e objetivos "superiores". Muitas vezes as mulheres valorizam a existência de uma nova geração em vez da morte honrosa para/pela glória, - seja a glória dos livros de história ou do céu. Isso não quer dizer que as mulheres são necessariamente mais pacíficas por natureza ou que não aspiram a objetivos mais elevados e dignos. Os combatentes da liberdade se sacrificam por objetivos mais elevados e são amplamente considerados como heróis por mulheres e por homens. O que é destrutivo é o "irracional" e contraproducente sacrifício, o sacrifício informado por códigos de honra obsoletos (incluindo o sacrifício investido na tentativa de alcançar os direitos humanos através de métodos "honoráveis" de dominação – os direitos humanos não podem ser bombardeados nos corações e mentes das pessoas).

Em suma, as emoções são dignas de uma séria atenção de todos que querem deixar a classificação pela honra para trás, para atender no processo, junto aos níveis de igualdade em relação à dignidade, onde não há mais seres superiores e inferiores.

Precisamos entender como as emoções e o conflito geram ciclos de autopropetuação malignos - ou benignos, - e usar esse conhecimento para criar ciclos mais benignos de cooperação digna. "Cooperação chama cooperação, enquanto a concorrência chama competição"¹²¹. Essa é a essência da *lei crua das relações sociais* de Morton Deutsch, e os ciclos de cooperação são aquilo que temos de colocar no lugar dos ciclos de violência e humilhação.

Como as pesquisas em emoções se desenvolvem

Aprendemos com Joseph P. Forgas que:

"Os indivíduos que sofrem certos tipos de dano cerebral no córtex pré-frontal, que prejudica as reações afetivas, mas deixam intactas as capacidades cognitivas, tendem a tomar decisões sociais desastrosas e suas relações sociais sofrem nesse sentido, apesar de sua capacidade de resolução de problemas intelectuais possam ser completamente normal"¹²².

¹²¹ M. Deutsch, *The Resolution of Conflict: Constructive and Destructive Processes* (New Haven, CT: Yale University Press, 1973), 367.

¹²² J. P. Forgas, "Introduction: Affect and Social Cognition," in *Handbook of Affect and Social Cognition*, ed. J. P. Forgas (Mahwah, NJ: Erlbaum, 2001), 1-24, 3.

Se isso é verdade, temos que nos perguntar: "Como podem as emoções ser menos do que o tópico essencial para a pesquisa acadêmica?"

A resposta, como já mencionada, é que os enquadramentos culturais também definem as posturas na academia. Até recentemente, a cultura do mundo acadêmico favoreceu a pesquisa sobre cognição. As emoções podem ser relativamente vistas como um novo enfoque. As emoções tiveram uma má publicidade por um longo tempo. As emoções eram vistas como ofensivamente irracionais e incontroláveis, um aspecto da natureza humana que seria melhor se negado ou suprimido. Forgas disse: "É surpreendente que, apesar do fascínio de longa data sobre a influência intrigante de sentimentos sobre o pensamento e o comportamento, grande parte da pesquisa científica sobre o tema tenha sido realizada apenas nas últimas duas décadas ou pouco mais"¹²³. Peter T. Coleman explica que "alguns estudiosos afirmam que as reações extremas observadas em muitos conflitos são baseadas principalmente em respostas emocionais"¹²⁴. No entanto, surpreendentemente, até recentemente, os pesquisadores têm dado pouca atenção ao papel que as emoções desempenham nos conflitos"¹²⁵. Como Coleman reconhece as emoções e a racionalidade não podem ser divididas. Ele afirma,

Com efeito, a distinção geral entre emotividade e racionalidade pode ser bastante duvidosa quando se trata de conflitos incontroláveis, onde são muitas vezes inseparáveis. Aqui, indignação, raiva e justiça são motivos suficientes para a ação punitiva. Esta é a dimensão essencial do sofrimento e da dor humana, de sangue e de dor, que em grande parte define o domínio de conflito incontrolável¹²⁶.

No entanto, os tempos mudaram. Palavras como "revolução" ou "explosão" têm sido usadas para o recente surgimento de emoções como tema de pesquisa. Terence G. Wilson profetizou, "As emoções serão na virada do século, o que a revolução cognitiva foi para os anos de 1960 e 70"¹²⁷. Ou: "Nos últimos 20 anos houve uma revolução no estudo das emoções"¹²⁸. Ou, "nos últimos anos, tem havido uma explosão de interesse nas questões sobre a natureza da experiência emocional"¹²⁹, tanto nas disciplinas científicas¹³⁰ quanto no senso comum¹³¹.

Novas pesquisas sobre neurônios-espelho [*mirror neurons*] sustentam com provas concretas a recente ênfase nas emoções, gerando manchetes em jornais tradicionais como o *New York*

¹²³ Ibid, Prefacio.

¹²⁴ W. B. Pearce and S. W. Littlejohn, *Moral Conflict: When Social Worlds Collide* (Newbury Park, CA: Sage, 1997).

¹²⁵ B. Barry and R. L. Oliver, "Affect in Dyadic Negotiation: A Model and Proposition," *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 70 (1996): 175-187, quoted by P. T. Coleman, "Characteristics of Protracted, Intractable Conflict: Toward the Development of a Metaframework-I," *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 9, no. 1 (2003): 1-37, 25.

¹²⁶ P. T. Coleman, "Characteristics of Protracted, Intractable Conflict: Toward the Development of a Metaframework-I," *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 9, no. 1 (2003): 1-37, 25.

¹²⁷ In T. J. Mayne and G. A. Bonanno, eds., *Emotions: Current Issues and Future Directions* (New York, London: Guilford Press, 2001), Preface p. xviii, ênfase acrescentada.

¹²⁸ K. W. Fischer and J. P. Tangney, "Introduction: Self-Conscious Emotions and the Affect Revolution: Framework and Overview," in *Self-Conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*, ed. K. W. Fischer and J. P. Tangney (New York: Guilford Press, 1995), 3-24, 3, ênfase acrescentada.

¹²⁹ K. N. Ochsner and L. Feldman Barrett, "A Multiprocess Perspective on the Neuroscience of Emotion," in *Emotions: Current Issues and Future Directions*, ed. T. J. Mayne and G. A. Bonanno (New York: Guilford Press, 2001), 38-81, 39, ênfase acrescentada.

¹³⁰ Ver, por exemplo, P. Ekman and R. J. Davidson, *The Nature of Emotion: Fundamental Questions* (New York: Oxford University Press, 1994); M. Lewis and J. M. Haviland, *Handbook of Emotions* (New York: Guilford Press, 1993).

¹³¹ Ver, por exemplo, A. R. Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain* (New York: Putnam, 1994); D. Goleman, *Emotional Intelligence* (New York: Bantam Books, 1995); J. E. LeDoux, L. M. Romanski, and A. E. Xagoraris, "Indelibility of Subcortical Emotional Memories," *Journal of Cognitive Neuroscience*, 1 (1989): 238-243.

Times: "informou o Dr. Keysers que as emoções sociais como a culpa, a vergonha, o orgulho, o embaraço, o nojo e a luxúria são abalizadas em um sistema de neurônios-espelho exclusivamente humano encontrado em uma parte do cérebro chamada *ínsula*, "¹³².

Esta tendência ocorre justamente com a revelação de uma nova pesquisa que informa que o *Homo Sapiens* é um animal social que se desenvolve na expansão de processos de interligação e cooperação em vez de isolamento e confronto; ver, por exemplo, "*O Cérebro Humano: prontos para conexões*" ["The Human Brain: Hardwired for Connections"]¹³³ - até mesmo os ratos são capazes de uma reciprocidade generalizada, e não apenas de uma reciprocidade direta¹³⁴.

Em "*Por que fere ficar de fora: a sobreposição neurocognitiva entre dor física e dor social*" ["Why It Hurts to Be Left Out: The Neurocognitive Overlap between Physical Pain and Social Pain"], lemos: "o vínculo social é uma necessidade tão básica como o ar, a água ou os alimentos e que, como essas necessidades mais básicas, a ausência de conexões sociais provoca dor. De fato, propomos que a dor da separação ou da rejeição social, não pode ser muito diferente de alguns tipos de dor física"¹³⁵.

Pesquisadores do Instituto de Formação Jean Baker Miller, do Wellesley College, com a sua teoria cultural-relacional (TRC)¹³⁶, postulam que as relações – especificamente as relações de suporte e apoio ao crescimento, - são uma necessidade humana central.

¹³²Sandra S. Blakeslee, "Cells That Read Minds," *New York Times*, January 10 (2006): Section F, Column 2, ScienceDesk, retrieved on January 10, 2006, from www.nytimes.com/2006/01/10/science/10mirr.html?ei=5088&en=4b525f923a669928&ex=1294549200&partner=rssnyt&emc=rss&pagened=print, 3. Christian Keysers foi um investigador líder no grupo de pesquisa em Parma que fez a descoberta original de neurônios-espelho, entre 2000 a 2004. Hoje, ele é o diretor científico do Centro de Neuroimagem e Professor para o Neurobiologia de Empatia na Faculdade de Medicina do Centro Médico Universitário de Groningen. Ver, por exemplo, C. Keysers and V. Gazzola, "Towards a Unifying Neural Theory of Social Cognition," in *Progress in Brain Research*, Vol. 156, ed. S. Anders, G. Ende, M. Junghofer, J. Kissler, and D. Wildgruber (Amsterdam: Elsevier, www.bcn-nic.nl/txt/people//keysergazzolapbr.pdf, 2006). See, furthermore, C. D. Frith and D. Wolpert, eds., *The Neuroscience of Social Interaction: Decoding, Influencing, and Imitating the Actions of Others* (Oxford: Oxford University Press, 2004), M. Hopkin, "How We Judge the Thoughts of Others: Brain Division Could Help Explain Stereotyping, Religious Conflict and Racism," *Nature*, (2008): retrieved on April 28, 2008, from www.nature.com/news/2008/080317/full/news.2008.677.html, M. Iacoboni et al., "Cortical Mechanisms of Human Imitation," *Science*, 286, no. 5449 (1999): 2526-2528, D. McNeill, *Gesture and Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), V. S. Ramachandran, *Mirror Neurons and Imitation Learning As the Driving Force Behind "the Great Leap Forward"* in *Human Evolution* Edge Foundation, retrieved on August 14, 2006 from www.edge.org/documents/archive/edge69.html, 2000), G. Rizzolatti and L. Craighero, "The Mirror-Neuron System," *Annual Review of Neuroscience*, 27 (2004): 169-192, M. A. Umiltà et al., "'I Know What You Are Doing': A Neurophysiological Study," *Neuron*, 31 (2001): 155-165, B. Wicker et al., "Both of Us Disgusted in My Insula: The Common Neural Basis of Seeing and Feeling Disgust," *Neuron*, 40, no. 3 (2003): 655-664.

¹³³ A. Banks and J. V. Jordan, "The Human Brain: Hardwired for Connections," *Research & Action Report*, 28, no. 2, Spring/Summer (2007): 8-11, lido em July 20, 2007, a partir de www.wcwonline.org/joomla/index.php?option=com_content&task=view&id=1358&Itemid=198. Ver, também, R. I. M. Dunbar, "The Social Brain Hypothesis," *Evolutionary Anthropology*, 6 (1998): 178-190.

¹³⁴ Ver T. Pfeiffer et al., "Evolution of Cooperation by Generalized Reciprocity," *Proceedings of the Royal Society of London, Series B*, 272 (2005): 1115-1120, lido em July 8, 2007, from www.journals.royalsoc.ac.uk/content/u47987fqkfy74u7p/fulltext.pdf.

¹³⁵ N. I. Eisenberger and M. D. Lieberman, "Why It Hurts to Be Left Out: The Neurocognitive Overlap Between Physical Pain and Social Pain," in *The Social Outcast: Ostracism, Social Exclusion, Rejection, and Bullying*, ed. K. Williams, J. P. Forgas, and W. v. Hippel (New York: Psychology Press, 2005), 109-127, 110.

¹³⁶ Ver, por exemplo, J. V. Jordan and L. M. Hartling, "New Developments in Relational-Cultural Theory," in *Rethinking Mental Health and Disorder*, ed. M. Ballou and L. Brown (New York: Guilford Press, 2002), 48-70; J. V. Jordan, M. Walker, and L. M. Hartling, *The Complexity of Connection* (New York: The Guilford Press, 2004), J. B. Miller and I. P. Stiver, *The Healing Connection: How Women Form Relationships in Therapy and in Life* (Boston: Beacon Press, 1997), and M. Walker and W. Rosen, *How Connections Heal: Stories From Relational-Cultural Therapy* (Wellesley, MA: Guilford Press, 2004).

Eles contestam o domínio da perspectiva individualista e propõem uma análise relacional do desenvolvimento psicológico¹³⁷.

Ter amigos (ao invés de dinheiro) também está no cerne da felicidade. A psicologia positiva foi catapultada para a ribalta apenas muito recentemente. O Prêmio Nobel Daniel Kahneman, juntamente com Martin Seligman e Ed Diener explicitam os componentes da felicidade¹³⁸. *Tropeçando na felicidade [Stumbling on Happiness]* é o título deste livro premiado¹³⁹.

Em suma, uma visão otimista da pesquisa sobre emoções - com muitas abordagens divergentes convergindo - está começando a trazer contribuições significativas para a compreensão da condição humana. Entendemos que a história molda a vida humana (incluindo as emoções) e é por sua vez moldada pela interferência humana. Cada vez mais entendemos que podemos e devemos intervir neste processo de forma proativa. Antes, uma pequena elite detinha o poder final sobre como os seres humanos viveriam suas vidas. Hoje, cada indivíduo tem o potencial para se tornar um jogador importante. Vamos nos tornar Mandelas humildes que se esforçam para aperfeiçoar o ajuste humano em um universo extremamente complexo, ao invés de Hitlers que maximizam em última análise uma arrogância insustentável, e que buscam manter a supremacia através da dominação humilhante.

Morton Deutsch está convencido de que a emoções é parte de uma tríade que deve receber atenção igual a que é dada à cognição e a motivação¹⁴⁰:

Ele [o modo de pensar lewiniano] enfatizou a importância da teoria; o valor de experimentação para esclarecer e testar idéias; a interrelação entre a pessoa e o ambiente; a interdependência das estruturas cognitivas e motivação; a importância de compreender o indivíduo em seu (grupo, cultura) contexto social; a utilidade da teoria para a prática social; e o valor de tentar alterar a realidade para o desenvolvimento da teoria. Estas ênfases não são exclusivas à maneira de pensar lewiniana, pois elas caracterizam a boa ciência social e a boa prática social. Mas Lewin foi quem as apresentou a psicologia social¹⁴¹.

Como a história da pesquisa em emoções evoluiu

O filósofo francês Blaise Pascal (1623-1662) acreditava que "o coração tem razões que a razão não compreende"¹⁴². David Hume (1711-1776) desenvolveu uma teoria moral construída em sua crença de que a razão sozinha não pode gerar ação. Os desejos ou sentimentos são necessários para provocar a ação. Por isso, ele ensinou que a moralidade está enraizada em

¹³⁷ Ver, também, G. Wheeler, *Beyond Individualism: Toward a New Understanding of Self, Relationship & Experience* (Hillsdale, NJ: Analytic Press, 2000).

¹³⁸ Ver, por exemplo, D. Kahneman, *Daniel Kahneman: The Sveriges Riksbank Prize in Economic Sciences in Memory of Alfred Nobel 2002* (Stockholm: The Nobel Foundation, lido em January 7, 2007, from nobelprize.org/nobel_prizes/economics/laureates/2002/kahneman-autobio.html, 2002), M. E. P. Seligman, *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment* (New York: Free Press, 2002), or N. Schwarz, D. Kahneman, and E. Diener, eds., *Well-Being: The Foundations of Hedonic Psychology* (New York: Russell Sage Foundation, 1999).

¹³⁹ D. T. Gilbert, *Stumbling on Happiness* (New York: Knopf, 2006).

¹⁴⁰ M. Deutsch, "A Personal Perspective on the Development of Social Psychology in the Twentieth Century," in *Reflections on 100 Years of Experimental Social Psychology*, ed. A. Rodriguez and R. V. Levine (New York: Basic Books, 1999), 1-34, 23.

¹⁴¹ *Ibid.*, 10. Ver, também, E. Frydenberg, *Morton Deutsch: A Life and Legacy of Mediation and Conflict Resolution* (Brisbane: Australian Academic Press, 2005).

¹⁴² B. Pascal, *Pensées* (Harmondsworth: Penguin Books, original work published in 1643, 1966), 113.

nossos sentimentos. "A razão é, e deve ser apenas, a escrava das paixões, e nunca pode pretender qualquer outro cargo do que a de servir e obedecer as paixões"¹⁴³.

Médicos, filósofos, poetas e sacerdotes, de Lao-Zi a René Descartes e William Shakespeare eram mestres da paixão, no entanto, eles não observaram e definiram a emoções de modo sistemático. Isso foi feito apenas tardiamente, no século XIX, por Guillaume Benjamin Duchenne de Bolougne, Charles Darwin, William James e Walter B. Cannon, para citar alguns¹⁴⁴.

Um século atrás, ou um pouco mais, um dos pais da psicologia, William James (1842-1910), apresentou da seguinte forma as emoções: "Tudo o que sabemos é que existem sentimentos mortos, ideias e crenças mortas, frias, e quentes, e vivas; e, quando crescem quentes e vivas dentro de nós, tudo tem que se recristalizar em sua volta"¹⁴⁵ John Dewey (1859-1952) desenvolveu uma teoria das emoções, onde ele postulou que *self*, objeto, mente e ações corporais se misturam em um fluxo de ação e interação e que as emoções interrompem este fluxo suave quando duas tendências reagem e se colocam em tensão ou conflito uma com a outra. Ele coloca a experiência emocional no cerne do comportamento racional. Para Dewey, a emoções é o produto da racionalidade, e não sua antítese¹⁴⁶.

Mais recentemente, outros pensadores, entre eles Antonio R. Damásio, Gerald M. Edelman, e Robert B. Zajonc¹⁴⁷, começaram a enfatizar que as emoções são fundamentais para o *self*: Não é apenas a ampliação da consciência que sustenta o *self*, mas emoções e sentimento¹⁴⁸. William James falou de uma dualidade entre executar-observar¹⁴⁹. De acordo com Damásio, há uma dualidade no centro do fenomenal *self*: podemos realizar uma tarefa e ao mesmo tempo estar ciente de que a estamos realizando¹⁵⁰. Arthur Deikman chama o componente da psique que está consciente de nossas ações de "auto-observação"¹⁵¹. Jean Piaget postulou a cognição

¹⁴³ D. Hume, "A Treatise of Human Nature, Book 2: Of the Passions, Part 3: Of the Will and Direct Passions," in *The Complete Works and Correspondence of David Hume*, (Charlottesville: IntelLex, 1996), section 3, paragraph 4/10, 414.

¹⁴⁴ G. A. Bonanno and T. J. Mayne, "Preface," in *Emotions: Current Issues and Future Directions*, ed. T. J. Mayne and G. A. Bonanno (New York: Guilford Press, 2001), xvii-xx, xix.

¹⁴⁵ W. James, *Selected Writing (The Varieties of Religious Experience)* (New York: BookoftheMonth Club, 1997), 219.

¹⁴⁶ Como desenvolvido por Lloyd Gordon Ward in "Editor's Notes" at spartan.ac.brocku.ca/~lward/Dewey/Dewey_1895.html. See J. Dewey, "The Theory of Emotion (I) Emotional Attitudes," *Psychological Review*, 1 (1894): 553-569, J. Dewey, "The Theory of Emotion (LI) The Significance of Emotions," *Psychological Review*, 2 (1895): 13-32.

¹⁴⁷ A. R. Damasio, "The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness," (New York: Harcourt Brace, 1999), G. M. Edelman, "Memory and the Individual Soul: Against Silly Reductionism," in *Nature's Imagination: The Frontiers of Scientific Vision*, ed. J. Cornwell (Oxford: Oxford University Press, 1995), 200-206, and R. B. Zajonc, "Feeling and Thinking: Preferences Need No Inferences," *American Psychologist*, 35 (1980): 151-175.

¹⁴⁸ D. Y. Dai and R. J. Sternberg, "Beyond Cognitivism: Toward an Integrated Understanding of Intellectual Functioning and Development," in *Motivation, Emotion, and Cognition: Integrative Perspectives on Intellectual Functioning and Development*, ed. D. Y. Dai and R. J. Sternberg (Mahwah, NJ: Erlbaum, 2004), 3-40, 14.

¹⁴⁹ W. James, *The Principles of Psychology (Vol. 1)* (New York: Dover, 1950).

¹⁵⁰ A. R. Damasio, "The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness," (New York: Harcourt Brace, 1999), A. R. Damasio, "A Neurobiology for Consciousness," in *Neural Correlates of Consciousness*, ed. T. Metzinger (Cambridge, MA: MIT Press, 2000), 111-120.

¹⁵¹ A. J. Deikman, *The Observing Self: Mysticism and Psychotherapy* (Boston: Beacon Press, 1982).

e o afeto nesta dualidade¹⁵². "Há ação secundária, a reação do agente em relação a sua própria ação. Essa reação tem a forma de sentimento ou afeto (emoções), e regula a ação principal, atribuindo significado e validade à tarefa e, posteriormente, priorizando os objetivos pessoais"¹⁵³.

Em suma, mesmo que houvesse interesse precoce com relação as emoções no interior do campo da psicologia, elas foram empurradas para o fundo, primeiro pelo pensamento psicanalítico, e, em seguida, pelo behaviorismo e depois pela teoria cognitiva. Nos anos de 1960 e 1970, apenas alguns estudiosos trabalharam na ciência dos afetos, entre eles S. Silvan Tomkins, Magda B. Arnold, Paul Ekman, E. Carroll Izard, Klaus Scherer, e Nico H. Frijda¹⁵⁴.

Os leitores que desejam se aprofundar no campo das emoções podem se beneficiar da breve lista abaixo que pontua alguns dos debates, passados e recentes, que tem dominado a pesquisa sobre emoções:

- Sentimento e teorias fisiológicas;
- Neurociência social;
- Teorias cognitivas;
- Afeto / cognição;
- A questão das emoções "básicas";
- A evolução das emoções;
- Emoções e do cérebro;
- Emoções e o surgimento de um self individualizado;
- A construção social das emoções;
- Emoções e cultura;
- Controle e emoções;
- Moralidade e emoções;
- Racionalidade e emoções;
- Humor, temperamento e traços de caráter;
- Emoções e da sociedade;
- Emoções e igualdade;
- Emoções e economia;
- Psicologia positiva.

O que são emoções?

O que são emoções? As emoções são culturais ou biológicas, ou ambas? Elas sejam alguma coisa a mais que construções do conhecimento popular? Ou são apenas respostas corporais, nada mais que hormônios, os níveis de condutância da pele, e os fluxos sanguíneos cerebrais? Existem emoções básicas? Afetos? Sentimentos? Pensamentos? Por que os temos? A que e quais as funções que servem? Que são emoções sociais? Existem emoções universais e

¹⁵² J. Piaget, *Intelligence and Affectivity: Their Relationship During Child Development* (Palo Alto, CA: Annual Reviews, 1981), J. Piaget, *The Origins of Intelligence in Children* (New York: International University Press, 1950).

¹⁵³ D. Y. Dai, "Putting It All Together: Some Concluding Thoughts," in *Motivation, Emotion, and Cognition: Integrative Perspectives on Intellectual Functioning and Development*, ed. D. Y. Dai and R. J. Sternberg (Mahwah, NJ: Erlbaum, 2004), 419-432, 421.

¹⁵⁴ G. A. Bonanno and T. J. Mayne, "Preface," in *Emotions: Current Issues and Future Directions*, ed. T. J. Mayne and G. A. Bonanno (New York: Guilford Press, 2001), xvii-xx, xvii.

transversais a todas as culturas? Os animais não humanos têm emoções? Quais são as relações entre emoções, humores e temperamento? As emoções são racionais? Controláveis? Para que ações as emoções conduzem? Existe uma ligação automática entre as emoções e a ação?

A citação de Brian Parkinson ilustra a luta que caracteriza a essência da pesquisa em emoções:

"Infelizmente, o fato de que os psicólogos têm discordado sobre qual emoções são básicas, sobre se existem emoções básicas, ou mesmo sobre se as emoções básicas são as emoções em seu todo, tende a prejudicar a credibilidade da opinião de que certos estados são basicamente, irreduzível e inescapavelmente emocionais"¹⁵⁵.

Em *Um Enquadramento para a História das Emoções [A Framework for the History of Emotions]*, William M. Reddy escreve que "apesar dos muitos resultados positivos que essa nova linha de pesquisa gerou, a revolução por ela causada tem feito pouca para esclarecer a questão polemica sobre o que, exatamente, são as emoções. Desacordos persistem e incertezas não faltam"¹⁵⁶. "Nós não concordamos, como disciplina, sobre a natureza do que estamos estudando"¹⁵⁷.

Jon Elster, também, é cético em relação às perspectivas de uma teoria unificada sobre as emoções. Ele descreve como as emoções muitas vezes transmutam em outra: Amor pode se tornar ciúme, inveja em raiva, raiva em remorso, de acordo como a situação se desenvolve¹⁵⁸.

Jan Smedslund é também bastante cético. Ele intenta uma crítica psicológica profunda em relação à corrente principal da pesquisa em psicologia¹⁵⁹. Smedslund adverte os cientistas sociais contra o árduo emergir científico através de interpretações errôneas, "cientificamente observando" métodos para auscultar ciência em lugares onde as regras fundamentais são flagrantemente aparentes. Ele escreve: "A constatação de que todos os celibatários são de fato homens solteiros não pode ser afirmada como empírica". Smedslund adverte que um grande volume de pesquisa em psicologia é inútil, como o de se tentar elaborar enquetes para se descobrir "se celibatários são na realidade todos os homens"¹⁶⁰. Isto, Smedslund estatui, é um desperdício imperdoável de tempo e recursos e, além disso, cria uma confusão básica no "estatuto ontológico" do objeto de pesquisa em psicologia¹⁶¹. Ele argumenta que "mesmo que palavras comuns possam ter significados muito variáveis, elas também possuem um núcleo estável de significação, e muitas palavras parcialmente sobrepostas também podem se referir a um mesmo núcleo de significado. Em resumo, pode ser possível explicar um arcabouço de

¹⁵⁵ B. Parkinson, *Ideas and Realities of Emotions* (London: Routledge, 1995), 12.

¹⁵⁶ W. M. Reddy, "The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions," (Port Chester, NY: Cambridge University Press, 2001), ix.

¹⁵⁷ L. Feldman Barrett, "The Future of Emotion Research," *Affect Scientist*, 12 (1998): 6-8, 6.

¹⁵⁸ J. Elster, *Strong Feelings: Emotion, Addiction, and Human Behavior* (Cambridge, MA: MIT Press, 1999), J. Elster, *Alchemies of the Mind: Rationality and the Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), J. Elster, "Emotion and Action," in *Thinking About Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*, ed. R. Solomon (New York: Oxford University Press, 2003).

¹⁵⁹ J. Smedslund, *Psycho-Logic* (Berlin: Springer, 1988), J. Smedslund, *The Structure of Psychological Common Sense* (Mahwah, NJ: Erlbaum, 1997), and J. Smedslund, "Social Representations and Psychologic," *Culture & Psychology*, 4, no. 4 (1998): 435-454, J. Smedslund, *Dialogues About a New Psychology* (Chagrin Falls, OH: Taos Institute, 2004).

¹⁶⁰ J. Smedslund, *Psycho-Logic* (Berlin: Springer, 1988), 4.

¹⁶¹ *Ibid*, 4, emphasis in original.

sistema de conceitos importantes subjacentes à complexa aparência de uma linguagem comum”¹⁶².

Thomas J. Scheff adverte que, enquanto conceitos claramente definidos estão faltando na pesquisa sobre as emoções, a coleta de dados se assemelha a uma pseudoinvestigação. Ele usa a astronomia como uma ilustração e sugere que, enquanto não foi compreendido que o Sol, - e não a Terra, - é o centro do nosso sistema, foi impossível determinar a posição dos planetas. Da mesma forma, de acordo com Scheff, a pesquisa mais recente sobre as emoções se encontra frustrada e incompleta por falta de definições claras sobre o que são emoções. Os cientistas são vitimados pelas suposições construídas por suas próprias culturas, e apenas tateiam no escuro e reiteram o seu *status quo* cultural social, ao invés de elaborarem uma nova e substantiva pesquisa¹⁶³.

Não apenas as discussões sobre as emoções, no nível individual, são controversas e indecisas, mas, também, às relacionadas as emoções sociais e coletivas, no nível macro: “O nosso discurso sobre a política mundial está repleta de “irritações” e afirmações “terríveis e temerosas”, de sociedades “traumatizadas” e “ressentidas”, e assim por diante”¹⁶⁴. Alexander Wendt pergunta como podemos dar sentido a tais discursos? “Ele responde explicando que os estudos sobre as emoções coletivas no campo das relações internacionais são quase completamente inexistentes; o falar sobre emoções é visto como um “como se” de ficção, uma abordagem que desencoraja uma sondagem mais aprofundada”. Wendt propõe a se empurrar o máximo possível o argumento do quanto mais “para a conclusão de que o coletivo [o social] possui uma espécie de consciência”¹⁶⁵.

Paul Saurette concorda.

Apesar da crescente conscientização sobre a importância das emoções para a política mundial, a disciplina de Relações Internacionais ainda está trabalhando no sentido de teorizações adequadas e investigações sobre o seu papel. Isto é particularmente visível no fato de que houve até agora poucos exames acadêmicos dos efeitos das várias emoções na forma e na orientação da reação de política externa dos EUA em relação ao 11 de setembro¹⁶⁶.

Robert Jervis adiciona: “As crenças são centrais para a psicologia política, mas, em muitos aspectos, permanecem subteorizadas”¹⁶⁷. Jervis ressalta como “ao longo da última década, psicólogos e psicólogos políticos passaram a ver (e a “acreditar”?) que uma nítida separação entre cognição e afeto não existe e que a pessoa que encarna a racionalidade pura, intocada pelas emoções, seria um monstro, se não fosse uma impossibilidade”¹⁶⁸. No entanto, diz

¹⁶² Ibid., 5.

¹⁶³ T. J. Scheff, *Strategies for the Social Science of Emotion* (St. Barbara, CA: www.soc.ucsb.edu/faculty/scheff/31.html, 2004), T. J. Scheff, *Toward a Web of Concepts: The Case of Emotions and Affects* (St. Barbara, CA: www.soc.ucsb.edu/faculty/scheff/41.html, 2004).

¹⁶⁴ A. Wendt, *Social Theory As Cartesian Science: An Auto-Critique From a Quantum Perspective* (Columbus, OH: www.humiliationstudies.org/documents/WendtAutoCritique.pdf, 2004), 37, ver, também o texto em preparação de S. Guzzini and A. Leander, *Constructivism and International Relations: Alexander Wendt and His Critics* (New York: Routledge, 2006).

¹⁶⁵ Ibid., 37.

¹⁶⁶ P. Saurette, “You Dissin Me? Humiliation and Post 9/11 Global Politics,” *Review of International Studies*, 32 (2006): 495-522, Abstract.

¹⁶⁷ R. Jervis, “Understanding Beliefs,” *Political Psychology*, 27, no. 5 (2006): 641-663, 641, Abstract.

¹⁶⁸ Jervis recomenda como bons sumários: R. McDermott, “The Feeling of Rationality: The Meaning of Neuroscientific Advances for Political Science,” *Perspectives on Politics*, 2 (2004): 691-706; G. E. Marcus, “The

Jervis, o problema é que as crenças possuem duas funções, 1) a compreensão do mundo e o teste de realidade, e 2) as funções sociais e psicológicas de encontrar as necessidades psicológicas e sociais para viver consigo mesmo e com os outros¹⁶⁹. Quando queremos entender "por que as pessoas acreditam no que fazem, e se essas crenças são justificadas pelas evidências disponíveis, e se elas estão corretas"¹⁷⁰, é preciso diferenciar essas etapas, em vez de fundi-las. (Para ligar com a nossa discussão anterior sobre as noções de honra, a crença em normas de honra, por exemplo, pode ser funcional para "satisfazer as necessidades psicológicas e sociais de viver consigo mesmo e com os outros", no entanto, é desastrosa do ponto de vista de um "teste de realidade").

Ao usar exemplos da I Guerra Mundial, do envolvimento do Japão na II Guerra Mundial, e da guerra do Iraque em 2003, Jervis ilustra como a falta de clareza e de consciência, que normalmente obscurece as nossas crenças e emoções, podem levar a equívocos catastróficos. Segue aqui mais um de seus exemplos, o Vietnã:

Nixon e Kissinger disseram a si mesmos, um ao outro e aos sul-vietnamitas, que a ameaça - que descaradamente quebraria o acordo de paz e iria suscitar uma resposta militar americana, - era crível o suficiente para impedir as graves violações do Vietnã do Norte e que poderiam levá-lo para fora se não acontecesse. Embora seja impossível ter certeza se eles acreditavam no que estavam dizendo: o meu palpite é que o que eles estavam expressando era algo entre uma esperança e uma expectativa. Eles acreditavam que, em parte, ou se crer em alguns dias, mas não em outros, ou se julga com alguma probabilidade, menos, porém, do que convicção¹⁷¹.

Somos tentados a concluir que a especulação e incerteza, - ou pior, a feliz ignorância - reina nos próprios fundamentos de grandes áreas das ciências sociais. Somos obrigados a reconhecer que não só a consciência e o significado, mas também a nossa compreensão das emoções estão profundamente afetadas por essas incertezas ontológicas.

Voltemo-nos agora para a mais brilhante exibição que já foi até agora evocado. Keltner e Haidt sugerem que existe uma convergência considerável emergindo no campo da pesquisa sobre emoções e que os resultados recentes têm levado o campo para novos níveis e fornecido novas sinergias. Os autores argumentam que, por exemplo, os teóricos evolucionistas e construtivistas sociais são considerados agora como "certos" em seus pontos de vista:

“Emoções primordiais são biologicamente baseadas, são sistemas coordenados de resposta universais que evoluíram para permitir que os seres humanos enfrentem os problemas de sobrevivência física, reprodução e governança grupal. O processo criativo da cultura, no entanto, afrouxa a ligação entre as emoções primordiais e suas funções, encontrando novas soluções para velhos problemas e novos usos para velhas emoções”¹⁷².

Há também a convergência entre as pesquisa em emoções e a neurociência. Os psicólogos cognitivos, tais como Pierre Philippot e Alexandre Schaefer documentam que o processamento

Psychology of Emotion and Politics," in *Oxford Handbook of Political Psychology*, ed. D. O. Seares, L. Huddy, and R. Jervis (New York: Oxford University Press, 2003), 182-221, and R. B. Zajonc, "Emotions," in *The Handbook of Social Psychology*, Vol 1, ed. D. T. Gilbert, S. T. Fiske, and G. Lindzey (Boston: McGraw-Hill, 1998), 591-632.

¹⁶⁹ Jervis sugere se descer cinquenta anos atrás e revisitar a tipologia introduzida por M. B. Smith, J. S. Bruner, and R. W. White, *Opinions and Personality* (New York: Wiley, 1956).

¹⁷⁰ R. Jervis, "Understanding Beliefs," *Political Psychology*, 27, no. 5 (2006): 641-663, 643.

¹⁷¹ *Ibid.*, 644.

¹⁷² D. Keltner and J. Haidt, "Social Functions of Emotions," in *Emotions: Current Issues and Future Directions*, ed. T. J. Mayne and G. A. Bonanno (New York: Guilford Press, 2001), 192-213, 204.

emocional ocorre em vários níveis, de dois a cinco¹⁷³. A neurociência espelha isso. Muitos, contudo, acreditam que uma teoria integrada da estrutura da neurociência e do funcionamento cognitivo das emoções surgirá em breve. "Não temos que discutir sobre se as emoções são discretas ou dimensionais, mas sob que circunstâncias elas se manifestam como um ou outro. A questão da natureza versus criação se torna pedante se programas automáticos no cérebro podem ser influenciados pela aprendizagem e pela cognição ativa"¹⁷⁴.

Pode surpreender a muitos saber que é na física, o campo onde os fenômenos como a consciência se encontram particularmente e calorosamente discutidos. Alguns físicos consideram a consciência como nada menos do que "a força dominante que determina a natureza da existência"¹⁷⁵. A razão para este surpreendente estado de coisas é que a mecânica quântica mina o paradigma científico clássico de que há uma realidade objetiva "lá fora" independente da consciência "aqui dentro". O fato de que a mecânica quântica pode realmente representar um grande desafio para as noções contemporâneas de espaço, tempo, realidade e da natureza da mente humana se encontra cada vez mais em discussão¹⁷⁶.

Deixe-me brevemente aprofundar este ponto. Metafísica é o ramo da filosofia que reflete sobre "o estudo do ser" (em grego *ontology*¹⁷⁷). Foi o *dualismo* a orientação metafísica ocidental dominante que sustentou os séculos passados. O dualismo sustenta que, em última análise, há dois tipos de substância. A visão dualista de Descartes de uma dicotomia mente-corpo talvez seja a expressão mais conhecida do dualismo¹⁷⁸. O dualismo deve ser distinguido do *pluralismo*, que afirma que, em última, análise, há muitos tipos de substâncias. O dualismo também deve ser diferenciado do *monismo*, que é a visão metafísica e teológica de que tudo é um, ou o mental (idealismo) ou o físico (materialismo e fisicalismo). O fisicalismo é a orientação ontológica da maioria dos cientistas modernos; é, portanto, um conceito monista, que assegura que não existem outros tipos de coisas além das coisas físicas. O dualismo deve ainda ser diferenciado de uma orientação que muitos acham difícil de entender, a do *não dualismo*, ou "não-um, não-dois"¹⁷⁹.

Muitos concordam hoje que o dualismo do pensamento ocidental criou sérios problemas para o indivíduo e para a sociedade¹⁸⁰. O dualismo-maniqueísmo-Armagedon (a síndrome DMA) é denunciado pelo pesquisador da paz Johan Galtung como o ponto central do conflito para a guerra¹⁸¹. Criando e disparando o maniqueísmo dualista eu/outro e bem/mal em pessoas, as

¹⁷³ P. Philippot and A. Schaefer, "Emotion and Memory," in *Emotions: Current Issues and Future Directions*, ed. T. J. Mayne and G. A. Bonanno (New York: Guilford Press, 2001), 82-121.

¹⁷⁴ K. N. Ochsner and L. Feldman Barrett, "A Multiprocess Perspective on the Neuroscience of Emotion," in *Emotions: Current Issues and Future Directions*, ed. T. J. Mayne and G. A. Bonanno (New York: Guilford Press, 2001), 38-81, 407-408.

¹⁷⁵ M. Kaku, *Parallel Worlds: A Journey Through Creation, Higher Dimensions, and the Future of the Cosmos* (New York: Doubleday, 2005), p. 349.

¹⁷⁶ Ver, por exemplo, Elizabeth Lloyd E. L. Mayer, *Extraordinary Knowing: Science, Skepticism, and the Inexplicable Powers of the Human Mind* (New York: Bantam Books, 2007).

¹⁷⁷ Ver, por exemplo, M. J. Loux, *Metaphysics: a Contemporary Introduction*. 3ª ed. (London: Routledge, 2006).

¹⁷⁸ Ver, por exemplo, também, o termo *oposição binária*, que tem suas origens na teoria estruturalista saussuriana.

¹⁷⁹ A lógica budista não-dualista de "soku" ou "não-um, não-dois", tem sido utilizada por Muneo Yoshikawa para desenvolver um conceito de diálogo.

¹⁸⁰ G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind* (Scranton, PA: Chandler, 1972).

¹⁸¹ J. Galtung, C. G. Jacobsen, K. F. Brand-Jacobsen, e F. Tschudi, *Searching for Peace: The Road to TRANSCEND* (London: Pluto Press in association with TRANSCEND, 2000).

prepara para a violência, e as convence de que as guerras valem ser lutadas¹⁸². As formas recentes de ecopsicologia e de ecologia transpessoal esperam que a divisão dualista entre planeta e *self* deve ser curada¹⁸³. Também os economistas e sociólogos tornaram-se cautelosos com o dualismo, criticando-o por exagerar divisões conceituais e promover uma simplista e redutora perspectiva; a noção de dualidade tem sido sugerida como uma alternativa para dualismo¹⁸⁴. Realistas críticos, como Tony Lawson, diagnosticam o mundo, que os economistas da corrente dominante estudam, como defasado em relação a ontologia fundamental das regularidades econômicas¹⁸⁵. Não menos importante, a crítica do dualismo de oposições binárias (um termo cunhado por Ferdinand de Saussure) é uma parte importante do pós-feminismo, do pós-colonialismo, da teoria racial pós-anarquismo, e crítica¹⁸⁶.

Os cientistas contemporâneos normalmente são fisicalistas. No entanto, desde que o fisicalismo não detém todas as respostas, pelo menos não fisicalismo formado pela física newtoniana, o *quantum* das ciências sociais está sendo proposto: "Os seres humanos estão efetivamente *'andando sobre partículas de ondas duais'*, e não sobre objetos materiais clássicos"¹⁸⁷.

Anton Zeilinger, físico de renome da Universidade de Viena e diretor da filial de Viena, do Instituto de Ótica Quântica e Informação Quântica (IQOQI), explica em uma entrevista¹⁸⁸:

“Eu acredito que a física quântica nos diz algo muito profundo sobre o mundo. E que o mundo não está como está independentemente de nós. Que as características do mundo dependem, até certo ponto, de nós. [Eu vejo duas liberdades]: a primeira como a liberdade do pesquisador na escolha do equipamento de medição, que depende do seu livre arbítrio; e, em seguida, a liberdade da natureza de dar ao pesquisador a resposta que quiser. Uma liberdade condiciona a outra, por assim dizer. Esta é uma excelente propriedade. É uma pena que os filósofos não gastem mais tempo pensando sobre ela”¹⁸⁹.

Imants Barušs é um psicólogo que trabalha com consciência quântica, com os estados alterados da consciência, com a autotransformação, com modelos matemáticos de

⁷³ L. LeShan, *The Psychology of War: Comprehending Its Mystique and Its Madness* (Chicago: Noble Press, 1992).

¹⁸³ Ver, por exemplo, D. D. N. Winter, *Ecological Psychology: Healing the Split Between Planet and Self* (New York: HarperCollins, 1996).

¹⁸⁴ “Uma possível alternativa ao dualismo é a noção de dualidade, derivado da teoria da estruturação de Giddens, em que os dois elementos são interdependentes e não mais separado ou oposição, embora permaneçam conceitualmente distintos.” W.A. Jackson, “o dualismo, a dualidade e a complexidade das instituições econômicas”. *International Journal of Social Economics*, 26, no. 4 (1999): 545-558, lido em March 26, 2008, from www.emeraldinsight.com/Insight/ViewContentServlet?Filename=Published/EmeraldFullTextArticle/Pdf/0060260406.pdf, 545; A. Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* (Berkeley, CA: University of California Press, 1984).

¹⁸⁵ T. Lawson, *Economics and Reality* (London: Routledge, 1997): p. 22.

¹⁸⁶ Jacques Derrida argumenta que as oposições binárias que criam hierarquias abusivas devem ser desconstruídas - ver J. Derrida, "Of Grammatology," (Baltimore, MD: John Hopkins University Press (tradução da edição original francesa *De la grammatologie* first published in 1967), 1976).

¹⁸⁷ A. Wendt, *Social Theory As Cartesian Science: An Auto-Critique From a Quantum Perspective* (Columbus, OH: www.humiliationstudies.org/documents/WendtAutoCritique.pdf, 2004), 7, an early text in preparation for S. Guzzini and A. Leander, *Constructivism and International Relations: Alexander Wendt and His Critics* (New York: Routledge, 2006).

¹⁸⁸ A. Zeilinger, M. Plüss, and R. Hügli, *Spooky Action and Beyond: Viennese Physicist Anton Zeilinger Talks About Teleportation, the Information Stored in a Human Being and Freedom in Physics*. (Berlin: Perlemtaucher Medien, signandsight.com, lido em 16th April 2008 from www.signandsight.com/features/614.html, 2006).

¹⁸⁹ *Ibid.*

consciência, e a crença sobre consciência e realidade. Ele sugere que o problema dos materialistas é ignorarem o fato de que o materialismo não pode explicar a matéria, muito menos os fenômenos anômalos ou as experiências subjetivas. O materialismo, ele afirma, permanece enraizado na academia em grande parte por razões políticos¹⁹⁰.

Neste momento, observamos o fascínio crescente das chamadas abordagens não dualistas¹⁹¹. Para os não dualistas, a realidade não é nem física nem mental, em última análise, mas sim um estado avassalador ou de realização extraordinária. Há muitas variações sobre este ponto de vista, com a essência do não dualismo afirmando que os diferentes fenômenos, apesar de sua especificidade, são inseparáveis, e que não existe uma demarcação dura entre eles. Encontramos essa abordagem em tradições místicas de muitas religiões, principalmente nas tradições originárias da Ásia. Ken Wilber descreve a história da filosofia em geral, especialmente no Ocidente, como uma contínua oscilação entre os dois polos da verdade, seja sujeito-objeto, mente-corpo, cultura-natureza, ou grupo-indivíduo. Enquanto o Ocidente tende a conceituar essas dualidades como opostos, separados sólidos, o Oriente os vê como um *continuum*, surgindo simultaneamente e mutuamente como uma linha côncava / convexa¹⁹².

O não dualismo pode ser teísta ou não-teísta. Para as noções não-teístas, se consideram, entre outros, "A Totalidade"¹⁹³, ou "O Absoluto"¹⁹⁴, ou, simplesmente, "não dual"¹⁹⁵. Encontramos pensamentos semelhantes em vários ramos da psicologia e da psicoterapia, entre estes, vem a mente, o psiquiatra suíço Carl Gustav Jung (1875-1961)¹⁹⁶ ou a Gestalt Therapy¹⁹⁷. A psicologia transpessoal pode ser mencionada, bem como, Erich Fromm (1900-1980) e o seu foco no "ser" em oposição ao "ter"¹⁹⁸. A noção de uma "observação do *self*"¹⁹⁹ está relacionada à abordagem não dual.

As ciências sociais quânticas estão sendo propostas por alguns para resolver o problema mente-corpo. "Sabemos que temos a experiência, isto é, a nossa própria experiência, mas não há nenhuma maneira aparente de conciliar este fato com a ciência moderna. Por certo, parece que a consciência não deveria existir, e, como tal, não deveria ter significado, o que pressupõe

¹⁹⁰I. Barušs, "Can We Consider Matter As Ultimate Reality? Some Fundamental Problems With a Materialist Interpretation of Reality," *Ultimate Reality and Meaning: Interdisciplinary Studies in the Philosophy of Understanding*, 16, no. 3-4 (1993): 245-254, I. Barušs, "The Art of Science: Science of the Future in Light of Alterations of Consciousness," *Journal of Scientific Exploration*, 15, no. 1 (2001): 57-68.

¹⁹¹J. Katz, ed., *One: Essential Writings on Nonduality* (Boulder, CO: Sentient, 2007).

¹⁹²K. Wilber, *No Boundary* (Boston: Shambhala, 1979), 25.

¹⁹³Plotinus, circa 205–270 BC, filósofo do mundo antigo, nascido no Egito, e ensinando, mais tarde, em Roma — ver Plotinus, S. MacKenna, e B. S. Page, *The Enneads* 2ª ed. (London: Faber and Faber, 1956).

¹⁹⁴Filósofo alemão Schelling, (1775-1854) foi influenciado por Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), ver F. W. J. v. Schelling, *System des transcendentalen Idealismus* (Tübingen: Cotta, 1800); F. W. J. v. Schelling, *System of Transcendental Idealism* New 1993 ed. (Charlottesville: University Press of Virginia, 1978).

¹⁹⁵Filósofo britânico Francis Herbert Bradley (1846-1924)—F. H. Bradley, *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay* (New York: Macmillan, 1893).

¹⁹⁶B. Wittine, "Jungian Analysis and Nondual Wisdom," in *Sacred Mirror: Nondual Wisdom & Psychotherapy*, ed. J. J. Prendergast, P. Fenner, and S. Krystal (New York: Paragon House, 2003), 268-289.

¹⁹⁷D. A. Leupnitz and S. Tulkin, "The Cybernetic Epistemology of Gestalt Therapy," *Psychotherapy: Theory, Research & Practice*, 17, no. 2 (1980): 153-157, lido em March 27, 2008 from psycnet.apa.org/index.cfm?fa=main.showContent&id=1980-30800-001&view=fulltext&format=pdf.

¹⁹⁸E. Fromm, *To Have or to Be?* (New York: Harper and Row, 1976).

¹⁹⁹A. J. Deikman, *The Observing Self: Mysticism and Psychotherapy* (Boston: Beacon Press, 1982).

a consciência”²⁰⁰. Wendt sugere que a conexão quântica, justificando a "epistemologia participativa" na investigação social, daria uma força adicional às críticas da distinção entre sujeito-objeto, como as realizadas pelos pós-modernistas ou pelas teorias feministas²⁰¹.

Termino esta seção com duas recomendações sobre como conduzir as indagações até agora realizadas. O realismo crítico está sendo recomendado por Howard Richards, estudioso da paz e dos estudos globais, como a abordagem mais adequada da filosofia da percepção. O realismo crítico traz o iluminismo e o pós-modernismo juntos²⁰². Os realistas críticos reconhecem os méritos do Iluminismo para perceberem que nem tudo é um texto de autorreferência, enquanto o pós-modernismo ajuda a admitir que o Iluminismo não foi uma descoberta da verdade eterna, mas um momento na história da cultura.

Dagfinn Føllesdal²⁰³ sugere, como uma orientação epistemológica adequada, o equilíbrio reflexivo, ou pensamento circular²⁰⁴, que esteve em voga nos anos 1950. Antes desse tempo, os pensadores preferiam construir os seus argumentos a partir do zero, colocando cada camada de lógica de forma firme sobre os fundamentos anteriores. Estes pensadores encontravam-se comprometidos, em outras palavras, com a construção de seus navios em terreno seguro. Eles não podiam imaginar poder "construir os seus navios no mar", como fazem, atualmente, os praticantes modernos do equilíbrio reflexivo. O equilíbrio reflexivo, portanto, pode ser descrito como um método simples de raciocínio que evita a arrogância de se tentar fazer o impossível ou que requer um impossível que seja possível, - uma abordagem apropriada para o desmantelamento das hierarquias de submissão / dominação que os direitos humanos defendem.

As Emoções são “*Básicas*”?

A questão das emoções básicas suscitou um grande conflito. Em 1990, Andrew Ortony e Terence Turner perguntaram no título de um artigo "O que é básico sobre as emoções básicas", e concluíram que "muito pouco"²⁰⁵. Essa avaliação provocou uma aquecida e conflituosa discussão. Em 1992, a *Psychological Review* publicou quatro artigos de cinco estudiosos, nos quais Ortony e Turner foram fortemente criticados e tentaram se defender (*Psychological Review*, v. 99, n. 396)²⁰⁶.

²⁰⁰A. Wendt, *Social Theory As Cartesian Science: An Auto-Critique From a Quantum Perspective* (Columbus, OH: www.humiliationstudies.org/documents/WendtAutoCritique.pdf, 2004), 10, um texto anterior foi preparado para S. Guzzini and A. Leander, *Constructivism and International Relations: Alexander Wendt and His Critics* (New York: Routledge, 2006).

²⁰¹Ibid, 7.

²⁰²H. Richards, *Foucault and the Future* (Richmond, IN: unpublished work in progress, 2007), Ver, por exemplo, Chapter 10, "More Philosophical Contributions to Building Non-Authoritarian Cultures of Solidarity." See for an overview over critical realism M. S. Archer, R. Bhaskar, A. Collier, T. Lawson, and A. Norrie, eds., *Critical Realism: Essential Readings Roy Bhaskar, Andrew Collier, Tony Lawson, and Alan Norrie* (London: Routledge, 1998).

²⁰³Ver, por exemplo, D. Føllesdal, "Husserl on Evidence and Justification," in *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition: Essays in Phenomenology. Proceedings of a Lecture Series in the Fall of 1985, in Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, ed. Robert Sokolowski (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1988), 107-129, and D. Føllesdal, *Intersubjectivity and Ethics in Husserl's Phenomenology* (Oslo: Seminar organised by the Norwegian Ethics Programme at the Research Council of Norway, Oslo, February 19-24, 1996).

²⁰⁴D. Føllesdal, *How Can We Use Arguments in Ethics?* (Oslo: Presentation at Det Norske Vitenskaps-Akademi [Norwegian Academy of Science], January 30, 1996).

²⁰⁵A. Ortony and T. J. Turner, "What's Basic About Basic Emotions?," *Psychological Review*, 97 (1990): 315-331.

²⁰⁶C. E. Izard, "Basic Emotions, Relations Among Emotions, and Emotion-Cognition Relations," *Psychological Review*, 99, no. 3, July (1992): 561-565, P. Ekman, "Are There Basic Emotions?," *Psychological Review*, 99, no. 3,

Todos os autores concordam que certas condições biológicas são necessárias para que um indivíduo seja capaz de sentir emoções. No entanto, as definições de diferentes "emoções básicas" diferiam amplamente. Jaak Panksepp criticou Ortony e Turner dizendo que "a tese principal demarcada pelos dois estava viciada, por sua incapacidade de considerar os dados neurocomportamentais disponíveis" ²⁰⁷. Paul Ekman afirmou que "a evidência sobre os universais na expressão e na fisiologia sugere, fortemente, que há uma base biológica para as emoções estudadas. Os comentários de Ortony e Turner sobre esta literatura são defeituosos, e suas explicações teóricas alternativas não cabem às provas" ²⁰⁸. E. Carroll Izard pontuou que "emoções particulares são chamadas básicas, porque se assumem que elas teriam substratos neurais inatos, possuíam expressões inatas e universais e um único estado de sentimento-motivacional" ²⁰⁹.

Ortony e Turner responderam que, de acordo com seu ponto de vista, "a abordagem mais promissora para a compreensão da enorme diversidade entre emoções é pensar em termos de emoções como composta de conjuntos de componentes básicos, em vez de combinações de outras emoções básicas" ²¹⁰. Salientaram que não negam que as emoções sejam baseadas em sistemas biológicos "conectados", mas consideraram que "a existência de tais sistemas não significa que algumas emoções (tais como aquelas que aparecem nas listas de emoções básicas) possuem um estatuto especial" ²¹¹.

Ortony e Turner sugeriram que a pergunta "O que são emoções básicas?", é uma questão equivocada. Trata-se, segundo eles, "como se nós perguntássemos: 'O que são pessoas básicas?' como buscando obter uma resposta que pudesse explicar a diversidade humana" ²¹². Eles insistiram que "acreditar no contrário é aderir a um fundamento e provavelmente a um dogma não substanciado – ar, terra, fogo, água e teoria da emoção" ²¹³. Ortony e Turner listam as diversas tentativas de categorizar as emoções. Independente da discussão sobre a validade da noção de emoções básicas, esta lista apresenta uma visão geral dos esforços para identificar as emoções fundamentais (ver Tabela 1.1).

Recentemente, estudiosos começaram a chamar a atenção para as diferenças culturais nas emoções. A linguista Anna Wierzbicka se pergunta por que o idioma polonês, por exemplo, não tem uma palavra para *desgosto*; e que se o polonês era a língua dos psicólogos que trabalham sobre as "emoções humanas fundamentais", ao invés de inglês? ²¹⁴. Batja

July (1992): 550-553, J. Panksepp, "A Critical Role for "Affective Neuroscience" in Resolving What Is Basic About Basic Emotions," *Psychological Review*, 99, no. 3, July (1992): 554-560, T. J. Turner and A. Ortony, "Basic Emotions: Can Conflicting Criteria Converge?," *Psychological Review*, 99, no. 3, July (1992): 566-571.

²⁰⁷ J. Panksepp, "A Critical Role for "Affective Neuroscience" in Resolving What Is Basic About Basic Emotions," *Psychological Review*, 99, no. 3, July (1992): 554-560.

²⁰⁸ P. Ekman, "Are There Basic Emotions?," *Psychological Review*, 99, no. 3, July (1992): 550-553.

²⁰⁹ C. E. Izard, "Basic Emotions, Relations Among Emotions, and Emotion-Cognition Relations," *Psychological Review*, 99, no. 3, July (1992): 561-565.

²¹⁰ T. J. Turner and A. Ortony, "Basic Emotions: Can Conflicting Criteria Converge?," *Psychological Review*, 99, no. 3, July (1992): 566-571.

²¹¹ Ibid.

²¹² A. Ortony and T. J. Turner, "What's Basic About Basic Emotions?" *Psychological Review*, 97 (1990): 315-331, 329.

²¹³ Ibid, 32.

²¹⁴ A. Wierzbicka, "Human Emotions: Universal or Culturespecific?," *American Anthropologist*, 88 (1986): 584-594, 584. Ver, também, A. Wierzbicka and J. Harkins, eds., *Emotions in Crosslinguistic Perspective* (Berlin: Mouton de Gruyter, 2001).

Mesquita²¹⁵ nos lembra de James A. Russell e de sua sugestão de que "é intrigante que a linguagem tenha falhado em não fornecer uma única palavra para uma importante categoria, saliente, discreta, e possivelmente inata da experiência, se esta existir"²¹⁶.

Como já relatado anteriormente, Smedslund explica que os psicólogos muitas vezes não conseguem analisar as relações conceituais entre suas variáveis dependentes e independentes. Eles "*empiricamente*" testam hipóteses, esquecendo de que as variáveis conceitualmente relacionadas são obrigadas a serem relacionadas²¹⁷. O sistema psicológico do Smedslund é um sistema axiomático com intenção de formular as relações conceituais psicologicamente relevantes embutidas na linguagem, e um instrumento para descrever, explicar, prever e controle intrapessoal e processos interpessoais. Smedslund²¹⁸ recomenda as doze "leis empíricas das emoções" de H. Nico Frijda, formuladas em 1988²¹⁹. Em 2006, em *As Leis das emoções*, Frijda expandiu a sua teoria anterior sobre as emoções, examinando a natureza apaixonada das emoções, a intensidade emocional, e os reinos emocionais complexos, tais como sexo, vingança, e a necessidade de comemorar os eventos passados²²⁰.

São emoções não lineares, dinâmicas e relacionais?

Hoje em dia, as controvérsias sobre a questão das emoções básicas perderam muito de seu calor. As teorias evolucionistas estão sendo consideradas certas quando afirmam a semelhança transcultural nas emoções (primordiais)²²¹, e os construtivistas sociais são aceitos como estando igualmente certos, quando destacam a variação cultural nos usos e funções (elaborados) das emoções nas sociedades humanas.

Os pesquisadores da área já não endossam uma perspectiva única sobre as emoções. Em vez disso, eles convocam para modelos dinâmicos não lineares²²² e aprovam uma *ciência dos afetos* "unificada", isto é, uma "abordagem que seja capaz de incorporar muitos aspectos das emoções, sem tornar uma função dominante"²²³. A nova tendência caminha para uma "disposição fundamental para o tratamento das emoções como um fenômeno complexo e multifacetado, que torna mais esperançosos a visão de uma ciência afetiva verdadeiramente interdisciplinar e mais do que um desejo piedoso"²²⁴.

"A tendência atual é a de conceituar as emoções elaboradas como um conjunto total de significados, comportamentos, práticas sociais e normas. Significados que são construídos em

²¹⁵B. Mesquita, "Culture and Emotion: Different Approaches to the Question," in *Emotions: Current Issues and Future Directions*, ed. T. J. Mayne and G. A. Bonanno (New York: Guilford Press, 2001), 214-250, 223.

²¹⁶J. A. Russell, "Cultural Variations in Emotions: A Review," *Psychological Bulletin*, 112, no. 2 (1991): 179-204, 440.

²¹⁷J. Smedslund, "From Hypothesis-Testing Psychology to Procedure-Testing Psychologic," *Review of General Psychology*, 6, no. 1 (2002): 51-72.

²¹⁸Em uma comunicação pessoal em fevereiro 1, 2008. Ver J. Smedslund, "Are Frijda's 'Laws of Emotion' Empirical?" *Cognition & Emotion*, 6, no. 6 (1992): 435-456.

²¹⁹N. H. Frijda, "The Laws of Emotion," *American Psychologist*, 43 (1988): 349-358.

²²⁰N. H. Frijda, *The Laws of Emotion* (Hillsdale, NJ: Erlbaum, 2006).

²²¹Ver, por exemplo, P. Ekman, "An Argument for Basic Emotions," *Cognition and Emotion*, 6 (1992): 169-200.

²²²T. J. Mayne and J. Ramsey, "The Structure of Emotion: A Nonlinear Dynamic Systems Approach," in *Emotions: Current Issues and Future Directions*, ed. T. J. Mayne and G. A. Bonanno (New York, London: Guilford Press, 2001), 1-37.

²²³G. A. Bonanno and T. J. Mayne, "Preface," in *Emotions: Current Issues and Future Directions*, ed. T. J. Mayne and G. A. Bonanno (New York: Guilford Press, 2001), xvii-xx, xix.

²²⁴K. R. Scherer, "Foreword," in *Emotions: Current Issues and Future Directions*, ed. T. J. Mayne and G. A. Bonanno (New York: Guilford Press, 2001), xiii-xv, xv.

torno das emoções primordiais como elaboradas no interior de sociedades humanas reais. Estas abordagens apontam para o papel sistemático das emoções na interação social, nos relacionamentos e nas práticas culturais" ²²⁵. Uma nova *coorte* de pesquisadores das emoções incluem os contribuidores da coletânea *Emoções: Questões atuais e direções futuras* ²²⁶. As batalhas do passado referentes aos méritos relativos das teorias clássicas, o papel da cognição nas emoções, ou a questão da natureza biológica contra cultural de emoções foram abandonadas. Esses estudiosos mais jovens estão interessados sobre as emoções na vida real e em configurações situacionais concretas, e como as emoções são encaixadas em contextos sociais e culturais ²²⁷.

O estudo das emoções é do interesse das Ciências Sociais?

Outra tendência a ser observada é um interesse crescente nos fenômenos sociais. Esforços de construção de modelos matemáticos estão surgindo. Os chamados modelos baseados em agentes são modelos computacionais que simulam as operações simultâneas de múltiplos agentes em uma tentativa de recriar e prever as ações de um complexo fenômeno ²²⁸.

A psicologia social, também, está se tornando uma disciplina mais "social" ²²⁹. Kenneth J. Gergen diz que foi: "a partir do campo de avaliação crítica que os novos esforços estão agora vindos à tona, como tentativas de reconstituir o terreno psicológico como social" ²³⁰. Segundo Gergen, esses ensaios foram inspirados pela tese de Lev Vygotsky dos processos mentais elevados, e, em algum grau, pela teoria literária pós-estrutural. Vygotsky elaborou um forte argumento no sentido de que os processos mentais fossem realocados como processos sociais: o processo mental chamado "*pensar*" se realiza no interior da comunidade em que se foi socializado. O pensamento é participação relacionada ²³¹.

Tabela 1 - Uma seleção de autores que listam Emoções "Básicas"¹¹⁵

Referencia	Emoções Fundamentais	Bases para Inclusão
Magda B. Arnold ²³²	Raiva, aversão, coragem, tristeza, desejo, desespero, medo, ódio, esperança, amor, tristeza	Relação com tendências à ação
Paul Ekman, Wallace V. Friesen, and Phoebe C. Ellsworth ²³³	Raiva, nojo, medo, alegria, tristeza, surpresa	Expressões faciais universais

²²⁵Por exemplo, O. H. Mowrer, *Learning Theory and Behavior* (New York: Wiley, 1960); B. Weiner and S. Graham, "An Attributional Approach to Emotional Development," in *Emotions, Cognition, and Behavior*, ed. C. E. Izard, J. Kagan, and R. B. Zajonc (New York: Cambridge University Press, 1984), 167-191

²²⁶*Ibid.*, xv.

²²⁷T. J. Mayne and G. A. Bonanno, eds., *Emotions: Current Issues and Future Directions* (New York, London: Guilford Press, 2001).

²²⁸K. R. Scherer, "Foreword," in *Emotions: Current Issues and Future Directions*, ed. T. J. Mayne and G. A. Bonanno (New York: Guilford Press, 2001), xiii-xv, xiii-xiv.

²²⁹Ver, entre outros, R. McElreath and R. Boyd, *Mathematical Models of Social Evolution: A Guide for the Perplexed* (Chicago: University of Chicago Press, 2007), E. Fehr, U. Fischbacher, and M. Kosfeld, *Neuroeconomic Foundation of Trust and Social Preferences* (London: Centre for Economic Policy Research, 2005), E. Fehr, M. Naef, and K. Schmidt, *The Role of Equality and Efficiency in Social Preferences* (London: Centre for Economic Policy Research, 2005), R. Sun, ed., *Cognition and Multi-Agent Interaction: From Cognitive Modeling to Social Simulation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

²³⁰N. Schwarz, "Warmer and More Social: Recent Developments in Cognitive Social Psychology," *Annual Review of Sociology*, 24 (1998): 239-264.

²³¹K. J. Gergen, "Technology and the Self: From the Essential to the Sublime," in *Constructing the Self in a Mediated World*, ed. Grodin and Lindlof (London: Sage, draft of chapter retrieved January 6, 2000, from www.swarthmore.edu/SocSci/kgergen1/text11.html, 1996), 9.

²³²Adapted from A. Ortony and T. J. Turner, "What's Basic About Basic Emotions?," *Psychological Review*, 97 (1990): 315-331, 316.

²³³M. B. Arnold, *Emotion and Personality* (New York: Columbia University Press, 1960)

Nico H. Frijda ²³⁴	Desejo, felicidade, interesse, surpresa, espanto, tristeza	Formas de prontidão de ação
Jeffrey A. Gray ²³⁵	Raiva e terror, ansiedade e alegria	Conexões
Carroll E. Izard ²³⁶	Raiva, desprezo, repulsa, angústia, medo, culpa, o interesse, a alegria, a vergonha, a surpresa	Conexões
William James ²³⁷	Medo, tristeza, amor, raiva	Envolvimento corporal
William McDougall ²³⁸	Raiva, nojo, alegria, medo, sujeição, concurso, emoção, maravilha	Relação com os instintos
Orval Hobart Mowrer ²³⁹	Dor, prazer	Estados emocionais indoutos
Keith Oatley, and Philip N. Johnson-Laird ²⁴⁰	Raiva, nojo, ansiedade, alegria, tristeza	Não necessitam de conteúdo proposicional
Jaak Panksepp ²⁴¹	Expectativa, medo, raiva, pânico	Conexo
Robert Plutchik ²⁴²	Aceitação, raiva, antecipação, nojo, alegria, medo, tristeza, surpresa	Relação aos processos biológicos adaptativos
Silvan S. Tomkins ²⁴³	Raiva, interesse, desprezo, repulsa, angústia, medo, alegria, vergonha, surpresa	Densidade das descargas neurais
John B. Watson ²⁴⁴	Medo, amor e raiva	Conexões
Bernard Weiner, and Sandra Graham ²⁴⁵	Felicidade, tristeza	Atribuição independente
Nota: Nem todos os teóricos representados nesta tabela são igualmente fortes defensores da ideia de emoções básicas. Para alguns, esta ideia é uma noção crucial ²⁴⁶ ; para outros ela possui apenas um interesse periférico ²⁴⁷ .		

Uma perspectiva relacional está se desenvolvendo em vários formatos²⁴⁸, a partir da necessidade de pertencer sendo reconhecida como a característica central da natureza humana²⁴⁹. John Bowlby vem realizando um importante trabalho sobre conectividade²⁵⁰. A

²³⁴P. Ekman, W. V. Friesen, and P. C. Ellsworth, "What Emotion Categories or Dimensions Can Observers Judge From Facial Behavior?," in *Emotion in the Human Face*, ed. P. Ekman 2nd ed.(Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 39-55.

²³⁵Comunicação pessoal, September 8, 1986.

²³⁶J. A. Gray, *The Neuropsychology of Anxiety* (Oxford: Oxford University Press, 1982).

²³⁷C. E. Izard, *The Face of Emotion* (New York: Appleton-Century-Crofts, 1971).

²³⁸W. James, "What Is an Emotion?," *Mind*, 9 (1884): 188-205.

²³⁹W. McDougall, *An Introduction to Social Psychology* (Boston: Luce, 1926).

²⁴⁰O. H. Mowrer, *Learning Theory and Behavior* (New York: Wiley, 1960).

²⁴¹K. Oatley and P. N. Johnson-Laird, "Towards a Cognitive Theory of Emotions," *Cognition & Emotion*, 1 (1987): 29-50.

²⁴²J. Panksepp, "Toward a General Psychobiological Theory of Emotions," *Behavioral and Brain Sciences*, 5 (1982): 407-467.

²⁴³R. Plutchik, "A General Psychoevolutionary Theory of Emotion," in *Emotion: Theory, Research, and Experience: Vol. 1. Theories of Emotion*, ed. R. Plutchik and H. Kellerman (New York: Academic Press, 1980), 3-31.

²⁴⁴S. S. Tomkins, "Affect Theory," in *Approaches to Emotion*, ed. K. R. Scherer and P. Ekman (Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1984), 163-195.

²⁴⁵J. B. Watson, *Behaviorism* (Chicago: University of Chicago Press, 1930).

²⁴⁶B. Weiner and S. Graham, "An Attributional Approach to Emotional Development," in *Emotions, Cognition, and Behavior*, ed. C. E. Izard, J. Kagan, and R. B. Zajonc (New York: Cambridge University Press, 1984), 167-191.

²⁴⁷Por exemplo, C. E. Izard, "Human Emotions," (New York: Plenum Press, 1977); J. Panksepp, "Toward a General Psychobiological Theory of Emotions," *Behavioral and Brain Sciences*, 5 (1982): 407-467; R. Plutchik, "A General Psychoevolutionary Theory of Emotion," in *Emotion: Theory, Research, and Experience: Vol. 1. Theories of Emotion*, ed. R. Plutchik and H. Kellerman (New York: Academic Press, 1980), 3-31; S. S. Tomkins, "Affect Theory," in *Approaches to Emotion*, ed. K. R. Scherer and P. Ekman (Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1984), 163-195.

²⁴⁸L. S. Vygotsky, *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes* (Cambridge: Harvard University Press, 1978). Ver, também, J. S. Bruner, *Acts of Meaning* (Cambridge: Harvard University Press, 1990).

²⁴⁹Ver R. Spencer, "A Comparison of Relational Psychologies," in *Work in Progress, No. 5*, (Wellesley, MA: Stone Center Working Paper Series, 2000). Ver, também, por exemplo, R. F. Baumeister and M. R. Leary, "The Need to

partilha comunitária é uma forma primária de relações humanas que depende da necessidade de pertencer²⁵¹. A teoria relacional da cultura (TRC)²⁵² mencionada anteriormente, postula que as relações de fomento para o desenvolvimento da pessoa são uma necessidade humana fundamental e que as desconexões agudas ou crônicas, ou as relações como a humilhação e as violações dos direitos humanos, causam problemas psicológicos e sociais²⁵³. A TRC destaca que todos os relacionamentos são definidos e influenciados pelo contexto cultural em que eles se situam. O desenvolvimento relacional, ao invés do desenvolvimento do *Self*, é o foco principal de estudo da TRC.

A noção de enraizamento social ganha, assim, também, importância nas áreas fora da psicologia social. A sociologia da cultura sofreu uma surpreendente revitalização na Europa e na América²⁵⁴. Deutsch²⁵⁵ explica que as pesquisas, em vários campos, já não se restringem, apenas, "ao cérebro". Os primeiros estudos sobre as emoções tenderam a focar os aspectos intrapessoais das emoções, mapeando os determinantes e as características da resposta emocional dentro do indivíduo (exceto na pesquisa sobre as funções interpessoais das expressões faciais), mas isso mudou. Keltner e Haidt afirmam que agora "é o momento certo para uma discussão mais geral sobre os pressupostos, reclamações e resultados empíricos que podem ser agrupados no interior de uma perspectiva social funcional sobre as emoções"²⁵⁶.

Muitas vezes semelhantes podem agora ser ouvidas. É um "imperativo para nós desenvolvermos modelos mais ricos de como os nossos sentimentos sobre e em torno dos membros de outros grupos podem influenciar e moldar o curso das relações intergrupais"²⁵⁷. O antropólogo Niko Besnier concorda com essa assertiva afirmando que "muitas emoções são construídas coletivamente e dependem fundamentalmente da interação com os outros para o

Belong: Desire for Interpersonal Attachments As a Fundamental Human Motivation," in *Motivational Science: Social and Personality Perspectives*, ed. T. E. Higgins and A. W. Kruglanski (Philadelphia: Taylor and Francis, 2000), 24-49, or A. Maalouf, *In the Name of Identity: Violence and the Need to Belong* (New York: Arcade, 2001).

²⁵⁰J. Bowlby, *Attachment and Loss* (New York: Basic Books, 1969).

²⁵¹Ver A. P. Fiske, *Structures of Social Life: The Four Elementary Forms of Human Relations—Communal Sharing, Authority Ranking, Equality Matching, Market Pricing* (New York: Free Press, 1991).

²⁵²Ver, por exemplo, L. M. Hartling and J. Ly, "Relational References: A Selected Bibliography of Research, Theory, and Applications," in *Work in Progress, No. 7*, (Wellesley, MA: Stone Center Working Papers Series, 2000), L. M. Hartling and E. Sparks, "Relational-Cultural Practice: Working in a Nonrelational World," in *Work in Progress, No. 97*, (Wellesley, MA: Stone Center Working Papers Series, 2000), L. M. Hartling, "Prevention Through Connection: A Collaborative Response to Women's Substance Abuse," in *Work in Progress, No. 103*, (Wellesley, MA: Stone Center Working Papers Series, 2003), L. M. Hartling, "Strengthening Resilience in a Risky World: It Is All About Relationships," in *Work in Progress, No. 101*, (Wellesley, MA: Stone Center Working Papers Series, 2003), J. V. Jordan and L. M. Hartling, "New Developments in Relational-Cultural Theory," in *Rethinking Mental Health and Disorder*, ed. M. Ballou and L. Brown (New York: Guilford Press, 2002), 48-70, J. V. Jordan, M. Walker, and L. M. Hartling, *The Complexity of Connection* (New York: The Guilford Press, 2004), J. B. Miller and I. P. Stiver, *The Healing Connection: How Women Form Relationships in Therapy and in Life* (Boston: Beacon Press, 1997), M. Walker and W. Rosen, *How Connections Heal: Stories From Relational-Cultural Therapy* (Wellesley, MA: Guilford Press, 2004).

²⁵³J. V. Jordan and L. M. Hartling, "New Developments in Relational-Cultural Theory," in *Rethinking Mental Health and Disorder*, ed. M. Ballou and L. Brown (New York: Guilford Press, 2002), 48-70.

²⁵⁴Ver, por exemplo, R. Munch and N. J. Smelser, eds., *Theory of Culture* (Berkeley, CA: University of California Press, 1992).

²⁵⁵Comunicação pessoal, December 2004.

²⁵⁶D. Keltner and J. Haidt, "Social Functions of Emotions at Four Levels of Analysis," *Cognition & Emotion*, 13, no. 5 (1999): 505-521, 506.

²⁵⁷G. V. Bodenhausen, T. Mussweiler, S. Gabriel, and K. N. Moreno, "Affective Influences on Stereotyping and Intergroup Relations," in *Handbook of Affect and Social Cognition*, ed. J. P. Forgas (Mahwah, NJ: Erlbaum, 2001), 319-343, 338.

seu desenvolvimento"²⁵⁸. As dimensões sociais inerentes ao cérebro humano são destacadas por psiquiatras²⁵⁹, bem como neurocientistas²⁶⁰. As chamadas emoções sociais (culpa, vergonha, timidez, ciúme, vergonha, por exemplo) jogam um papel crucial nas situações sociais, de acordo com Ralph Adolphs e Antonio Damasio. Eles dizem que: "se poderia prever a necessidade de respostas afetivas altamente diferenciadas, justamente para orientar a cognição e o comportamento nos domínios de maior complexidade, e, certamente, o domínio social é o mais complexo de todos"²⁶¹.

Keltner e Haidt pontuam que "pode ser a hora de se estudar as interações e práticas sociais que giram em torno das emoções"²⁶². Os autores explicam como as práticas culturais elaboram as emoções mais primordiais (por exemplo, no interior dos rituais de apaziguamento) de maneira que transformam estas emoções primordiais em novas práticas (por exemplo, como emoções primordiais, como o desgosto, são frequentemente relacionadas com ideologias "repulsivas")²⁶³.

Keltner e Haidt conclamam os estudiosos a se concentrarem no estudo das emoções no interior da prática social, tratando a díade ou o grupo como a sua unidade básica de análise e não o indivíduo, e incluindo nele objetos e práticas culturais: por exemplo, os manuais de etiqueta, os textos religiosos ou instituições. Eles sugerem que é "precisamente no olhar em direção a esses tipos de interações e práticas, que se pode encontrar as emoções culturalmente elaboradas"²⁶⁴.

Galen V. Bodenhausen e colegas estudaram as influências afetivas em fenômenos como os estereótipos e as relações entre grupos. Eles diferenciaram efeito integral (crônico ou episódico), e efeito incidental²⁶⁵. Eles definem efeito incidental como resultante de razões fora do contexto intergrupar em si – deslocadas de outros eventos. O efeito integral, em contrapartida, é provocado pelo próprio grupo, seja através de sentimentos crônicos sobre o grupo ou como efeito episódico, por exemplo, quando se tem uma interação agradável com

²⁵⁸N. Besnier, "The Politics of Emotion in Nukulaelae Gossip," in *Everyday Conceptions of Emotion*, ed. J. A. Russell, J. M. Fernández-Dols, A. S. R. Manstead, and J. C. Wellenkamp (Dordrecht: Kluwer Academics, 1995), 221-240, 236.

²⁵⁹Ver, entre outros, L. Brothers, *Friday's Footprint: How Society Shapes the Human Mind* (New York: Oxford University Press, 1997).

²⁶⁰J. T. Cacioppo, G. G. Berntson, R. Adolphs, C. S. Carter, R. J. Davidson, M. K. McClintock, B. S. McEwen, M. J. Meaney, D. L. Schacter, E. M. Sternberg, S. S. Suomi, and S. E. Taylor, eds., *Foundations in Social Neuroscience* (Cambridge, MA: MIT Press, 2002), J. T. Cacioppo and G. G. Berntson, eds., *Essays in Social Neuroscience* (Cambridge, MA: MIT Press, 2004), T. R. Insel and R. D. Fernald, "How the Brain Processes Social Information: Searching for the Social Brain," *Annual Review of Neuroscience*, 27: (2004): 697-722, J. Panksepp, *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions* (New York: Oxford University Press, 1998), D. J. Siegel, *The Developing Mind: Toward a Neurobiology of Interpersonal Experience* (New York: Guilford Press, 1999).

²⁶¹R. Adolphs and A. R. Damasio, "The Interaction of Affect and Cognition: A Neurobiological Perspective," in *Handbook of Affect and Social Cognition*, ed. J. P. Forgas (Mahwah, NJ: Erlbaum, 2001), 27-49, 43.

²⁶²D. Keltner and J. Haidt, "Social Functions of Emotions," in *Emotions: Current Issues and Future Directions*, ed. T. J. Mayne and G. A. Bonanno (New York: Guilford Press, 2001), 192-213, 207.

²⁶³Ibid.

²⁶⁴Ibid.

²⁶⁵G. V. Bodenhausen, "Emotions, Arousal, and Stereotypic Judgments: A Heuristic Model of Affect and Stereotyping," in *Affect, Cognition, and Stereotyping*, ed. D. M. Mackie and D. L. Hamilton (San Diego, CA: Academic Press, 1993), 13-37.

um membro de um grupo diferente de que não se gostava²⁶⁶. Os autores clamam por mais pesquisas:

“Devemos entender... muito mais sobre os efeitos potencialmente distintos de diversos tipos de afeto integral e incidental (por exemplo, a culpa, o orgulho, a ira, o ressentimento, a inveja, o nojo). A investigação sobre o impacto do efeito sobre os primeiros estágios da percepção da pessoa (ou seja, a identificação da categoria e a ativação de estereótipo) é claramente necessária também”²⁶⁷.

As funções sociais das emoções, especialmente a ira, a vergonha e a culpa também têm sido abordadas²⁶⁸.

Em suma, as pesquisas sobre as emoções atualmente englobam um amplo foco transdisciplinar. Os investigadores têm percebido que as funções interacionais das emoções e a sua inserção em contextos sociais e culturais indicam que a pesquisa sobre as emoções devem abranger "para além dos limites da psicologia das emoções, outras áreas da psicologia (cognição, motivação, da personalidade, psicopatologia e desenvolvimento, para mencionar alguns dos mais óbvios), e outras disciplinas (que vão das neurociências à antropologia cultural)"²⁶⁹. Nós vemos uma grande onda de pesquisa e de teoria em uma variedade de disciplinas sobre as conexões entre as emoções e o ambiente social²⁷⁰.

As emoções interessam a Neurociência?

A neurociência documenta a inserção das emoções nos contextos de evolução e cultura²⁷¹. As emoções, de acordo com Steven Pinker, refletem a estrutura das condições ancestrais humanas e os processos evolutivos para ultrapassá-las²⁷². Para Pinker, as emoções são adaptações que servem aos nossos objetivos em um mundo de causas e os efeitos.

Os sentimentos complexos que vivemos fazem parte de um desenvolvimento evolucionário relativamente tardio. Os seres humanos apresentam uma maior variedade de sentimentos e de emoções em relação às demais espécies, refletida na maior rede de conexões entre a área pré-frontal e as estruturas límbicas evolutivas mais antigas. Como Walter J. Freeman postula, de início a consciência existiu como consciência de grupo e só recentemente passou por um

²⁶⁶G. V. Bodenhausen, T. Mussweiler, S. Gabriel, and K. N. Moreno, "Affective Influences on Stereotyping and Intergroup Relations," in *Handbook of Affect and Social Cognition*, ed. J. P. Forgas (Mahwah, NJ: Erlbaum, 2001), 319-343, 320-321.

²⁶⁷Ibid., 338.

²⁶⁸Ver, por exemplo, N. H. Frijda and B. Mesquita, "The Social Roles and Functions of Emotions," in *Emotion and Culture: Empirical Studies of Mutual Influence*, ed. S. Kitayama and H. R. Markus (Washington, DC : American Psychological Association, 1994), 51-87, or B. H. Rosenwein, *Anger's Past: The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998), C. Z. Stearns and P. N. Stearns, *Anger: The Struggle for Emotional Control in America's History* (Chicago: University of Chicago Press, 1986); ver sobre o amor, por exemplo, F. Amini, R. Lannon, and T. Lewis, *A General Theory of Love* (New York: Vintage, 2001).

²⁶⁹K. R. Scherer, "Foreword," in *Emotions: Current Issues and Future Directions*, ed. T. J. Mayne and G. A. Bonanno (New York: Guilford Press, 2001), xiii-xv, xiv.

²⁷⁰Ver, entre muitos outros, T. D. Kemper, "Sociological Models in the Explanation of Emotions," in *Handbook of Emotions*, ed. M. Lewis and J. M. Haviland (New York: Guilford Press, 1993), 41-51; C. A. Lutz and L. Abu-Lughod, eds., *Language and the Politics of Emotion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); J. Tooby and L. Cosmides, "The Past Explains the Present: Emotional Adaptations and the Structure of Ancestral Environments," *Ethology and Sociobiology*, 11 (1990): 375-424.

²⁷¹K. N. Ochsner and L. Feldman Barrett, "A Multiprocess Perspective on the Neuroscience of Emotion," in *Emotions: Current Issues and Future Directions*, ed. T. J. Mayne and G. A. Bonanno (New York: Guilford Press, 2001), 38-81.

²⁷²S. Pinker, *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature* (London: Allen Lane, 2001).

processo de individualização²⁷³. Em termos evolutivos, a consciência de um indivíduo moderno que diz "eu", isto é, a emergência de um *Self* individualizado, é recente, e só ocorreu tardiamente, no decorrer do século XVII.

O cérebro não é uma estrutura que tenha sido "planejada" de maneira sistemática. Ele se tem evolido através dos avanços evolutivos. A comunicação e a coordenação entre as várias estruturas do cérebro são imperfeitas e entrelaçadas com a aprendizagem e a experiência²⁷⁴. Stephen W. Porges escreveu o capítulo intitulado "As emoções: um subproduto evolutivo da regulação neural do sistema nervoso autônomo"²⁷⁵. Enquanto que os recém-nascidos podem processar simulações básicas nas estruturas cerebrais inferiores, as emoções mais elaboradas, por sua vez, evoluem ao longo do tempo e são tratadas por diferentes áreas do cérebro. As "novas emoções", como a vergonha e o constrangimento surgem apenas quando certos marcos cognitivos foram alcançados²⁷⁶. Na segunda metade do segundo ano de vida, a capacidade cognitiva da autoconsciência objetiva emerge, com emoções tais como a vergonha, a empatia e a inveja²⁷⁷. Entre dois e três anos de idade, a habilidade mais complexa de avaliar o comportamento de acordo com um padrão (interno ou externo) surge. As emoções autoconscientes de avaliação, tais como o orgulho, a vergonha ou a culpa são agora possíveis²⁷⁸. Os esquemas de emoções sobre o que acreditamos, esperamos e reagimos se desenvolvem²⁷⁹. Por fim, a cognição e as simulações estão fortemente ligadas aos símbolos culturais e aos sistemas de conhecimento, tais como as religiões²⁸⁰. Bonanno e Mayne concluem que "levando em conta as estruturas e os processos em vários níveis, seria muito difícil alguém argumentar contra sobre se as emoções podem ser consideradas básicas/universais ou culturalmente determinadas"²⁸¹.

De acordo com a teoria do processo-componente (*component-process theory*)²⁸², a percepção de um estímulo externo primeiramente desencadeia respostas emocionais rápidas e automáticas, tais como as mudanças no tônus autonômico e na frequência cardíaca. Então, o

²⁷³W. J. Freeman, "Societies of Brains: A Study in the Neuroscience of Love and Hate," (Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1995).

²⁷⁴P. D. MacLean, *A Triune Concept of the Brain and Behavior: Hincks Memorial Lectures* (Toronto: University of Toronto Press, 1973).

²⁷⁵S. W. Porges, "Emotion: An Evolutionary by-Product of the Neural Regulation of the Autonomic Nervous System," in *The Integrative Neurobiology of Cognition*, ed. C. S. Carter, I. I. Lederhendler, and B. Kirkpatrick (Annals of the New York Academy of Sciences, Volume 807. New York: New York Academy of Sciences, 1997), 62-77.

²⁷⁶M. Lewis and L. Michalson, *Children's Emotions and Moods: Developmental Theory and Measurement* (New York: Plenum Press, 1983). Ver, também, J. Elison and S. Harter, "Humiliation: Causes, Correlates, and Consequences," in *The Self-Conscious Emotions: Theory and Research*, ed. J. L. Tracy, R. W. Robins, and J. P. Tangney (New York: Guilford, 2007), 310-329.

²⁷⁷M. D. Lewis, "Emotional Selforganization at Three Time Scales," in *Emotion, Development, and Selforganization: Dynamic Systems Approaches to Emotional Development*, ed. M. D. Lewis and I. Granic (New York: Cambridge University Press, 2000), 37-69.

²⁷⁸G. Labouvie-Vief and M. M. González, "Dynamic Integration: Affect Optimization and Differentiation in Development," in *Motivation, Emotion, and Cognition: Integrative Perspectives on Intellectual Functioning and Development*, ed. D. Y. Dai and R. J. Sternberg (Mahwah, NJ: Erlbaum, 2004), 237-272, 243.

²⁷⁹H. Leventhal and K. R. Scherer, "The Relationship of Emotion to Cognition: A Functional Approach to a Semantic Controversy," *Cognition and Emotion*, 1 (1987): 3-28.

²⁸⁰T. A. Pyszczynski, J. Greenberg, and S. Solomon, "Toward a Dialectical Analysis of Growth and Defensive Motives," *Psychological Inquiry*, 11 (2000): 301-305.

²⁸¹G. A. Bonanno and T. J. Mayne, "The Future of Emotion Research," in *Emotions: Current Issues and Future Directions*, ed. T. J. Mayne and G. A. Bonanno (New York: Guilford Press, 2001), 398-410, 407.

²⁸²K. R. Scherer, "On the Nature and Function of Emotion: A Component Process Approach," in *Approaches to Emotion*, ed. K. R. Scherer and P. Ekman (Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1984), 293-318.

conhecimento é obtido a partir de estruturas cerebrais mais influenciadas pela vontade consciente, tais como a memória declarativa e o raciocínio. Esses diferentes conjuntos de reações emocionais juntos mudam o estado somatossensorial do corpo, sua função somatovisceral, endócrina e neuroendócrina, o seu tônus autonômico e o funcionamento global do cérebro²⁸³.

Estudos comparativos em neuroanatomia, neurofisiológica e neuropsicológica, sugerem que as emoções, primeiro, no que tem de mais fundamental, tem algo a ver com a homeostase e é uma espécie de representação afetiva que mapeia como as mudanças no estado do corpo relacionam com a sobrevivência do organismo e seu bem-estar²⁸⁴. Segundo, que as emoções também monitoram o relacionamento com os estímulos sensoriais externos. O conceito psicológico de avaliação descreve como podemos avaliar o que acontece ao nosso redor, com as nossas emoções a nos dizer se é bom ou ruim. Terceiro, para muitos teóricos as emoções estão associadas com a ação, e, mais precisamente, com *tendências de ações específicas*²⁸⁵.

Por exemplo, a "raiva" é um conjunto de representações que se desdobra em uma forma complexa no tempo:

os correlatos neurais de raiva dirigidos a um outro indivíduo consistiria em vários mapeamentos neurais que fornecem uma representação abrangente do estímulo externo (a visão do outro indivíduo), do próprio estado corporal do organismo (por exemplo, a disponibilidade para lutar), e da relação entre os dois (que esta última é uma resposta para a primeira, e que o primeiro pode ter provocado este último)²⁸⁶.

A essa altura, o leitor pode estar confuso com muitos conceitos e termos. Objetivos, crenças, atitudes, afetos, emoções, sensações, estados emocionais, estados de espírito, consciência do *Self*, psique, - como trabalhar todos em conjunto? Infelizmente, vários estudos empregam termos como afeto, emoções e ânimos de uma forma que são de difícil distinção²⁸⁷. Por exemplo, a Agenda dos Efeitos Positivos e Negativos²⁸⁸ avaliam os efeitos experimentados, mas, o mesmo acontece com a Escala de Emoções Diferenciais²⁸⁹.

Os termos *afetar* (do latim *ad + facere*, "afligir", "influenciar") e *emoção* (do latim *ex + movere*, "para sair de") têm sido frequentemente usados como sinônimos. No entanto, alguns

²⁸³R. Adolphs and A. R. Damasio, "The Interaction of Affect and Cognition: A Neurobiological Perspective," in *Handbook of Affect and Social Cognition*, ed. J. P. Forgas (Mahwah, NJ: Erlbaum, 2001), 27-49, 29.

²⁸⁴A. R. Damasio, *Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain* (New York: Avon Books, 1994), 1999; Panksepp, 1998.

²⁸⁵N. H. Frijda, *The Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); N. H. Frijda, P. Kuipers, and E. ter Schure, "Relations Among Emotion, Appraisal, and Emotional Action Readiness," *Journal of Personality and Social Psychology*, 57, no. 2, August (1989): 212-228; R. S. Lazarus, *Emotion and Adaptation* (New York: Oxford University Press, 1991); R. W. Levenson, "The Intrapersonal Functions of Emotion," *Cognition & Emotion*, 13, no. 5 (1999): 481-504; J. Tooby and L. Cosmides, "The Past Explains the Present: Emotional Adaptations and the Structure of Ancestral Environments," *Ethology and Sociobiology*, 11 (1990): 375-424.

²⁸⁶R. Adolphs and A. R. Damasio, "The Interaction of Affect and Cognition: A Neurobiological Perspective," in *Handbook of Affect and Social Cognition*, ed. J. P. Forgas (Mahwah, NJ: Erlbaum, 2001), 27-49, 28-29.

²⁸⁷L. Feldman Barrett and J. A. Russell, "The Structure of Current Affect: Controversies and Emerging Consensus," *Current Directions in Psychological Science*, 8 (1999): 10-14.

²⁸⁸PANAS; D. Watson, L. A. Clark, and A. Tellegen, "Development and Validation of Brief Measures of Positive and Negative Affect: The PANAS Scales," *Journal of Personality and Social Psychology*, 54 (1988): 1063-1070.

²⁸⁹DES; C. E. Izard, *Patterns of Emotion: A New Analysis of Anxiety and Depression* (San Diego, CA: Academic Press, 1972).

estudiosos os diferenciam. Erika L. Rosenberg diferencia os traços afetivos dos estados afetivos²⁹⁰. Os traços afetivos se referem a formas estáveis ou a predisposições para responder emocionalmente, e os estados afetivos para ânimos e emoções²⁹¹. Os estados de ânimo e de emoções variam em intensidade e duração²⁹², embora os de ânimo durem mais do que os de emoção. As emoções podem ser intensas ou de curta duração; no entanto, elas podem desaparecer nos estados gerais de ânimo ao longo do tempo. Além disso, de acordo com Norbert Schwarz e de Gerald L. Clore, há uma diferença no referente. Estados de ânimo não possuem nenhum referente específico, enquanto as emoções tendem a responder a determinados eventos ou pessoas²⁹³.

Antonio R. Damásio, um dos principais pesquisadores do mundo em neurociência, diferencia sentimento e emoção em três estágios separados ao longo de um *continuum*: o primeiro diz respeito a um estado de emoções, o segundo, a um estado de sentimento, e o terceiro, um estado do sentimento tornado consciente. O primeiro estado pode ser desencadeado e executado de forma não consciente; o segundo pode ser representado de forma ainda não consciente; enquanto o terceiro é experimentado pelo organismo como contendo tanto emoções quanto sensações²⁹⁴.

O modelo de quaternidade, baseado na obra de Carl Jung, faz as seguintes distinções:

Consciência: é toda a experiência interior de uma pessoa: pensamentos, sensações do corpo, emoções, visões espirituais²⁹⁵.

Ser: às vezes chamado de *Self*, o estado integral de todos os aspectos do *Self*, pode ser cultivado a um nível mais elevado do funcionamento humano, do que o habitual.

Mente: parte de uma pessoa que raciocina, pensa, lembra, imagina, sente, deseja, percebe, julga e, assim, sucessivamente; a parte de uma pessoa que presta atenção.

Corpo: a estrutura física de uma pessoa e sua substância material; o corpo fornece os limites à personalidade e providencia um veículo para a vida.

Emoções: um conjunto complexo de respostas neurais que formam um padrão distinto; uma resposta automática a um estímulo, que altera o estado do próprio corpo e o estado das estruturas cerebrais que mapeiam o corpo e dá suporte ao pensamento. O resultado é por o organismo em circunstâncias favoráveis à sobrevivência e ao bem-estar²⁹⁶.

Sentimentos: a percepção de um certo estado do corpo junto com a percepção de um certo modo de pensar e de pensamentos com determinados temas. "Sentimentos experimentem o corpo"²⁹⁷.

Espírito: incorporeidade; aspectos transcendentais do ser humano; conexão com uma fonte de maior criatividade de significados; o universo, ou o divino²⁹⁸.

²⁹⁰E. L. Rosenberg, "Levels of Analysis and the Organization of Affect," *Review of General Psychology*, 2 (1998): 247-270.

²⁹¹Ver, por exemplo, as pesquisas em psicologia social sobre estados afetivos e processos cognitivos, de J. P. Forgas, "Feeling and Thinking: Summary and Integration," in *Feeling and Thinking: The Role of Affect in Social Cognition*, ed. J. P. Forgas (New York: Cambridge University Press, 2000), 387-406.

²⁹²N. Schwarz and G. L. Clore, "Feelings and Phenomenal Experiences," in *Social Psychology: Handbook of Basic Principles*, ed. E. T. Higgins and A. W. Kruglanski (New York: Guilford, 1996), 433-465.

²⁹³Para perspectivas alternativas ver, por exemplo, C. D. Batson, L. L. Shaw, and K. C. Oleson, "Differentiating Affect, Mood, and Emotion: Toward Functionally Based Conceptual Distinctions," in *Review of Personality and Social Psychology: Vol. 13. Emotion*, ed. M. S. Clark (Newbury Park, CA: Sage, 1992), 294-326, or W. N. Morris, "A Functional Analysis of the Role of Mood in Affective Systems," in *Review of Personality and Social Psychology: Vol. 13. Emotion*, ed. M. S. Clark (Newbury Park, CA: Sage, 1992), 256-293.

²⁹⁴A. R. Damasio, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness* (New York, NY: Harcourt Brace and Company, 1999), 37.

²⁹⁵A. Nelson, *Living the Wheel: Working With Emotion, Terror, and Bliss Through Imagery* (York Beach, ME: Samuel Weiser, 1993).

²⁹⁶A. R. Damasio, *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain* (Orlando, FL: Harcourt, 2003).

²⁹⁷A. R. Damasio, *Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain* (New York: Avon Books, 1994), 151.

Vamos rever Adão e Eva como se intentassem aconselhamento. O conselheiro matrimonial deles acredita que o pensamento necessita de emoções para ser eficaz, e concorda com Vygotsky de que pensar é participar no interior de relações. O mote principal do conselheiro de Adão e Eva é o de que se deve ser e de que se deve experimentar, de início, as emoções sem agir sobre elas. Isso, o conselheiro sabe, vai mudar as suas cognições, o que, por sua vez, vai mudar as suas experiências sobre as suas emoções.

*

Abstract: Research on emotions usually focuses on affect, feeling, emotion, script, character, and personality, while larger cultural contexts and an analysis of historic periods in human history are less emphasized. Dialogue with other academic fields and other cultural realms is not easy to achieve even in today's increasingly connected world. In this paper, the usual approach is therefore inversed: larger cultural contexts as they were shaped throughout human history are used as lenses to understand emotion and conflict. This is not to deny the importance of research on affect, feeling, emotion, script, character, and personality but to expand it.

Keywords: emotions, social and psychological construction of emotions, state of art

²⁹⁸A. L. Nagata, "Bodymindfulness for Skillful Communication," *Rikkyo Intercultural Communication Review*, 5 (2007): 61-76, 66. Ver, também, A. L. Nagata, *Somatic Mindfulness and Energetic Presence in Intercultural Communication: A Phenomenological/Hermeneutic Exploration of Bodymindset and Emotional Resonance* Dissertation Abstracts International, 62 (12), 5999B. (UMI No.3037968), 2002), A. Nelson, *Living the Wheel: Working With Emotion, Terror, and Bliss Through Imagery* (York Beach, ME: Samuel Weiser, 1993).

*

O valor do sentimento: considerações sobre o debate jurídico a respeito de indenização por abandono afetivo²⁹⁹

Dayse Amâncio dos Santos

Recebido em: 12.09.2013

Aceito em: 30.10.2013

Resumo: Este trabalho se propõe a refletir sobre as recentes decisões do poder judiciário brasileiro que reconheceram o direito de filhos à indenização por dano moral decorrente de abandono afetivo por seus pais. O assunto, ainda polêmico, ganhou espaço na mídia nacional e traz ao debate as transformações ocorridas nas sensibilidades no contexto contemporâneo. O posicionamento sobre esta possibilidade de indenização gira em torno da discussão se o amor pode ou não ser relegado à esfera da moral individual e se pode ou não ser exigido e gerar ressarcimento. Interessa saber até que ponto a responsabilidade dos pais se restringe a manutenção material. O pedido de indenização por abandono afetivo nos remete às questões morais envolvidas na decisão. Partindo das elaborações de Mauss de que o dom que se quer gratuito, na verdade é interessado, podemos apreender as motivações de um filho ao processar o pai por abandono afetivo. O pai, ao não cuidar nem estar presente junto ao filho, não criou nele obrigações morais. Assim, o filho não tem o compromisso moral de não litigar contra o pai. Utilizando entrevistas realizadas com profissionais do direito, notícias veiculadas na mídia e decisões judiciais, em especial a decisão do STJ, discutimos as noções de social/cultural, natural, emoções e direitos. O objetivo é retratar os argumentos que integram esses debates a respeito do que constitui uma família com destaque para a problemática das emoções, do amor, dos afetos. O trabalho parte da perspectiva das abordagens recentes do campo da antropologia das emoções que têm tratado este fenômeno não como estados subjetivos, mas como práticas discursivas permeadas por negociações de poder. **Palavras-Chave:** Família, Abandono Afetivo, Direito de Família, Judiciário.

Introdução

“Amar é faculdade, cuidar é dever”³⁰⁰. Dando destaque a esta afirmação a ministra Nancy Andrighi da Terceira Turma do Superior Tribunal de Justiça (STJ) asseverou ser possível exigir indenização por dano moral decorrente de abandono afetivo pelos pais. A decisão inédita no país ganhou espaço na mídia³⁰¹. A tônica das reportagens era a discussão se o amor, o carinho, é assunto só de família, ou pode ser buscado na esfera da justiça.

²⁹⁹Trabalho apresentado na IV Reunião Equatorial de Antropologia e XIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste. 04 a 07 de agosto de 2013. Fortaleza-CE. Grupo de Trabalho 26: [Antropologia e Sociologia das Emoções na América Latina](#).

³⁰⁰Voto disponível em: ww2.stj.jus.br/revistaeletronica/Abre_Documento.asp?sLink=ATC&sSeq=14828610&sReg=200901937019&sData=20120510&sTipo=51&formato=PDF

³⁰¹Ver a reportagem do Fantástico. “Filha busca na Justiça compensação por falta de amor do pai” Disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=bP_tnKDWwKw; Jornal Hoje. “Pai é condenado a pagar indenização de R\$ 200 mil por abandono afetivo” Disponível em: <http://g1.globo.com/jornal-hoje/noticia/2012/05/pai-e-condenado-pagar-indenizacao-de-r-200-mil-por-abandono-afetivo.html>; Programa Encontro. “O amor tem preço? Encontro fala sobre a polêmica do ‘abandono afetivo’” Disponível em: <http://tv.globo.com/programas/encontro-com-fatima-bernardes/O-Programa/noticia/2012/07/o-amor-tem-preco-encontro-fala-sobre-polemica-do-abandono-afetivo.html>

A análise aqui desenvolvida se baseia nas reflexões realizadas na tese de doutorado em antropologia intitulada “*Aqui a gente administra sentimentos*’: famílias e justiça no Brasil contemporâneo”³⁰² (Santos, 2010). O estudo analisou o reconhecimento, no contexto jurídico, de novas formas de arranjos familiares. A pesquisa contemplou entrevistas com profissionais do campo jurídico (juizes, advogados, promotores, defensores públicos, psicólogas e assistentes sociais) realçando como os operadores do direito lidam cada vez mais com a abertura da área jurídica para a dimensão da afetividade nas relações familiares. O estudo incluiu também a pesquisa da doutrina e da jurisprudência de direito de família.

Emoções

Uma visão bastante recorrente no pensamento das sociedades ocidentais modernas é a de que as emoções são comuns a todos os seres humanos sendo decorrentes de fenômenos naturais. Teriam, portanto, um caráter de universalidade por ser resultado de uma estrutura biológica e psicológica da espécie humana. É possível identificar com frequência esta percepção no senso comum. Essa noção também vigorou no campo científico.

Durante muito tempo as emoções não ocuparam um espaço específico dentro das ciências sociais. Autores clássicos como Durkheim e Simmel ressaltaram o caráter social das emoções, mas, via de regra, este assunto permaneceu como sendo prioritariamente tema da psicologia. Sendo considerado um aspecto psicobiológico, as emoções eram vistas como pouco modificadas pela socialização (Rezende, 2002).

Partindo dos estudos sobre os fenômenos religiosos Durkheim (2000) foi um dos pioneiros na discussão sobre a dimensão social das emoções. Para o autor a sociedade tem representações coletivas que se impõem aos indivíduos e ela também produz sentimentos coletivos, necessários para a manutenção do consenso social. Assim, “*a força religiosa não é senão o sentimento que a coletividade inspira a seus membros, mas projetado fora das consciências que o experimentam e objetivado*” (Durkheim, 2000, p. 238). Embora Durkheim não aborde uma dimensão cultural das emoções, confere-lhes o estatuto de dado sociológico, pois identifica nelas um fator de sustentação do consenso social.

Assim como Durkheim, Simmel (2001) teve um papel importante para a análise das emoções fora do campo da psicologia. Ele demonstra como há sentimentos que são produzidos socialmente que influenciam nas interações e coletividades de maneira ampla.

No campo específico da antropologia Koury (2005) destaca que simultaneamente ao processo de consolidação da antropologia geral é possível identificar o campo Antropologia das emoções. A obra de Mauss (1979) é uma referência da constituição das emoções como fato social. Para Mauss as emoções formam uma linguagem que é compreendida pelos demais na sociedade. Na análise sobre a expressão obrigatória dos sentimentos nos rituais funerários o autor desenvolve sua argumentação demonstrando que não só a forma de demonstrar as emoções é prescrita socialmente, como também o é as pessoas que irão expressar. Para o autor

todas as expressões coletivas, simultâneas, de valor moral e de força obrigatória dos sentimentos do indivíduo e do grupo, são mais que meras manifestações, são sinais de

³⁰²Sob a orientação do professor R. Perry Scott.

expressões entendidas, quer dizer, são linguagem. (...) É mais do que uma manifestação dos próprios sentimentos, é um modo de manifestá-los aos outros, pois assim é preciso fazer. (Mauss, 1979, p. 153).

Entretanto, a busca das fronteiras específicas da antropologia das emoções se dá a partir da metade da década de setenta, sobretudo nos anos oitenta do século XX como decorrência do conjunto de críticas no interior do campo das ciências sociais. Tais críticas, situadas do final da década de cinquenta até a década de sessenta do século passado, referem-se à lógica linear das análises sociais de caráter mais estrutural que colocavam em segundo plano a ação social individual e, em consequência, os atores sociais e sua vida emocional. Buscando outra perspectiva tais estudos recorreram a autores clássicos da sociologia que abordaram a questão da intersubjetividade como elemento fundamental da análise sociológica (Koury, 2005).

O desenvolvimento da antropologia interpretativa na década de 1970 dissemina uma noção de cultura como teia de significado transmitido através de símbolos interpretados de maneira particular por um grupo específico. Essa nova orientação estimula estudos direcionados para a construção cultural dos significados nas mais variadas esferas da vida social, surgindo também o interesse pelas noções de pessoa e *self*, bem como por conceitos emotivos. (Rezende, 2002).

A análise antropológica passa a considerar os atores sociais imersos em uma sociabilidade e em cultura emocional particular. Assim, a preocupação teórico-metodológica da antropologia das emoções diz respeito aos fatores sociais que influenciam a esfera emocional e o alcance dessa influência.

A Antropologia das Emoções parte do princípio de que as experiências emocionais singulares, sentidas e vividas por um ator social específico, são produtos relacionais entre os indivíduos e a cultura e sociedade. Para Koury a emoção como objeto analítico das Ciências Sociais, pode ser compreendida “*como uma teia de sentimentos dirigidos diretamente a outros e causado pela interação com outros em um contexto e situação social e cultural determinados*” (Koury, 2005, p. 315, Koury, 2006, p. 138). Não se restringe ao que um ator social sente em certas circunstâncias ou com relação às histórias de vida estritamente pessoal.

Uma das tarefas que a antropologia das emoções tem é a compreensão da singularidade dos sujeitos, social e historicamente determinados, que mesmo pertencendo a um mesmo contexto e com valores da sociabilidade ocidental, possuem características, princípios e *ethos* particulares da cultura em que estão imersos. A antropologia das emoções se constitui num campo de reflexão que procura revigorar a análise antropológica através de novas perspectivas da grande questão interna da antropologia em geral, como disciplina, que é a da intersubjetividade (Koury, 2005).

Assim,

A Antropologia das Emoções busca, deste modo, investigar os fatores sociais, culturais e psicológicos que encontram expressão em sentimentos e emoções particulares, compreendendo como esses sentimentos e emoções interatuam e se encontram relacionados com o desenvolvimento de repertórios culturais distintivos nas diferentes sociedades (Koury, 2005, p. 315).

As abordagens recentes do campo da antropologia das emoções têm tratado este fenômeno não como estados subjetivos, mas como práticas discursivas permeadas por negociações de

poder. Estas noções são fundamentais para a compreensão das reflexões sobre família e afetividade na atualidade.

Família e Afetividade

Uma discussão que tem sido desenvolvida no campo do direito de família diz respeito à desinstitucionalização da família. Esta perde a sua relevância como instituição e passa a ter o papel de possibilitar o desenvolvimento de cada membro que a integra. Concomitantemente é possível falar numa repersonalização das relações, que diz respeito a uma nova concepção no direito de família que enfoca as pessoas em sua dimensão ontológica (Lôbo, 1999). Trata-se de um posicionamento crítico ao direito de família tradicional que se caracterizava por uma excessiva preocupação com os interesses patrimoniais.

A este respeito dentro das ciências sociais merece destaque a argumentação de François de Singly que em suas análises argumenta sobre a desinstitucionalização familiar, sendo um ponto central deste fenômeno a “psicologização” das relações.

F. de Singly (2000) ressalta as mudanças que a família sofreu na segunda metade do século XX, sobretudo nos países ocidentais, a saber: a diminuição dos casamentos e das famílias numerosas. Paralelo a isto houve um crescimento dos divórcios, das famílias pequenas, das famílias monoparentais e das famílias recompostas. É possível destacar ainda o crescimento do trabalho assalariado das mulheres.

O autor explica tais mudanças como decorrentes da centralidade da lógica familiar em torno do amor e da afeição desde o início do século XX. As famílias passam então para uma lógica individualista.

Nas sociedades individualistas, “a família” (qualquer que seja a forma ou a estrutura) toma para si a função de (tentar) consolidar em permanência o “eu” dos adultos e das crianças. Inversamente ao que o termo individualismo pode levar a crer, o indivíduo precisa assim, para tornar-se ele mesmo, do olhar das pessoas a que ele atribui importância e sentido (Singly, 2000, p. 14).

François de Singly faz uma distinção entre duas modalidades de famílias modernas. A 'família moderna 1', pode ser localizada do período que vai do início do século XX até os anos sessenta. Essa família caracterizou-se pela construção de uma lógica de grupo, centrada no amor e na afeição. É a referência da “idade do ouro da família”. Trata-se de um grupo regulado pelo amor e no qual os adultos estão a serviço do grupo, sobretudo das crianças. O homem deve trabalhar e cumprir sua missão de pai. À mulher cabe cuidar dos filhos, do marido. *“A ‘família feliz’ permite a cada um dos membros ser feliz. A instituição do casamento é valorizada, uma vez que ela é concebida como o melhor quadro para garantir esses objetivos”.*

As famílias contemporâneas seriam enquadradas na 'família moderna 2'. Este segundo modelo não rompe plenamente com o anterior, pois a lógica do amor ainda se impõe, na verdade se intensifica, pois os cônjuges só devem ficar juntos com a condição de se amarem e os pais devem estar ainda mais atentos aos seus filhos.

O que muda é o fato de que as relações só são valorizadas quando realizam as satisfações proporcionadas a cada um dos membros da família. Hoje a “família feliz” é menos atrativa, o

que importa é a felicidade de cada um. (...) O “eu” é mais importante do que o “nós”, mas ele não propõe, bem ao contrário, o desaparecimento do grupo conjugal nem do grupo familiar. (Singly, 2007, p. 131-132).

O que distingue a “família moderna 2” é o peso maior dado ao processo de individualização. “A família se transforma em um espaço privado a serviço dos indivíduos”. Para o autor é possível perceber esta realidade pelos indicadores do nível da relação conjugal, com a maior independência das mulheres, a possibilidade do divórcio por consentimento mútuo. Assim:

Essa família “moderna 2” compõe-se com a individualização. Sua permanência se dá a esse preço, sua instabilidade também. Por isso, paradoxalmente, a família pode parecer frágil e forte: frágil, pois poucos casais conhecem antecipadamente a duração de sua existência, e forte porque a vida privada com uma ou várias pessoas próximas é desejada pela grande maioria das pessoas (sob certas condições, ou seja, se a família não é percebida como sufocante) (Singly, 2000, p. 15).

Para F. de Singly (2007) as famílias contemporâneas têm o amor como aspecto central e buscam a realização dos indivíduos que a compõem. Não é mais a instituição o que conta e sim a realização de seus membros. O autor argumenta então que a família moderna se caracteriza pela atenção à pessoa, pois o capital econômico não é mais o centro das estratégias familiares.

A noção de família como algo construído tendo o amor como fator fundamental na vida familiar não é recente. É possível delinear historicamente como os laços afetivos foram ganhando força ao longo do tempo até mudar a própria estrutura da família. Neste processo os filhos vão ganhando cada vez mais um lugar de destaque dentro da família.

No Brasil a constituição de uma “justiça de menores” e, posteriormente, a noção de infância como prioridade, faz parte de um processo mais amplo de formação de um sentimento de infância que se desenvolveu com a modernidade e foi descrito por Ariès.

Segundo Ariès, a família se transformou profundamente ao mudar suas relações internas com as crianças. No ocidente medieval as crianças eram mantidas em casa até cerca de sete ou nove anos, idade em que eram mandadas para casa de outras pessoas para fazerem o serviço pesado, doméstico. Esse procedimento era uma forma de educação, que se dava através da aprendizagem. A criança saía da própria família. Não havia, portanto, nesse período, um sentimento existencial profundo. O apego às crianças não se dava por elas mesmas. “A família era uma realidade moral e social mais do que sentimental” (Ariès, 1981, p. 229).

A partir do século XV começam a se transformar as realidades e os sentimentos da família. Nessa nova realidade a escola desempenha um papel fundamental ao modificar a lógica da aprendizagem. Nesse contexto, com os filhos juntos da família, o clima sentimental passa a ser diferente. A família passa a se centrar mais na criança e a vida confunde-se com as relações cada vez mais sentimentais entre pais e filhos.

As crianças saíram de uma posição na qual não possuíam identidade diferenciada, sendo consideradas como pequenos adultos cuja educação se dava pela aprendizagem na vivência com outros adultos, para ocupar um lugar específico e central dentro das famílias. O cuidado voltado às crianças inspirou sentimentos novos e a afetividade familiar passou a ser demonstrada na iconografia do século XVII (Ariès, 1981).

Nesse quadro mudam os valores morais relacionados com a família. Se do fim da Idade Média até o século XVII o privilégio do filho, primogênito ou escolhido pelos pais, foi a base da sociedade familiar, no século XVIII essa prática era rejeitada em nome de um sentimento de igualdade de direito à afeição familiar. O temor de não aumentar ou manter a glória da família ao dividir igualmente os bens entre os filhos passa a causar repulsa diante da nova necessidade de afeto e igualdade entre os filhos.

Na realidade, esse respeito pela igualdade entre os filhos de uma família é a prova de um movimento gradual da família-casa em direção à família sentimental moderna. Tendia-se agora a atribuir à afeição dos pais e dos filhos, sem dúvida tão antiga quanto o próprio mundo, um valor novo: passou a basear-se na afeição toda a realidade familiar. (Ariès, 1981, p. 235).

Ariès argumenta que a família deixou de ser simplesmente uma instituição de direito privado na qual se transmitia bens e nome, para assumir uma função moral e espiritual passando a formar corpos e almas. Os pais deixam de se contentar em por filhos no mundo e estabelecer apenas alguns deles em detrimento dos outros. O sentimento de igualdade familiar resultaria na igualdade no Código Civil.

O sentimento de igualdade entre os filhos, desenvolvido num novo clima afetivo e moral, foi possível devido a uma maior intimidade entre pais e filhos. Segundo o autor os progressos do sentimento de família seguem os da vida privada, são consequência da intimidade doméstica (Ariès, 1981).

No contexto brasileiro, em épocas mais recentes, Rodrigo da Cunha Pereira (2004) aborda as origens da noção de afetividade no direito de família. Segundo Pereira o primeiro autor a traduzir e introduzir esse novo valor jurídico no Brasil foi João Baptista Villela na década de 1970. O texto de Villela "*A desbiologização da paternidade*" foi um marco para a compreensão da paternidade socioafetiva. Posteriormente no texto "*Liberdade e família*", publicado na *Revista da Faculdade de Direito da UFMG* em 1980, e em outros trabalhos Villela consolida sua visão de direito que pode ser sintetizada na sua frase: "O amor está para o Direito de Família, assim como a vontade está para o Direito das Obrigações".

Posteriormente à Constituição Federal de 1988 surgem os modernos doutrinadores que vão ampliar o caminho aberto por Villela. De acordo com Pereira o primeiro destes novos doutrinadores foi Luiz Edson Fachin que continuou a reflexão sobre a concepção da paternidade desbiologizada e deu grande contribuição à evolução do pensamento jurídico para a família.

No mesmo caminho e de mesma importância também ajudaram a estabelecer e consolidar o afeto como um valor jurídico Giselda Maria Fernandes Novaes Hironaka, Maria Berenice Dias, Sérgio Resende de Barros, entre outros.

Paulo Luiz Netto Lôbo deu ao afeto o *status* de princípio jurídico ao utilizar essa expressão pela primeira vez em seu texto sobre filiação em uma conferência durante o II Congresso Brasileiro de Direito de Família, promovido pelo Instituto Brasileiro de Direito de Família – IBDFAM – em outubro de 1999.

O Princípio da afetividade, nas palavras de Paulo Lôbo, “É o princípio que fundamenta o direito de família na estabilidade das relações socioafetivas e na comunhão de vida, com primazia sobre as considerações de caráter patrimonial ou biológico (Lôbo, 2008, p. 47).

Pereira (2004) argumenta que no momento em que a família se desinstitucionaliza para o direito (deixa de ser relevante como instituição), e que a dignidade humana passa a ser o foco da ordem jurídica, passa-se a valorizar cada membro da família e não a entidade familiar como instituição. Neste momento passa a prevalecer a liberdade de constituir ou de desfazer os laços conjugais, não sendo mais necessário viver junto por imposição estatal até que “a morte nos separe”.

Para Pereira uma das mais relevantes consequências do Princípio da Afetividade encontra-se na jurisdicação da paternidade socioafetiva, que abrange os filhos de criação. Pois o que garante o cumprimento das funções parentais não é a similitude genética ou a derivação sanguínea, mas sim, o cuidado e o desvelo dedicados aos filhos (Pereira, 2004, p. 130).

A afetividade ascendeu a um novo patamar no Direito de Família, de valor e princípio. Isso porque a família atual só faz sentido se for alicerçada no afeto, razão pela qual perdeu suas antigas características: matrimonializada, hierarquizada, que valorizava a linhagem masculina, como já dissemos aqui várias vezes. (Pereira, 2004, p. 135 - 136).

Para o autor a afetividade se configura como um princípio e um valor que rege as relações e família (Pereira, 2004). Estes argumentos levantados pela doutrina nos desperta o interesse por conhecer o que efetivamente vem ocorrendo nas varas de família. O que significa valorizar cada membro da família e não mais a família como instituição? Os profissionais do direito têm reconhecido na prática uma maior importância dos laços de afetividade nas relações conjugais e também nas discussões sobre filiação?

No discurso jurídico o caráter patrimonialista do direito de família deixou de ser o elemento preponderante quando passaram a ser tutelados aspectos das relações pessoais definidas como afetivas. A família que, em grande parte, se organizava com base na transmissão de patrimônio vai cedendo espaço para um arranjo ligado por laços de afeto em que deve ser prezado o desenvolvimento pessoal. Hoje, no Brasil, é a noção de ‘afetividade’ que melhor traduz as relações ‘morais’, que não fazem parte do direito positivo.

Mas é preciso nos remeter ao fato de que muito do que hoje é analisado sob a lente do afeto, passou a ser considerado no ordenamento devido a razões econômicas. Os direitos de filhos adotivos e ilegítimos passaram a ser reconhecidos, preliminarmente, quando se tratava do direito à herança e a alimentos. Hoje a tônica é o exercício da paternidade, direito a ter um pai “reconhecido” (Zarias, 2008).

Abandono Afetivo: como mensurar o dano?

Se o que necessita prevalecer nas relações familiares é a afetividade, podemos perceber que nas varas de família e nos discursos dos profissionais do direito esta afetividade (ou falta dela) se desvela numa ampla gama de situações.

Junto com a ênfase na afetividade está a tentativa de despatrimonializar as relações familiares. Devem preponderar os vínculos estabelecidos entre os membros de uma família. O patrimônio, os bens, precisa ser considerado apenas secundariamente.

No que diz respeito à família e ao patrimônio a relação tem se mostrado bastante intrincada. Vale aqui retomar as análises de Marcel Mauss

Na origem, seguramente, as próprias coisas tinham uma personalidade e uma virtude. As coisas não são os seres inertes que o direito de Justiniano e nossos direitos concebem. Em primeiro lugar, elas fazem parte da família: a *família* romana compreende as *res* e não apenas as pessoas. Temos ainda sua definição no *Digeste*, e é muito significativo que, quanto mais remontamos na antiguidade, tanto mais o sentido da palavra *família* denota as *res* que fazem parte dela, designando os mesmos viveres e os meios de vida da família. (2003, p. 269).

Podemos fazer um paralelo entre as argumentações de Mauss e a realidade do direito de família. Para Mauss (2003) há a ideia de que as dimensões da vida social não podem ser separadas. Para o autor é criticável a separação entre direitos reais e direitos pessoais uma vez que não é possível separar a pessoa e a coisa.

Ressalvados os contextos das reflexões, uma vez que o argumento de Mauss diz respeito à força existente nas coisas que envolve as pessoas, podemos fazer algumas análises sobre o direito. Para o direito de família a distinção estabelecida entre a pessoa e seu patrimônio representa um avanço no sentido de reconhecer a *pessoa*, uma vez que esse ramo do direito durante muito tempo se caracterizou pelo viés patrimonialista. Assim, se para Mauss há uma força na coisa que a liga à pessoa, para o direito, que opera numa lógica distinta da maussiana, o reconhecimento da pessoa se dá pela sua dissociação da “coisa”.

Se o discurso da despatrimonialização aparentemente é simples, podemos dizer que na prática a questão ganha contornos bem mais complexos. Como já comentamos acima, o próprio reconhecimento da igualdade entre os filhos foi um meio de garantir a todos direito a herança e a alimentos.

No meio jurídico e social se disseminou a reflexão sobre os limites das obrigações e deveres dos pais em relação aos filhos, tanto na vivência da sociedade conjugal, quanto após o seu término. Esse debate ganhou fôlego com a discussão de ações judiciais propostas por filhos pedindo reparação civil / indenização por abandono afetivo.

O posicionamento sobre esta possibilidade de indenização gira em torno da discussão se o amor pode ou não ser relegado à esfera da moral individual e se pode ou não ser exigido e gerar ressarcimento. Interessa saber até que ponto a responsabilidade dos pais se restringe a manutenção material. “*Se não se pode valorar o amor, ou punir pelo desamor, é inaceitável premiar a omissão de pais que geram filhos e lhes negam a convivência, o afeto e outros atributos necessários à formação da personalidade.*” (Pereira e Silva, 2006, p. 676).

O pedido de indenização por abandono afetivo nos remete às questões morais envolvidas na decisão de “se colocar alguém na justiça” ou não. Como afirma Lygia Sigaud “dívidas morais anulam dívidas jurídicas”. Partindo das elaborações de Mauss de que o dom que se quer gratuito, na verdade é interessado, Sigaud (2004) demonstra, no contexto da zona canavieira de Pernambuco, que os atos prestados pelo patrão, e encarados como generosidade pelos empregados, inibiam estes de entrar na justiça contra o patrão, uma vez que os empregados contraíam uma dívida moral que prevalecia mesmo diante de direitos trabalhistas desrespeitados. Reconhecer o patrão como um “homem bom” impedia os funcionários de litigar contra ele.

Dessa mesma lógica podemos apreender as motivações de um filho ao processar o pai por abandono afetivo. O pai, ao não cuidar nem estar presente junto ao filho, não criou nele obrigações morais. Assim, o filho não tem o compromisso moral de não litigar contra o pai.

A questão é bastante controversa, como demonstra a fala de uma informante:

Há fatos hoje, inclusive na jurisprudência, de discussão do cabimento ou não da responsabilidade civil por abandono afetivo. Filhos que entram na justiça contra pais alegando que a ausência, via de regra, decorrente de uma separação, privou aquela relação de ser construída. Então os filhos cresceram com a ausência do pai. Essa ausência causou danos à sua integridade física, à sua integridade psicológica e daí uns entraram em juízo pedindo responsabilidade civil por abandono afetivo e ganharam. Alguns tribunais... Já existem inúmeras decisões nesse sentido. Claro que teve uma que foi para o STJ e o STJ negou, o que para muitos dessa doutrina mais de vanguarda do direito de família isso foi um balde d'água. Porque o que se tá lutando é o reconhecimento do afeto como base fundamental de toda e qualquer relação de família. (Entrevista com professora de direito de família).

Embora a questão não seja pacífica podemos refletir sobre compreensões subjacentes às decisões. Numa decisão da Justiça Gaúcha (Processo nº 141/1030012032-0) em 16/09/2003 condenando um pai a indenizar um filho por abandono afetivo podemos ler um trecho que diz:

A educação abrange não somente a escolaridade, mas também a convivência familiar, o afeto, amor, carinho, ir ao parque, jogar futebol, brincar, passear, visitar, estabelecer paradigmas, criar condições para que a criança se autoafirme. Desnecessário discorrer acerca da importância da presença do pai no desenvolvimento da criança. A ausência, o descaso e a rejeição do pai em relação ao filho recém-nascido ou em desenvolvimento violam a sua honra e a sua imagem. Basta atentar para os jovens drogados e ver-se-á que grande parte deles deriva de pais que não lhe dedicam amor e carinho; assim também em relação aos criminosos.

Tal argumento transparece uma noção de “*família errada*”, diante da qual o Estado deveria agir como ordenador social. Assim, embora esteja estabelecida na legislação uma compreensão das crianças e adolescentes como sujeitos de direitos, que devem ter o direito de convivência com os pais, fica também implícito na argumentação o receio dos danos à sociedade que um indivíduo “malformado” pode causar.

A ênfase na importância do amor familiar é resultado também da preocupação de que as famílias “desorganizadas”, com pouco afeto e pouco tempo para os filhos, resultem posteriormente em casos de violência juvenil por parte destes filhos (Schuch, 2005).

Paradoxalmente as decisões podem ser encaradas como um reconhecimento das relações afetivas que se estabelecem de fato, como também podem ser percebidas como

possibilidades de controle de populações que precisam ser pacificadas, impedidas de se transformarem em seu fantasma mais assustador: crianças mal-formadas, crianças que alimentem as imagens da sociedade como confronto aberto, como guerra. (Vianna, 2002, p.199).

Outra informante relata

Eu tenho um caso aqui. Ainda não julgado. O filho era filho de um militar do Rio de Janeiro. O pai tava a serviço militar obrigatório no Rio de Janeiro e manteve relações com a mãe dele e teve esse filho. O pai alega que nunca teve conhecimento da existência dele e ele alega que o pai sempre teve conhecimento da existência dele e mesmo assim resolveu ignorá-lo por completo, que o pai tem uma condição financeira razoável e que poderia ter ofertado a ele melhores condições de vida e não ofertou. O pai nunca deu nada. Nem o

reconhecimento da paternidade quando ele pediu ele se dispôs a fazer. O processo foi julgado à revelia, não deu a menor importância ao processo. (...) O pedido é de indenização por danos morais e abandono afetivo (Entrevista juíza).

E continua, sem se posicionar sobre este caso específico, falando sobre cabimento da indenização.

Fora desse caso. Porque esse caso eu ainda não julguei. Eu penso que é possível, a indenização por abandono afetivo. Causa dano? Causa, é indiscutível o dano que pode causar.

Embora vários profissionais reconheçam que em tese cabe indenização / reparação civil por abandono afetivo, numa situação concreta outros elementos entram em jogo. A respeito do posicionamento acima, é realmente indiscutível o dano que pode causar? Como se pode verificar esse dano? Além disso, seguindo a lógica da despatrimonialização, há a preocupação dos profissionais em identificar se de fato houve dano ou se o interesse é material, se o interesse recai sobre o patrimônio do pai. Aí fica a questão, o interesse material é menos legítimo? Como separar o interesse em reparação do interesse material?

Cabem aqui as palavras de Mauss

Uma parte considerável de nossa moral e de nossa própria vida permanece estacionada nessa atmosfera em que dádiva, obrigação e liberdade se misturam. Felizmente, nem tudo é classificado ainda em termos de compra e venda. As coisas possuem ainda um valor sentimental além de seu valor venal, se é que há valores apenas desse gênero (Mauss, 2003, p.294).

São significativos os relatos desta informante:

Aqui na vara a gente teve um caso (de indenização por abandono afetivo). (...) Eu não reconheci, foi um caso em que a menina foi fruto de uma relação. Na verdade a mãe dela trabalhava no empreendimento do pai. Muito jovem, se encantou e o fato é que ela engravidou. Moraram sempre nas mesmas vizinhanças, ele nunca reconheceu. Depois, quando a menina tava com 18 anos, houve uma investigação de paternidade, foi considerada procedente e houve uma condenação de alimentos. Quando essa moça, já maior [de idade]... Eu não reconheci porque essa moça ao longo da vida viveu sempre com os avós, os avós maternos e essa.... Ao longo da audiência, ficou muito claro para mim que esse avô tinha suprido, tinha cumprido a função paterna, tinha cumprido a função parental paterna, ficou muito claro para mim. E também outra coisa que me chamou a atenção foi que na verdade a mãe, quando essa menina tava com 6, 7 anos, casou com outro homem, foi morar fora e deixou a menina com os avós. Para mim é mais grave a mãe se demitir do papel de mãe, deixar lá e ir embora do que aquele pai que nunca reconheceu, o dano na pessoa. Porque ela reconheceu uma outra figura paterna. (...) Eu não reconheci, porque ficou muito claro para mim que a busca da indenização na verdade era porque ela não tinha mais como pegar os alimentos, ela tinha perdido os alimentos. Foi um processo muito longo, longo assim, eu demorei dois anos para julgar. Porque eu estudava, mas meu convencimento não estava formado. Eu estudava mais um pouco toda vez que aparecia uma coisa nova. Fiquei muito na dúvida até o dia que eu disse: “Não. Eu não tô sentindo. Minha percepção não é essa de que houve o dano nesse sentido”. Até porque não teve assim... eu achava até razoável que tivesse assim um pedido de impor um tratamento psicológico, de impor que ele também se submetesse a tratamento para ter a noção da importância do exercício dessa parentalidade em relação a ela. Mas não houve isso. Então eu realmente não me convenci, achei que a questão era mais financeira que emocional. (...) O argumento dela era que o pai não era presente, aos outros irmãos deu tudo, que eles eram reconhecidos e ela não foi reconhecida, que os outros filhos tiveram direito a tudo e me (à moça) foi negado estudo, me foi negado não sei o quê, (...) A mãe casou e foi embora. Aí eu pergunto, não era para pedir também contra a mãe, que foi mais grave ainda? Casou e foi embora para São Paulo? Não teve nem o cuidado de levar. Porque não levou? (Entrevista com juíza).

Neste extenso relato fica notória a constatação de que o possível dano não é tão evidente assim. Aqui o entendimento é que o avô supriu a função paterna. Fonseca (1995) demonstra bem a fluidez dos limites da unidade doméstica e a importância das redes extensas de parentesco. Assim, é frequente que os avós fiquem com o neto quando os pais por algum motivo vão embora.

Entretanto, aqui há o relato de que é muito mais grave *“a mãe se demitir do papel de mãe, deixar lá e ir embora do que aquele pai que nunca reconheceu”*. Deixar com os avós é percebido como uma demissão de papel, um “abandono” mais danoso que o não reconhecimento.

Fonseca explicita ainda que

Ao contrário das crenças com base na Psicologia, própria das classes médias, o papel de pai ou mãe responsável não é o de manter uma relação emocional apropriada com sua criança, mas sim assegurar que certas necessidades “objetivas” sejam atendidas (Fonseca, 1995, p.31).

A criança não é vista como emocionalmente frágil. Apesar disso, não parece cabido o pedido de indenização porque *“a questão era mais financeira que emocional”*. O argumento de que os outros irmãos tiveram tudo parece irrelevante diante do fato de que *“a mãe casou e foi embora”*.

A expectativa da magistrada era de que a autora reivindicasse o arrependimento, a repreensão moral do réu / pai (Oliveira e L. Oliveira, 1996) *“eu achava até razoável que tivesse assim um pedido de impor um tratamento psicológico, de impor que ele também se submetesse a tratamento para ter a noção da importância do exercício dessa parentalidade em relação a ela”*.

A última consideração diz respeito ao fato de que, para garantir justiça, não há uma solução fácil, a própria informante destaca que

Foi um processo muito longo, longo assim, eu demorei dois anos para julgar. Porque eu estudava, mas meu convencimento não estava formado. Eu estudava mais um pouco toda vez que aparecia uma coisa nova.

É preciso refletir que talvez a consideração da pessoa possa não se dar sempre pela dissociação do patrimônio.

A decisão do Superior Tribunal de Justiça

A questão polêmica se cabe indenização por abandono afetivo, ou, em outras palavras, se cabe à justiça arbitrar sobre dimensões subjetivas e se posicionar levando em conta emoções, ganhou novos contornos com a decisão do STJ de 24 de abril de 2012.

O processo foi decorrente da ação de uma filha contra o pai, alegando o abandono afetivo. A paternidade da jovem havia sido reconhecida por processo judicial e o pai pagava pensão alimentícia no valor de dois salários mínimos até a maioridade. Luciane Nunes de Oliveira Souza ajuizou ação contra Antonio Carlos Jamas dos Santos pedindo indenização por danos materiais e compensação por danos morais, por ter sofrido abandono material e afetivo durante sua infância e juventude. Em primeira instância o juiz julgou improcedente o pedido.

A jovem recorreu e o Tribunal de Justiça de São Paulo (TJ/SP) reconheceu o abandono afetivo. O pai, insatisfeito com a decisão, recorreu ao STJ com o argumento de que não abandonou a filha. Ele apela para uma interpretação restrita da lei alegando que, ainda que tivesse abandonado, esse fato não se reveste de ilicitude, sendo a única punição legal prevista para o descumprimento das obrigações relativas ao poder familiar (inclusive o abandono) a perda do respectivo poder familiar.

A relatora do caso, a Ministra Nancy Andrighi, argumenta em prol do pedido da filha, isto é, da pertinência deste tipo de ação. Assim, ela inicia o voto deixando clara a possibilidade de reconhecer dano moral nas relações familiares, se contrapondo aos argumentos de que, por envolver sentimentos e emoções, tais relações seriam tão subjetivas que não caberia ao direito verificar o dano.

Sintetiza-se a lide em determinar se o abandono afetivo da recorrida, levado a efeito pelo seu pai, ao se omitir da prática de fração dos deveres inerentes à paternidade, constitui elemento suficiente para caracterizar dano moral compensável (Brasil, 2012).

A Ministra faz uma “pequena digressão quanto à possibilidade de ser aplicada às relações intrafamiliares a normatização referente ao dano moral”.

Muitos, calcados em axiomas que se focam na existência de singularidades na relação familiar – sentimentos e emoções – negam a possibilidade de se indenizar ou compensar os danos decorrentes do descumprimento das obrigações parentais a que estão sujeitos os genitores (Brasil, 2012).

O argumento do pai de que a lei prevê apenas a perda do poder familiar nos casos de abandono é rebatido pela Ministra que argumenta ter esta sanção apenas o objetivo de resguardar a integridade do menor, não impede a existência de outras punições.

Ela afirma que há um vínculo legal que une pais e filhos e entre os deveres inerentes ao poder familiar, destacam-se o dever de convívio, de cuidado, de criação e educação. Esse vínculo deve ser buscado para garantir a proteção do filho quando o vínculo afetivo não sustentar, por si só, a manutenção física e psíquica do filho.

A ministra ressalta que o desvelo e atenção à prole não podem mais ser tratadas como acessórios no processo de criação. É na Constituição Federal que ela embasa seu entendimento, pois a Carta Magna assegura que criança e adolescentes devem ser colocados a salvo de toda a forma de negligência. Interpretando as normas constitucionais a máxima amplitude possível deve-se reconhecer que

o cuidado é fundamental para a formação do menor e do adolescente; (...), pois não se discute mais a mensuração do intangível – o amor – mas, sim, a verificação do cumprimento, descumprimento, ou parcial cumprimento, de uma obrigação legal: cuidar ((Brasil, 2012, Grifos no original).

Assim, se o amor é algo subjetivo, é verificável o cuidar através de ações concretas: presença; contatos, mesmo que não presenciais; ações voluntárias em favor dos filhos; comparações entre o tratamento dado aos demais filhos, dentre outros.

Ponto importante na argumentação da ministra é o entendimento que a relação de filiação por vínculo biológico ou autoimposto, nos casos de adoção, é, sempre, ato volitivo, resultando portanto, para aqueles que concorreram com o nascimento ou adoção, a

responsabilidade decorrente de suas ações e escolhas, vale dizer, a criação da prole. Tal noção contribui para superar a naturalização do arbítrio masculino no tocante à filiação (Thurler, 2006).

A ministra reconheceu que a autora da ação conseguiu ter uma carreira, família e filhos, mas ressalta que os sentimentos de mágoa e tristeza causados pela negligência paterna vão perdurar, cabendo, portanto, indenização uma vez que houve dano.

Considerações Finais

A possibilidade de reconhecimento do abandono afetivo continua a ser um assunto polêmico no país apesar da decisão do STJ. Esse caso concreto, que tramita na justiça há mais de uma década, ainda não se encontra encerrado, pois o pai da autora divulgou que recorrerá da decisão. Entretanto este caso nos remete a algumas questões: é possível falar numa maior abertura do poder judiciário para a dimensão dos sentimentos? Sendo positiva a resposta, quais as possibilidades e limites que existem no cotidiano dos profissionais do direito para o reconhecimento dos sentimentos nos litígios familiares?

Processos como este estimulam a reflexão a respeito de como as mudanças na família vem sendo percebidas pelo direito de família. A simples aceitação de tais pedidos, dito no jargão jurídico “possibilidade jurídica do pedido”, independente de ser obter a vitória ao final do processo, era inaceitável algumas décadas atrás. Para a decisão de litígios como este é preciso reconhecer, como afirmava Mauss, que as emoções, como pontuamos acima, são uma dimensão do social.

Referências

- ARIÈS, Philippe, 1981. *História social da criança e da família*. 2 ed. São Paulo: Zahar.
- BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. Recurso Especial n. 1159242. Relatora Ministra Nancy Andrighi. Julgado em 24 de abril de 2012. Disponível em: https://ww2.stj.jus.br/revistaeletronica/Abre_Documento.asp?sLink=ATC&sSeq=14828610&sReg=200901937019&sData=20120510&sTipo=51&formato=PDF
- DURKHEIM. Emile, 2000. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.
- FONSECA, Cláudia, 1995. *Caminhos da Adoção*. 2 ed. São Paulo: Cortez.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro, 2005. A Antropologia das Emoções no Brasil. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 4, n. 12, dez.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro, 2006. As Ciências Sociais das Emoções: Um balanço. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 4, n. 12, dez.
- LÔBO, Paulo Luiz Netto, 1999. Constitucionalização do Direito Civil. *Jus Navigandi*, Teresina, ano 3, n. 33, jul.. Disponível em: <http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=507>. Acesso em: 22 ago. 2006.
- LÔBO, Paulo Luiz Netto, 2008. *Famílias* (Direito Civil). São Paulo: Saraiva.
- MAUSS, Marcel. 1979 [1921] A expressão obrigatória dos sentimentos. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso (org). *Mauss*. São Paulo: Ática.
- MAUSS, Marcel, 2003. Ensaio sobre a Dádiva. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de; OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de, 1996. *Ensaio antropológico sobre moral e ética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- PEREIRA, Rodrigo da Cunha, 2004. *Princípios fundamentais e norteadores para a organização jurídica da família*. Curitiba. Tese de doutorado. Universidade Federal do Paraná – UFPR.
- PEREIRA, Rodrigo da Cunha, SILVA, Cláudia Maria, 2006. Nem só de pão vive o homem. *Sociedade e Estado*. Brasília, v. 21, n. 3, set./dez.
- REZENDE, Claudia Barcellos, 2002. Mágoas de amizade: um ensaio em antropologia das emoções. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2.
- SANTOS, Dayse Amâncio, 2010. 'Aqui a gente administra sentimentos': famílias e justiça no Brasil contemporâneo. Tese. Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
- SCHUCH, Patrice 2005. *Práticas de Justiça: uma Etnografia do "Campo de Atenção ao Adolescente Infrator" no Rio Grande do Sul depois do Estatuto da Criança e do Adolescente*. Tese de doutorado em Antropologia Social. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- SIGAUD, Lygia, 2004. Armadilhas da honra e do perdão: usos sociais do direito na mata pernambucana. *Mana* 10(1), abr.
- SIMMEL, Georg, 2001. *Filosofia do amor*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes.
- SINGLY, François de, 2000. O nascimento do indivíduo individualizado e seus efeitos na vida conjugal e familiar. In: PEIXOTO, Clarice E, SINGLY, François, CICHELLI, Vincenzo. *Família e individualização*. Rio de Janeiro: FGV.
- SINGLY, François de, 2007. *Sociologia da família contemporânea*. Rio de Janeiro: FGV
- THURLER, Ana Liési, 2006. Outros horizontes para a paternidade brasileira no século XXI? *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 21, n. 3, dez.
- VIANNA, Adriana de R. B., 2002. Quem deve guardar as crianças? Dimensões tutelares da gestão contemporânea da infância. In: LIMA, Antônio Carlos de S. *Gestar e gerir: estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia Política/UFRJ.
- ZARIAS, Alexandre, 2008. *Das leis ao avesso: desigualdade social, direito de família e intervenção judicial*. Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, datilog.

*

Abstract: This work proposes to discuss recent decisions of the Brazilian Judicial Power that recognized the right of the sons and daughter to indemnity for moral damage arising from affective abandonment by their parents. The subject, still polemic, gained space in the national media and leads to a debate about transformations of sensitivity occurring in the contemporary context. The position on the possibility of indemnity concerns the question whether Love can or cannot be relegated to the sphere of individual morals and if it is possible to be demanded and generate compensation. To what degree is parental responsibility restricted to material maintenance? The request of the indemnity for affective abandonment leads to moral questions involved in the decision. Starting from Mauss' elaborations that

the gift, supposedly free, is, in fact, interested, we may apprehend the motivations of a son or a daughter when they prosecute their parents for affective abandonment. Parents, when they do not take care of, nor are close to their son or daughter, do not create moral obligations for their children. Thus, sons or daughters do not have the moral compromise of not suing their parents. Interviews with professionals on rights, news from the media and juridical decisions, (especially those from the Supreme Court of Justice) permit a discussion using notions such as social/cultural, natural, emotions and rights. The objective is to portray the arguments that integrate these debates about what constitutes a family, highlighting the problematic of emotions, love and affection. Using current approaches in the field of Anthropology, the work deals with emotions not as a phenomenon with a subjective status, but as discursive and practical, permeated by negotiations of power. **Keywords:** family, affective abandonment, family rights, judiciary.

Livros Recebidos pelo GREM em novembro de 2013

FABIAN, Johannes. O tempo e o outro: como a antropologia estabelece o seu objeto. Petrópolis: Vozes, 2013.

Publicado pela primeira vez em 1983, pela Columbia University Press, o livro *O Tempo e o Outro*, de Johannes Fabian, pode ser considerado um clássico na crítica antropológica. Johannes Fabian, antropólogo holandês, é um dos antropólogos mais conhecidos na atualidade e bastante identificado com o pensamento crítico. Este pode ser considerado o seu livro mais conhecido e é uma referência importante para os debates teóricos e epistemológicos sobre os limites e as possibilidades da interpretação antropológica.

*

TRAJANO FILHO, Wilson (Org.). Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional. 2ª Ed., Brasília: ABA Publicações, 2012.

Esta coletânea reúne os trabalhos apresentados no Simpósio do mesmo título realizado em novembro de 2009 na cidade de Brasília, DF. Os artigos tratam dos múltiplos modos pelos quais as pessoas e os grupos se ligam aos lugares. A ideia de que há uma relação de mútua constituição entre lugares, histórias, pessoas, grupos e instituições é o ponto de partida da coletânea, como uma espécie de âncora que sustenta, emoldura e dá sentido as diversas abordagens nela presentes.

*

REZENDE, Claudia Barcellos; Maria Claudia Coelho. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

Este livro explora o lugar das emoções como objeto de estudo da Antropologia, procurando refletir sobre o modo como

alguns sentimentos são representados como portadores de uma essência universal. O senso comum ocidental frequentemente associa aspectos da experiência humana aos instintos, ou, trata-os como assunto restrito ao indivíduo, tornando-os inacessíveis à reflexão socioantropológica. Por isso, encontrar uma maneira de dialogar com essas associações e representações é o desafio que se coloca à proposta de realizar uma antropologia das emoções.

*

ZIV, Anita Konzelmann; Hans Bernhard Schmid (Editors). *Institutions, Emotions, and Group Agents: Contributions to Social Ontology (Studies in the Philosophy of Sociality)*. Nova York / Londres: Springer, 2013.

As contribuições reunidas nesta coletânea apresentam o estado da arte em áreas-chave da atual ontologia social. Concentram-se no papel dos estados intencionais coletivos na criação de fatos sociais, e sobre a natureza das propriedades intencionais de grupos que permitam caracterizá-los como agentes responsáveis, ou, talvez, até mesmo, como pessoas. Muitos dos ensaios são inspirados na teoria contemporânea de ação, nas teorias das emoções, e nas teorias da intencionalidade coletiva. Outro grupo de ensaios revisita as abordagens fenomenológicas e de sociabilidade que se desenvolvem a partir da ideia hegeliana de reconhecimento.

*

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Da Periferia ao Centro: trajetórias de pesquisa em antropologia urbana*. NAU / Terceiro Nome, 2012.

Neste livro, Magnani e seus alunos do Núcleo de Antropologia Urbana (NAU) da Universidade de São Paulo recortam a cidade contemporânea, - o principal objeto de

estudo deste livro, - em experiências etnográficas que, sem se afastar das fontes teóricas legadas pelos antecessores, tece pontes entre diversas linhagens e revela os vínculos em meio a formação clássica e os caminhos da etnografia mais próxima, feita cotidianamente pelos profissionais nas suas lidas ordinárias, e sempre extraordinárias, de pesquisa e análise.

Leticia Knutt

Secretária da RBSE

Sobre os Autores

Sobre os Autores

Adrián Scribano. Investigador Principal de CONICET en IIGG-FCS-UBA; Director del CIES www.estudiosociologicos.com.ar. E-Mail: scribanogtalas@gmail.com

Alexandre Werneck. Professor do Departamento de Sociologia da UFRJ. Doutor em sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) (2009), mestre em comunicação e cultura pela Escola de Comunicação (ECO) da UFRJ (2004) e bacharel em comunicação social/jornalismo pela ECO/UFRJ (2001). É coordenador efetivo de pesquisas do Núcleo de Estudos da Cidadania, Conflito e Violência Urbana (Necvu) da UFRJ, grupo integrante do Instituto Nacional de Tecnologia (INCT/CNPq) Violência, Democracia e Segurança Cidadã, e editor de Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social. É autor de A desculpa: as circunstâncias e a moral das relações sociais (2012). E-Mail: av.werneck@uol.com.br

Carla Gisele Macedo S. M. Moraes. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba, Mestre em Desenvolvimento Urbano pela Universidade Federal de Pernambuco e Graduada em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal da Paraíba. Servidora do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). E-Mail: carla_gi@hotmail.com

Carlos Eduardo Freitas. Mestre em Ciências Sociais pelo PPGCS/UFRN. Pesquisador do Núcleo de Estudos Críticos em Subjetividades Contemporâneas – NUECS / UFRN. E-Mail: calfreitas@hotmail.com

Dayse Amâncio dos Santos. Doutora em Antropologia e Pós-Doutoranda em Antropologia - UFPE. Bolsista Capes. Pesquisadora do FAGES (Núcleo de Família, Gênero e Sexualidade da UFPE). E-Mail: dayse_amancio@hotmail.com

Evelin Gerda Lindner. Doutora em medicina e psicologia. Vinculada às Universidades de Oslo, Noruega; ao

Advanced Consortium on Cooperation, Conflict, and Complexity da Universidade Columbia em Nova York, Estados Unidos; e a Maison des Sciences de l'Homme em Paris, França. Ela é a presidente fundadora da Human Dignity and Humiliation Studies (HumanDHS), uma fraternidade global transdisciplinar formada por acadêmicos e profissionais interessados em promover a dignidade e transcender a humilhação. E-Mail: e.g.lindner@psykologi.uio.no

Fábio Gomes de França. Mestre e Doutorando em Sociologia pelo PPGS/UFPE. E-Mail: lillehammer@bol.com.br

Jussara Freire. Doutora em Sociologia. Professora da Universidade Federal Fluminense. Coletivo de Estudos sobre Violência e Sociabilidade/CEVIS. E-Mail: jussarafreire@superig.com.br

Luciana Campelo de Lira. E-Mail: Doutora em Antropologia pela UFPE. llira@hotmail.com

Márcia Reis Longhi. Doutora em Antropologia. Professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE. E-Mail: mlonghi@terra.com.br

Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Coordenador do GREM. Professor Doutor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba. Editor da RBSE. E-Mail: maurokoury@gmail.com

Simone Magalhães Brito. Doutora em Sociologia. Professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba. Pesquisadora do GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções. E-Mail: simonebritto@gmail.com

EDITOR E CONSELHO EDITORIAL
<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>
RBSE - ISSN 1676-8965

. Editor: Mauro Guilherme Pinheiro Koury.

. CONSELHO EDITORIAL .

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

Expediente

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

RBSE ISSN 1676-8965

Editor: Mauro Guilherme Pinheiro Koury

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 emotions in Social Sciences contemporaries.

Editor. *Mauro Guilherme Pinheiro Koury*

E-Mail: maurokoury@gmail.com

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
[Aos cuidados do Prof. Dr. Mauro Guilherme Pinheiro Koury]
GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções

Departamento de Ciências Sociais/CCHLA/UFPB
CCHLA / UFPB – Bloco V – Campus I – Cidade Universitária
CEP 58 051-970 · João Pessoa · PB · Brasil

Ou, preferencialmente, através do e-mail: rbse@cchla.ufpb.br

Or, preferentially, by e-mail: rbse@cchla.ufpb.br

RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção/ GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções / Departamento de Ciências Sociais /CCHLA/ Universidade Federal da Paraíba – v. 12, n. 36, Dezembro de 2013.

João Pessoa – GREM, 2013.

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

