

ROSALDO, Michele Zimbalist. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Em direção a uma antropologia do self e do sentimento. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 54, pp. 31-49, dezembro de 2019 ISSN 1676 8965.

ARTIGO

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

## Em direção a uma antropologia do self e do sentimento\*

### Toward an anthropology of self and feelings

*Michele Zimbalist Rosaldo*

Tradução de: *Mauro Guilherme Pinheiro Koury*

Recebido: 05.07.2019

Aceito: 10.08.2019

**Resumo:** Neste artigo, Michelle Rosaldo discute a construção do self e dos afetos como objeto da pesquisa antropológica. Para tal, faz um balanço da produção e tendências da antropologia americana e europeia e abre o caminho para a discussão do papel das emoções na construção do self e da sociedade inspirada na visão interpretativista e relativista de Clifford Geertz. Nesse diapasão elabora um conceito sobre emoções como “pensamentos incorporados”, quebrando a dicotomia entre cultura, psique e corpo, entre interno e externo, entre indivíduo e cultura/sociedade. A autora apresenta as emoções como pensamentos sentidos no corpo em formas de pulsações, rubores, trejeitos, etc. que afirmam a dimensão social e cultural da formação da pessoa e de sua influência na construção societária. As emoções, desta forma são sempre culturalmente informadas e contextualizadas na ação dos indivíduos sociais em interação com os outros e o mundo ao redor. São através delas que as pessoas descobrem estar e encontrar-se envolvido como pessoa, como cultura e como sociedade a que pertencem, sendo influenciada e influenciando o mundo social em que vive. Corpo, identidade, personalidade e selves assim, não são elementos separados da cultura e de um social específico, mas, ao contrário, derivam dos enlaces cotidianos de imersão no sociocultural experienciado. **Palavras-chave:** emoções, corpo, self, cultura, sociedade

**Abstract:** In this article, Michelle Rosaldo discusses the construction of self and affect as an object of anthropological research. To do so, she takes stock of the production and trends of American and European anthropology and opens the way for the discussion of the role of emotions in the construction of self and society inspired by Clifford Geertz's interpretive and relativistic view. In this tuning fork elaborates a concept about emotions as “embodied thoughts”, breaking the dichotomy between culture, psyche and body, between internal and external, and between individual and culture / society. The author presents emotions as thoughts felt in the body in the form of pulsations, flushes, movements, etc. that affirm the social and cultural dimension of the formation of the person and its influence on the societal construction. Emotions in this way are always culturally informed and contextualized in the action of social individuals in interaction with others and the world around them. It is through them that people discover being and being involved as a person, as a culture and as a society to which they belong, being influenced and influencing the social world in which they live. Body, identity, personality and selves thus are not separate

---

\*Artigo publicado originalmente sob o título “Toward an anthropology of self and feelings” na coletânea organizada por Richard A. Shweder e Robert A. LeVine, intitulada: *Culture Theory: Essays on mind, self and emotion*, pp. 137-157, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

elements of culture and a specific social, but rather derive from the everyday links of immersion in the experienced sociocultural. **Keyword:** emotions, body, self, culture, society

Para fins de argumentação, meu passado é mítico. Era uma vez (às vezes ajuda pensar), um mundo que era simples. As pessoas sabiam que pensar não era o mesmo que sentir. A cognição poderia ser prontamente oposta ao afeto, podia ser explícita às formas de símbolos implícitas, de "discursivas" a "representacionais", podia ser vista como uma "máscara" externa até como uma "essência" interior, ou ser vistas como meros fatos de "costumes" até como disposições e ou personalidades pouco maleáveis.

Para os comparatistas, essas oposições se fundiram com o contraste entre o que era variável e o universal, o relativamente cultural e o relativamente biológico. Para os sociólogos, a oposição entre o social e o individual foi evocada. E, para os psicólogos, esses contrastes se emparelhavam com processos que eram convencionalmente atribuídos a aspectos "superficiais" ou "profundos" da mente. Finalmente, para os antropólogos, tais oposições faziam sentido porque reconhecíamos que, por mais estranhos que sejam os costumes das pessoas que estudamos no campo, todos nós poderíamos falar de indivíduos que, em personalidade, lembravam nossos inimigos, amigos ou mães: ao que parece, havia uma lacuna entre a personalidade e a sua cultura. Além disso - embora em uma veia quase contraditória - nós sabíamos que aprender as regras de qualquer cultura (como se curvar ou pedir uma bebida) não era o mesmo que sentir como as *suas* maneiras de fazer coisas poderiam satisfazer os *nossos* impulsos e necessidades: os hábitos afetivos, mesmo quando culturalmente moldados, pareciam autônomos aos tipos de fatos que entulhavam nossas etnografias<sup>1</sup>.

Houve progresso? Embora me pareça que, de certa forma, as dicotomias aqui mencionadas são inevitáveis, pois parecem indevidamente associadas a um bifurcamento e mentalidade ocidental, eu quero argumentar que houve um desenvolvimento, nos últimos anos, de um conceito "interpretativo" de cultura por mudanças na forma como pensamos sobre coisas como *selves*, afetos e personalidades. O inconsciente permanece conosco. Explosões de sentimentos continuarão a se opor ao pensamento cuidadoso. Mas, o reconhecimento do fato de que o pensamento é sempre culturalmente padronizado e impregnado de sentimentos, que refletem um passado culturalmente ordenado, sugere que, assim como o pensamento não existe isoladamente da vida afetiva, o afeto é culturalmente ordenado e não existe separado do pensamento. Em vez de ver assim a cultura como uma fonte "arbitrária" de "conteúdos" processados por nossas mentes universais, torna-se necessário então perguntar como os "conteúdos" podem afetar a "forma" do processo mental. E, desta maneira, em vez de ver o sentimento como um domínio privado (muitas vezes animal, pré-social) que é - ironicamente suficiente - mais universal e ao mesmo tempo mais particular para si mesmo, se dará sentido as emoções não como coisas opostas ao pensamento, mas como cognições que aludem o "self" imediato e carnal - isto é, como pensamentos incorporados.

A seguir, começarei falando primeiro sobre o poder e a limitação dos contrastes que acabamos de invocar, discutindo assim um conjunto de desenvolvimentos intelectuais que sugerem a necessidade de modelos revisados. Esquemático, então, algum tipo de evidência que, provavelmente, apoiará uma explicação diferente e mais

---

<sup>1</sup>A noção de que experiências como essas poderiam testemunhar uma divisão entre afeto e cognição e psicologia e cultura foram ocasionadas por uma leitura dos primeiros capítulos do livro útil de Robert LeVine, *Cultura, comportamento e personalidade* (1973). Minhas conclusões, no entanto, diferem das de LeVine, como o capítulo deve deixar claro.

culturalista, de como os nossos sentimentos funciona - uma explicação que insista nas bases socioculturais das experiências, outrora atribuídas a uma reserva subjetiva e incognoscível de privacidade psíquica.

### Sinais dos tempos

Para começar, é bastante claro que o desconforto com os "nossos" termos opostos não seja original para mim mesma. Pode-se traçar algo do movimento com o qual me preocupo, no desenvolvimento dos últimos vinte e poucos anos na psicologia, na antropologia e na filosofia.

Assim, anos atrás, os estruturalistas aboliram o afeto, postularam uma identidade entre a "mente" e o mundo e, então, recuperaram "energia" através de noções como "anomalia" e "liminaridade"<sup>2</sup>, "dissonância cognitiva" esta que colocou o sentimento *dentro* do discurso cognitivo<sup>3</sup>. Psicólogos sociais e antropólogos sociais argumentaram que "personalidade" é o produto ilusório das reflexões que abstraem da vida social<sup>4</sup>; e os psicanalistas, em uma tendência diferente, mas relacionada, retiraram-se das concepções instintivas, irrefletidas e mecânicas do self para a elaboração de termos como "ego" e "objeto"<sup>5</sup>. Mais recentemente, Foucault (1978) argumentou que a "repressão" é em si o produto de um mundo que "professamos". Uma ênfase do "narcisismo" tornou a preocupação com a "face" (e não com os impulsos-tabus) o motivo central para a psique<sup>6</sup>; e a "linguagem da ação" tentou deslocar as "estruturas inconscientes" nos relatos psicanalíticos do processo mental<sup>7</sup>. Que tudo isso aconteceu em um momento em que termos como *ação* e *intenção* se tornaram focos problemáticos de muitos discursos filosóficos<sup>8</sup>, quando teóricos literários tentaram "desconstruir" nossas visões de selves e

<sup>2</sup>Aqui, tenho em mente, em primeiro lugar, Claude Lévi-Strauss, que, naturalmente, abole o "afeto" como algo diferente de uma consequência dos processos cognitivos, ver, por exemplo, *Totemism (Totemismo)* (1963b) e *The effectiveness of symbols (A eficácia dos símbolos)* (1963a). Além disso, me parece que a "mediação" em Lévi-Strauss, como a "anomalia" em Douglas (1966) ou a "liminaridade" em Turner (1967, 1969), podem ser vistos como um conceito concebido para "recuperar" a energia e o afeto dentro do contexto de uma perspectiva estruturalista.

<sup>3</sup>Para fontes clássicas sobre dissonância cognitiva, ver Festinger (1964).

<sup>4</sup>O estudo clássico de D'Andrade (1965) a esse respeito foi seguido depois por pesquisas e escritos teóricos de Shweder (1979a, 1979b, 1980). Entre os psicólogos, os trabalhos de Daryl Bem (1974) e Walter Mischel (1973) são relevantes.

<sup>5</sup>Aqui estou apontando para uma semelhança (notada também, creio eu, por Roy Schafer) em um impulso compartilhado por psicólogos do ego como Erikson (por exemplo, 1963) e teóricos das relações objetais como Winnicott (1953) e Fairbairn (1954). Veja Chodorow (1978) para uma discussão extremamente útil do significado da teoria das relações objetais.

<sup>6</sup>Ao ler Kohut (1971), fiquei impressionada com o sentido em que seu trabalho parecia uma contrapartida psicodinâmica da sociologia magistral da "face" desenvolvida por Erving Goffman (1959). A sugestão de Hochschild (1979) de que vemos o "trabalho emocional" e as "regras emocionais" como um "profundo" complemento ao "trabalho da face" de Goffman (1967) fornece o elo perdido. É interessante notar que, em todos esses escritores, existe uma ambiguidade quanto a se pretender que seus construtos analíticos sejam universais (e, portanto, produto de preocupações estritamente analíticas), ou reflexões mais locais, de autoconstruções e problemas peculiares ao Ocidente moderno. O meu palpite é que ambos os fatores são operativos; este, a meu ver, é um pedaço da história intelectual que ainda precisa ser contado.

<sup>7</sup>Shaefer (1976) é bastante explícito quanto às continuidades entre os seus esforços e os dos psicólogos do "self", "ego" e "objeto", embora ele afirme que estes procuraram realizar, através de "estruturas" e "mecanismos", fins analíticos que requerem uma ênfase na agência, consciência ou intenção.

<sup>8</sup>Tenho em mente, aqui, o trabalho de filósofos linguisticamente orientados como Searle (1969) e Grice (1975), por um lado, e filósofos interessados em concepções de self, pessoa e afeto (por exemplo, Perry, 1975, 1976, 1980; Williams, 1973), por outro. Para muitos deles, um contexto importante para suas reflexões foi o surgimento da noção de "ciência cognitiva" e o desejo de esclarecer o tipo de análise apropriada ao "pensamento" em si.

atores<sup>9</sup>, e, finalmente, quando antropólogos, como eu (Rosaldo, 1980)<sup>10</sup>, mostraram uma preocupação renovada sobre como selves, afetos e pessoas são construídos em um meio cultural particular - sugere que algo mais profundo se encontra em jogo, do que o relativismo cultural banal ou a desconfiança juvenil das categorias recebidas.

Um defensor pode não ser a melhor pessoa para nomear a substância de uma tendência. Tampouco é a "tendência" da qual falo suficientemente delimitada ou bem formada para afirmar que um conceito enriquecido de cultura é a chave para argumentos recentes em campos tão diferentes quanto à antropologia e à psicanálise. O que eu diria, no entanto, é que a essência dos desenvolvimentos evocados é uma tentativa de entender como os seres humanos se compreendem e vêem suas ações e comportamentos como, de alguma forma, criações desses entendimentos. Em última análise, a tendência sugere que devemos apreciar as maneiras pelas quais tais entendimentos crescem; não como uma essência "interna" relativamente independente do mundo social, mas como a experiência em um mundo de significados, imagens e laços sociais, em que todas as pessoas estão inevitavelmente envolvidas.

Talvez um dos exemplos mais profundos e mais importantes dessa reviravolta contemporânea seja o magistral livro de Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy (Freud e a filosofia)* (1970). Nele, Ricoeur contrasta duas perspectivas interdependentes nos escritos do fundador da psicanálise, mas, ainda assim, - como ele sugere - irreconciliáveis. Primeiro, e mais criticamente, os textos de Freud fazem uso do que Ricoeur vê como uma abordagem hermenêutica, ou interpretativista, em que nossos sintomas e as imagens em nossos sonhos refletem experiências, coisas ouvidas e vistas, pois estão ligadas umas às outras por meio de cadeias associativas, e estabelecidas no curso de viver no mundo. Mas, ao mesmo tempo, Ricoeur deixa claro que, no relato freudiano, nossas imagens psíquicas têm força, e profundidade de sintomas, porque interagem com energias baseadas na biologia e histórias de desejos reprimidos. Certamente, a história subsequente da psicanálise pode ser traçada através de teóricos preocupados com instintos universalmente dados e aqueles que enfatizam o ego - ou o paciente, - cujo desenvolvimento é moldado pela compreensão, inteligência, relações sociais e autoconhecimento. As "energéticas" e "hermenêuticas" que Ricoeur discerniu em Freud tornaram-se assim, de fato, companheiros de cama mutuamente dependentes, e, no entanto, inquietos, na maioria dos discursos da psicanálise acadêmica; e, em seguida, mostraram as tensões que acompanham uma divisão aparentemente insolúvel entre os pólos do significado e do desejo.

Desejo e significado não são idênticos, é claro, a termos opostos como afeto e cognição, sentimento e pensamento, ou, na verdade, personalidade e cultura / sociedade. Porém, no entanto, muito do meu interesse nas formulações desenvolvidas por Ricoeur é que nelas se apreende uma semelhança entre seus termos e temas analíticos mais difundidos. Na antropologia, como na psicologia, o cultural/ideacional e o individual/afetivo foram construídos como estando teoricamente e empiricamente em desacordo. E, em ambos, além disso, se encontra o segundo conjunto de termos, descritos como fatos básicos, brutos e pré-culturais; - e, portanto, prestados à primazia analítica. Portanto, entre os escritores mais antigos da cultura e da escola da

<sup>9</sup>O nome-chave, aqui, claro, é Derrida (1976); contudo, a sua continuidade com o ataque do estruturalismo ao "sujeito", (ver, por exemplo, Donato, 1977), e o desafio ao "humanismo" convencional proposto por outros "pós-estruturalistas" como, por exemplo, Foucault (1972), também merecem ser notados.

<sup>10</sup>A preocupação tem uma história, porém, os principais textos recentes incluem: Crapanzano (1973), Dierterlen (1973), C. Geertz (1973b), Levy (1973), Myers (1979) Paul (1976) e Turner (1970). Poderíamos, além disso, listar uma série de dissertações e artigos não publicados e vários simpósios em reuniões recentes de antropologia.

personalidade, a organização da cultura era, em geral, a da personalidade culturalmente típica; assim como, para os pensadores posteriores, a cultura respondia aos típicos problemas peculiares do ator<sup>11</sup>. Posteriormente, tais teorias da "reflexão" foram abjuradas, mas os antropólogos psicológicos tenderam continuamente a ver na cultura um conjunto de símbolos respondendo (ou talvez canalizando) necessidades inconscientes<sup>12</sup>, enquanto os antropólogos sociais, como Victor Turner (1967), prontamente proclamaram que os símbolos funcionam em pólos de oposição, servindo como sinais das regras da sociedade, ao fazer um apelo imediato ao sêmen, fezes, sangue e aos desejos fixados dentro de nossos corpos universais. A insistência de Durkheim (1915) na natureza dual da "humanidade" (e sua suposição de que nossos mundos sociais são elaborados para organizar, ou transcender, uma individualidade egoísta e biologicamente dada) foi assim reiterada em uma tradição que construiu o mundo interior do indivíduo em termos de processos que poderiam ser canalizados, mas essencialmente separados dos fatos culturalmente variáveis da vida social.

Embora a natureza "dual" que Durkheim viu possa revelar-se um legado - ou verdade - impossível de evitar, parece-me que a análise cultural dos últimos anos (muito semelhante à "hermenêutica" destacada por Ricoeur) levou a um reordenamento de prioridades. Detestando negar o desejo ou a vida interior, a tendência recente tem sido a de enfatizar as maneiras pelas quais a natureza é moldada pela socialidade culturalmente carregada. Em vez de enfatizar o elenco psicológico das formas culturais, esta recente reviravolta - elaborada talvez de maneira mais reveladora nos trabalhos de Clifford Geertz (1973a)<sup>13</sup> - insiste em que o significado é um fato público, e que a vida pessoal toma forma em termos culturais ou, melhor ainda, talvez, que os indivíduos estão necessariamente e continuamente envolvidos na apreensão interpretativa (e transformação) dos modelos simbólicos recebidos.

Para o presente propósito, o importante aqui, primeiro, é afirmar que o significado é um fato da vida pública e, segundo, a de que os padrões culturais - fatos sociais - fornecem um modelo para toda ação, crescimento e compreensão humanos. Deste modo, os modelos culturais derivam - como eles descrevem, - do mundo em que vivemos e, ao mesmo tempo, fornecem uma base para a organização de atividades, respostas, percepções e experiências pelo self consciente. A cultura interpretada, portanto, além do mais, é uma questão menos de artefatos e proposições, regras, programas esquemáticos ou crenças do que de cadeias e imagens associativas que sugerem o que pode ser razoavelmente ligado ao que conhecemos através de histórias coletivas que sugerem a natureza, a coerência, a probabilidade e o sentido dentro do mundo do ator. A cultura é, portanto, sempre mais rica do que os traços registrados nos relatos dos etnógrafos, porque sua verdade não reside em formulações explícitas dos rituais da vida cotidiana, mas, nas práticas de pessoas que, agindo, tomam como certo o

---

<sup>11</sup>Entre os autores que vêem a organização cultural como, essencialmente, personalidade, eu gostaria de citar (quaisquer que sejam suas diferenças), Benedict (1959), Kardiner (1939), Kardiner et al (1945) e Mead (1935). Whiting (por exemplo, 1964), e seus colaboradores, tendem mais para a visão de que os processos de formação da cultura se assemelham aos da formação de símbolos em Freud; nessa visão, a personalidade (ou, mais estritamente, o desenvolvimento infantil) é vista como algo que explica (ao invés de paralelizar, ou ser refletido na) cultura.

<sup>12</sup>Os principais exemplos são Spiro (1967) e Obeyesekere (1974).

<sup>13</sup>Ao seu nome se deve acrescentar, minimamente, os de David Schneider (1968) e Dell Hymes e J. Gumperz (1972), que enfatizaram a necessidade de uma compreensão cultural apropriada dos domínios aparentemente "naturais" ou "funcionais" do parentesco e linguagem, respectivamente. A mudança culturalista também se reflete, é claro, em uma série de monografias de estudiosos mais jovens: por ex. Ortner (1978), M. Rosaldo (1980), R. Rosaldo (1980) e Schieffelin (1976). Veja também o trabalho de historiadores como N. Davis (1975) e W. Sewell (1980).



que são e como entender os movimentos de seus companheiros. Assim, para os etnógrafos no campo, um conjunto de regras que lhes diz o que os nativos fazem nunca pode mostrar como e por que as ações de um povo fazem sentido psicológico, porque o senso de ação depende, em última análise, de sua inserção dentro de um meio sociocultural particular.

O que podemos dizer, então, sobre o afeto? Uma implicação desse recente estilo "culturalista" é que o nosso sentimento de que existe algo muito mais profundo do que o "mero" fato cultural informa que as escolhas que os atores fazem podem, em si, ser o produto de uma visão demasiadamente estreita da cultura. Se as visões culturalmente organizadas de possibilidade e sentido devem figurar centralmente na aquisição de um senso de self, - fornecendo imagens em termos das quais nós inconscientemente conectamos idéias e ações, - então, a cultura faz a diferença, que diz respeito não apenas ao que pensamos, mas também como nos sentimos e sobre o viver nossas vidas. Afetos, então, não são menos culturais e não mais privados que crenças. Em vez disso, são cognições - ou, mais apropriadamente, talvez, interpretações - sempre informadas culturalmente, em que o ator descobre que o corpo, o self e a identidade estão imediatamente envolvidos<sup>14</sup>.

Torna-se assim, em princípio, não mais difícil falar das pessoas do que elas "sentem" do que "pensam". Tampouco é necessário supor que o afeto seja inerentemente mais individual do que a crença, ou de que a individualidade seja em si algo que não seja a apreensão, por uma pessoa ao longo do tempo, de símbolos e idéias públicos. Reconhece-se que não faz sentido ver em grande parte a personalidade cultural. Mas, tampouco, do ponto de vista "interpretativista", faz sentido afirmar que os indivíduos - com suas diferentes histórias, diferentes corpos e diferentes maneiras de estar mais ou menos emocionalmente envolvidos - são sistemas culturais expressos em miniatura. Através da "interpretação", os significados culturais são transformados. E, através da "corporificação", os símbolos coletivos adquirem o poder, a tensão, a relevância e o sentido emergentes de nossas histórias individualizadas. Pode bem ser que exijamos que as psicologias - ou fisiologias - ou as "energias", compreendam completamente os modos pelas quais as formas simbólicas são moldadas e recebem sentido, por meio da aplicação a vidas "encarnadas". Mas, então, (como Ricoeur viu), parece que, na medida em que estão ligadas à cultura, as psicologias perdem a sua força energética; enquanto que, quando livres de cultura, os relatos de energias psíquicas são, na melhor das hipóteses, provisórios.

A paixão descuidada, ou "quente", e o seu oposto, o pensamento "descentralizado" e "frio", pode ter seu uso como tipos ideais. Mas, o perigo está na cegueira, por um lado, do fato de que histórias de experiências e, portanto, de afeto, são essenciais para todo pensamento; e, por outro, de que poderíamos talvez reagir com medo, mas não com amor ou ódio, desejo, vergonha, ressentimento ou alegria por não ser as emoções educadas pelo discurso cultural público. Uma compreensão da individualidade requer uma compreensão da forma cultural; as análises do pensamento devem figurar centralmente nas análises do sentimento. Ou dito de outra forma, eu insistiria que nunca aprenderíamos por que as pessoas sentem ou agem da maneira que fazem até suspender as suposições diárias sobre a psique humana, e fixarmos nosso

---

<sup>14</sup>Embora rejeitando a sua formulação de emoções como "julgamentos", as tentativas um tanto desiguais de R. Solomon de reconceitualizar *The Passions (As Paixões)* (1976) influenciaram a minha. Uma contribuição sua que merece destaque foi a sua tentativa de descrever as diferenças entre as emoções em termos de diferenças de situações e inclinações para a ação, em vez de diferenças nos estados de sentimentos internos (Solomon, 1984); sobre isso, contraste com Davitz (1969).

olhar analítico nos símbolos usados pelos atores no entendimento da vida humana - símbolos que tornam as nossas mentes em mentes de seres sociais.

### **Sobre etnografias**

Para alguns de vocês, essas afirmações podem parecer ridículas; para outros, descuidadas; para outros ainda: de bom senso. A seguir, quero fundamentar minha posição em relação a um conjunto de observações concretas. Os materiais etnográficos que exporei a seguir são apresentados com o objetivo de mostrar como as minhas afirmações abstratas podem ter implicações empíricas: elas fazem diferença para as coisas que observamos e para as formas como entendemos. O primeiro exemplo argumenta que as emoções não são coisas, mas processos que são mais bem compreendidos com referência aos cenários culturais e as associações que eles evocam. A segunda busca desafiar uma visão predominante que nos diz para distinguir "selves" privados e "pessoas" sociais. E, no meu terceiro exemplo, discuto descobertas comparativas, que sugerem que os selves e os sentimentos, moldados pela cultura, podem ser entendidos, por sua vez, como a criação de um tipo particular de política.

#### *O que são emoções?*

Percebo que, entre os psicólogos, nos últimos anos, tornou-se moda notar que o afeto entra no pensamento e sugere que "selves" e "personalidades" não são coisas interiores duradouras, mas, conglomerados de modos de agir e de compreensão que derivam da vida social. Mas, ao mesmo tempo, os escritores mais recentes parecem impressionados com as evidências que afirmam que as cognições "quentes", as "preferências" e os nossos estilos "básicos" e aparentemente "impensados" de resposta emocional são relativamente independentes do material da cultura, pensamento e razão. Dados experimentais - argumentam alguns - estão desafiando as concepções indevidamente cognitivas e racionais do self. As emoções, ao que parece, não são tão conscientes nem controláveis como alguns filisteus gostariam. Assim, Freud é justificado<sup>15</sup>.

A dificuldade com tais formulações, eu sugiro, é que elas fazem as coisas parecerem muito simples. O inconsciente de Freud, diz Ricoeur, está longe de carecer de coisas como experiência cultural, conhecimento ou pensamento. Nem o fato de que algumas emoções (e, claro, alguns pensamentos!) parecerem não ter causas racionais significa que as nossas vidas são ordinariamente divididas em sentimentos "quentes" e de algum modo conectados, e estilos de razão "frios" e variáveis<sup>16</sup>. Certamente, a

<sup>15</sup>Não posso começar a citar a literatura psicológica relevante, sem remeter o leitor a uma série de trabalhos que vão do estudo clássico de Schachter e Singer (1962) sobre o impacto do pensamento sobre o afeto aos materiais de Ekman (por exemplo, 1974) sobre universais na expressão da emoção, para chegar a formulações mais recentes da relação entre estados energéticos "quentes" ou "energizados", e modos de pensamento "mais frios" (por exemplo, Mandler, 1975). Para uma visão geral provocativa - embora, em última análise, eu penso, ainda, insatisfatória -, veja Zajonc (1980). Para um dissidente - embora, para mim, bem mais promissor - ver, Smith (1981).

<sup>16</sup>Naturalmente, se pode encontrar tanto variabilidade quanto universalidade relativa em *ambos* os domínios. Um complemento, talvez, ao trabalho de Ekman sobre os universais na experiência / expressão emocional é o de Berlin (1972) e de Berlin e Kay (1969) sobre os universais na categorização de plantas e cores. Mas, o meu argumento neste artigo (em particular, minha discussão, aqui, sobre a "raiva") é que, em nenhum dos casos, os universais começam a contar toda a história. A observação de que alguns tipos de sentimentos ou percepções podem ser relativamente "dados" na natureza do mundo, da sociedade humana ou do aparato humano de "processamento" se revelará enganosa se tomada como "base" para uma explicação dos modos como o pensamento e o sentimento funcionam nas mentes humanas. O que é mais profundamente sentido ou conhecido, o que é sentido primeiro, percebido com mais clareza ou experimentado como base ou núcleo padrão, não precisa ser o "denominador comum" que os analistas ocidentais percebem entre coisas tão diversas quanto os estilos de raiva Ilongot e americano. E eu diria

experiência argumenta que os pensamentos e sentimentos não são os mesmos. E, parece mais fácil insistir, que as pessoas em outros lugares pensem diferentemente sobre a sua agricultura ou seus deuses do que insistir (como já foi na moda dizer) que os primitivos não são reprimidos ou, então, (para parodiar a mim mesma) de que não há nada universal sobre essas coisas como felicidade e raiva. Entretanto, que os balineses não sintam mais "culpa" do que nós sentimos *lek*, - a emoção balinesa mais próxima de nossa "vergonha", - e de que essa diferença esteja relacionada à maneira como pensamos sobre o mundo, para mim, é igualmente claro<sup>17</sup>.

Meu ponto não é argumentar que a psicologia acadêmica contemporânea, localizada, como é, dentro de nossos termos de oposição, seja apenas a "nossa" crença popular disfarçada em tomos pesados<sup>18</sup> - observando, por exemplo, que os Ilongots (o povo filipino que estudei em campo) não conceitualizam uma vida interior autônoma em oposição a vida-no-mundo. Eu poderia, por exemplo, demonstrar que a maioria dos Ilongots tendem a ver nos sentimentos fatos ocultos que não são mais perturbadores ou duradouros do que os sentimentos expressos e falam de corações que pensam e sentem sem distinguir pensamento e afeto. Mas, novamente, eu observaria que os conceitos de Ilongot, mesmo que não correspondam aos nossos, fazem contrastes implícitos próximos aos nossos, na medida em que falam em tempos de *nemnem* (pensamento, pensar, refletir), em tempos de *remak* (desejo, desejo, desejo), em tempos de *rinawa* (coração, desejo, pensar em mover/fazer). O pensamento e o sentimento não são distintos, mas o discurso Ilongot compreende uma lacuna entre a reflexão passiva e o pensamento alimentado pelo afeto, ou atos de desejo, de um modo que se assemelhe às nossas dicotomias. Os Ilongots são, em suma, semelhantes e diferentes de nós. O que está em jogo não é tão simples como o abandono dos "nossos" construtos em confronto com um povo que parece desafiar nosso discurso, mas, antes, uma reflexão sobre os limites dos modos pelos quais o problema tem sido até então proposto.

Ou, dito de outra forma, em vez de argumentar que o material do sentimento é - em algum sentido essencial e "brutal" - "igual" ou "diferente" do material do pensamento, parece-me que o que um antropólogo deve fazer é apontar os caminhos em que, - onde questões psicológicas estão em causa, - o material público e simbólico da cultura faz a diferença. Este, para mim, é o ponto crucial - e um ponto muito mais profundo do que inicialmente parece, - é o reconhecimento do fato de que o sentimento se forma sempre através do pensamento e que o pensamento é carregado de significado emocional. Posso então argumentar - como já proposto anteriormente - que o que distingue pensamento e afeto, diferenciando uma cognição "fria" de uma "quente", é fundamentalmente um senso de engajamento do self do ator. Emoções são pensamentos de alguma forma "sentidos" em rubores, pulsos, "movimentos" de nossos fígados, mentes, corações, estômagos, pele. Eles são pensamentos *incorporados*, pensamentos filtrados pela apreensão de que "estou envolvido". O pensamento/afeto, portanto, evidencia a diferença entre a mera audição do choro de uma criança e a *sensação* de ouvir - como quando se percebe que o perigo está envolvido ou que a criança é sua<sup>19</sup>.

---

que é mais provável que compreendamos a força da "raiva, paixão" nos corações dos Ilongot, começando não com experiências isoladas que compartilhamos, mas com aquelas vidas e histórias Ilongot nas quais suas "raivas" são descritas.

<sup>17</sup>Ver Geertz, 1973b.

<sup>18</sup>Estas observações devem muito ao trabalho não publicado de Catherine Lutz, "Talking about 'our insides': Ifaluk conceptions of the self" ("*Falando sobre 'nossos interiores': concepções Ifaluk do self*").

<sup>19</sup>A questão linguística faz uma diferença entre uma afirmação expressa em termos universais - "*O tapete de João é verde*" - e a *dêixis*, uma afirmação ancorada no self falante - "*Eu conheço John*"; "*Eu vejo o tapete*"; "*Eu odeio a cor verde*". A *dêixis*, é claro, mostrou-se problemática para a linguística orientada para proposições (ver, por exemplo, Silverstein 1976) e, a partir de conversas com John Perry, se reúne o



Que processos são responsáveis por tal envolvimento do self, - que tipos de histórias, capacidades, desejos, frustrações, planos – pertencem ao domínio do psicólogo. Entre outras coisas, se incluirão as propensões para a resposta física e a consciência de que as imagens duradouras de *quem se é* estão intimamente em jogo: as emoções falam sobre as maneiras pelas quais o mundo social é aquele em que estamos envolvidos. Mas, à parte, as apostas, soluções, ameaças e possibilidades de resposta estão aptas, em todos os casos, a tomar forma a partir do que o mundo e as concepções de coisas como corpo, afeto e self são. Sentimentos não são substâncias a serem descobertas em nosso sangue, mas práticas sociais organizadas por histórias que nós encenamos e contamos. Elas são estruturadas por nossas formas de compreensão<sup>20</sup>.

Assim, a visão de que os sentimentos podem ser classificados em um conjunto de tipos universais não se torna mais aceitável do que a visão de que se pode falar de uma generalidade de personalidades. *Pode-se*, claro. E a clareza parcial é obtida – mas, apenas, porque as nossas palavras para tipos de pessoas, tipos de sentimentos, e assim por diante, evocam um pano de fundo de suposições que guiam a maneira de ver e, deste modo, podem nos impedir de prestar atenção ao que de fato está acontecendo. Alguém me aborrece. Eu respondo com tensão, raiva, ou fúria. Mas o que sinto depende de como eu entendo o que aconteceu e construí as minhas opções em resposta.

Por exemplo, é de conhecimento comum dentro de nosso mundo que eventos como insultos irritam as pessoas. A raiva sentida pode ser expressa, mas se negada ou - pior ainda - reprimida, é "voltada para dentro" de uma maneira que pode levar a qualquer coisa, da melancolia à explosão. Podemos "desabafar" a raiva, arbitrariamente, em inocentes infelizes dentro de nossa visão. Podemos "negar" sentimentos verdadeiros e, em consequência, sermos condenados à agitação interna. Mas o que não podemos fazer são duas coisas comuns entre os ilhéus filipinos que eu conheci: não podemos ser "pagos" por "raiva" cuja expressão se mostraria indesejável. Os Ilongots entenderam que os sentimentos podiam estar escondidos. Mas eles não pensam em afetos ocultos ou esquecidos como energias perturbadoras reprimidas; nem vêm em ações violentas a expressão de uma história de frustrações enterradas em uma mente fértil, mas inconsciente.

Lembro-me de um incidente em que um homem que pensava ter sido frustrado pelo descuido de seu "irmão" em fazer planos, se embriagou e lutou com o agressor. Para mim, as profundezas eram uma expressão clara de sentimentos disruptivos até então reprimidos. Para os Ilongots, no entanto, a luta era vista como nada mais do que uma consequência infeliz da bebida, que "dissolvia" a consciência e, ao fazê-lo, levava o lutador a esquecer os laços com seu irmão. Por minha conta, seria de se esperar ver nas ações subsequentes mais sintomas de um conflito que para mim parecia real e profundo. Se a raiva fervilhante *estivesse* na verdade interior e revelada na bebida, eu teria encontrado seus sintomas na sobriedade. Mas o que de fato se seguiu foram sinais de "vergonha" - um afeto ditado pelo conhecimento restaurado do emaranhado significativo, embora esquecido, laços de parentesco. Os Ilongots que - para os meus

---

"Eu" em frases como as que acabamos de apresentar, dão dores de cabeça metafísicas aos filósofos. Minha sugestão é que o "problema" das emoções, em alguns aspectos, é o mesmo que o problema da *déixis*, - um paralelo sugerindo que as reflexões em um domínio podem ser esclarecedoras para o outro. (OBSERVAÇÃO: A *déixis* compõe o objeto de estudo de um campo da linguística (a pragmática) que analisa as interrelações entre o significado das palavras, os interlocutores e a situação e o contexto onde se dá o processo comunicativo – Nota do Tradutor)

<sup>20</sup>O trabalho de Hochschild (1979) sobre "regras emocionais" é, provavelmente, a formulação mais explícita a esse respeito. Dados os meus problemas com a noção de cultura-como-regra, acho mais útil uma formulação comparável, mas mais flexível, de Schieffelin, na qual ele fala sobre "cenários culturais" (1976).

olhos de observadora - falharam em reconhecer as bases psicológicas para a briga, provaram que o seu entendimento foi o que guiou os dois homens nos dias que se seguiram.

Seria possível, é claro, traduzir esse evento nos termos do discurso psicológico ocidental e argumentar que a necessidade de solidariedade, nesse caso, levava os atores relevantes a negar suas verdadeiras emoções. Mas, o que é difícil de entender, desde que a "raiva" Ilongot fosse construída dentro de nossa estrutura analítica, é como e por que os Ilongots envolvidos poderiam estar contentes com o que para mim parecia o tipo de resultado que só poderia levar a um conflito renovado. Certamente, o evento tinha alguma relação com uma história de tensões que meu amigo não viu motivo para resolver. Mas o fracasso de minha visão - de como a "raiva" perturba os laços de parentesco sugere que, de maneira importante, os seus sentimentos e as maneiras pelas quais estes seus sentimentos funcionam devem diferir dos nossos.

Além disso, sondar como os Ilongots pensam que a "raiva" funciona - o fato de que o cristianismo era visto como uma alternativa para matar, em resposta à morte de parentesco porque "Deus acaba com o sofrimento e a raiva"; e as suas razões de surpresa ao saber que os soldados americanos não recebiam pagamentos compensatórios dos japoneses, seus antigos inimigos; a sensação de que eu estava errada quando desejei falar de um sentimento ao invés de tratá-lo como uma prestação, como uma "resposta" à minha "raiva" a um amigo; sua alegação de que, uma vez que "eu não podia matar minha esposa, eu simplesmente decidi esquecer minha raiva" - naturalmente seria necessário para uma compreensão satisfatória do argumento Ilongot. Como e por que *nós* pensamos em "raiva" menos em termos de volatilidade reprimida e mais em termos de como e se ela pode ser respondida, contudo, não pode ser explicada aqui.

E, no entanto, espero que essa anedota sugira a viabilidade do que me parece ser a sua contrapartida teórica: os afetos, quaisquer que sejam as suas semelhanças, não são mais semelhantes do que as das sociedades em que vivemos; que modos de vida e imagens do self (a ausência, no caso de Ilongot, de um espaço interior em que o self possa nutrir uma fúria inconsciente) decidem como podem ser nossas emoções ao moldar histórias de sua provável causa e consequência. O discurso exuberante sobre a "raiva" se sobrepõe, mas, é diferente do nosso. A mesma coisa pode ser dita sobre as coisas que o Ilongot sente. Ou, afirma o contrário, a vida do sentimento é um aspecto do mundo social onde os seus termos são encontrados.

### *Pessoa e Self*

Pessoas em toda parte - como Irving Hallowell<sup>21</sup> propôs - tendem a ter alguma noção de identidade pessoal ao longo do tempo e das fronteiras entre eles e os outros. Quaisquer que sejam as conexões que possamos sentir com outros indivíduos, reconhecemos (e conferimos significância à) algumas de nossas diferenças também - e, nesse sentido limitado, um conceito do *self* está apto a ser um universal cultural.

Menos certas, porém, são as questões de como os self-construtos podem ser, e quão vulneráveis eles são aos fatos do contexto e do meio sociocultural, e como e se eles contrastam com as idéias sobre outros aspectos do que as pessoas tratam.

Antropólogos, seguindo pensadores tão diversos como o francês Marcel Mauss e o americano G. H. Mead<sup>22</sup> mantiveram uma distinção entre o "mim" e o "eu" - entre a

<sup>21</sup>Ver, Hallowell, 1955.

<sup>22</sup>As distinções de Mauss (1938) são entre "pessoa", "eu" e "indivíduo" e são entendidas em termos de uma sequência cultural de desenvolvimento, com "o indivíduo" um construto moderno. Mas a oposição entre "pessoa" e "self / indivíduo" é paralela à formulação analítica de Mead (1934) de uma divisão entre o constructo interdependente "mim" e "eu".

pessoa social caracterizada por idéias sobre o corpo, a alma ou o papel e um self íntimo e privado. Assim, Mayer Fortes<sup>23</sup> tem se esforçado para mostrar que os povos africanos tipicamente apreciam vocabulários para falar primeiro sobre a "pessoa" como uma descrição para parentes, tribunais ou curas e, novamente, sobre o "indivíduo" que desfruta de um "destino" que é dela ou dele sozinhos. Da mesma forma, os Ilongots têm maneiras de falar do que é *talagatu* (na verdade dela ou dele) - aquelas ações que só podem ser explicadas com referência ao modo de ser de um indivíduo no mundo. Assim, os Ilongots vêem o *rinawa* ou "coração" como algo que responde e age dentro do mundo, mas, também, afirmam que as ações do "coração" são frequentemente ocultas, inexplicáveis, opacas e autônomas. A noção Ilongot do "coração" seria então - para Fortes - um símbolo do self individualizado, que é mascarado, apresentado, e encenado na vida pública.

Ao desafiar essa visão padrão, eu não alegaria que os indivíduos Ilongot não existem. Em vez disso, quero argumentar que um quadro analítico que equivale a "self / indivíduo" com coisas como espontaneidade, sentimento genuíno, privacidade, singularidade, constância, e vida "interior" e, então, se opõe à "pessoa" ou "persona" moldada por máscara, papel, regra ou contexto, é um reflexo das dicotomias que constituem o self ocidental moderno. E, neste caso, as "nossas" distinções provam ser enganosas com um quadro no qual se pode pendurar a construção Ilongot.

Vários pontos parecem relevantes. Em primeiro lugar, os corações de Ilongot não são entidades fixas que estão atrás ou debaixo de um mundo público onde a personalidade é afirmada e desafiada. Como inúmeras etnografias sugerem as nossas noções do "Eu" constante, - aludidas pelas experiências que fazem um longo dossiê<sup>24</sup>, - não são encontradas em culturas tribais nas quais o parentesco e a identidade são para sempre coisas a serem negociadas em diversos contextos. O Ilongot que hoje me confronta como um afim pode, muito bem, ser meu filho amanhã, uma diferença que descreve não apenas como falamos, mas como agimos e sentimos na vida diária. Nomes pessoais podem mudar quando alguém contrai uma doença, ou se muda para uma nova localidade, faz amigos ou se casa. E o caráter é visto menos como um produto da natureza ou experiência da pessoa na vida do que das situações em que o ator atualmente é encontrado. Sucesso na caça à cabeça, conversão cristã, nascimento de filhos, doença, idade, perda de parentesco ou ligeiro confronto - são todas as coisas que podem "ir para" o lar e torná-lo "diferente". A "energia" e a "raiva" de ontem podem - através do casamento ou da conversão - transformar-se em absoluta calma.

Correspondentemente, entre os Ilongots, as descrições de personalidade são extremamente raras, assim como os cálculos estratégicos da motivação. À alegação desesperada de que "nunca se pode conhecer os alcances ocultos do coração de outrem", deram origem a relatos sobre o porquê determinadas pessoas agiam; como, do mesmo modo, se referiam quase que exclusivamente às preocupações públicas e políticas de suas ações. Em geral, os Ilongots não discernem intenções, não rastreiam a responsabilidade ou consideram a culpa ao perguntarem se os infratores "sabiam" que prejudicavam os outros por meio de suas ações. Eles também não prometem ou mantêm companheiros para compensar as expectativas de seus parentes e amigos. As pessoas podem, é claro, ser dúplices - "esconder os desejos de seus corações" e "emprestar suas línguas" a pessoas que elas só apóiam formalmente em reuniões públicas. Mas, o que

<sup>23</sup>Veja Fortes (1959). Infelizmente, Fortes está mais preocupado em documentar a presença no pensamento africano de noções de singularidade individual do que em desenvolver a preocupação mediana com uma interação entre tipificações sociais atribuídas a pessoas e seu senso de identidade individual.

<sup>24</sup>Devo o ponto sobre o dossiê a um artigo de Jean Jackson, "*Bara concepts of Self and Other*" (*Os conceitos Bara de Self e Outros*) (1980).

eles não fazem é receber presentes em "pagamento" pela "raiva em seus corações" e, então, insistir que um mero ritual seja inadequado para resolver emoções que continuam fortes. Na maioria das vezes, não existe uma lacuna entre o coração interior e o que alguém faz ou diz: os corações se movem e, ao fazê-lo, contribuem para a vida e para a fala humanas.

Para os Ilongots, em suma, não há lacuna necessária entre a "apresentação" e "o self"<sup>25</sup>. O que é mais verdadeiro para os indivíduos, nesse aspecto, o seu senso mais profundo de quem eles são, está localizado em um conjunto de ações – de caça, caçadores de cabeças, cultivo de arroz - que exhibe a "energia" ou a "raiva" que dá forma e foco a todos os corações humanos. Além disso, esses atos não alcançam a separação do indivíduo do grupo. A falta de foco torna um "diferente", mas o ideal Ilongot é mais bem descrito por "semelhança" (*sameness*), paridade ou igualdade. Desvio, doença, loucura e incapacidade de executar são tipicamente atribuídas a coisas fora do self: forças espirituais podem fazer com que as colheitas fracassem ou transformar uma pessoa em selvagem ou fraca, por pensar com o coração fora do corpo. Mas ninguém vê em atos desviantes, contudo, os sintomas reveladores do caráter ou valor de uma pessoa. Nem os Ilongots em suas autorreflexões falam de histórias pessoais ou de impulsos psíquicos distintos para explicar as peculiaridades dos atos ou sonhos. Para os homens de Ilongots, o ato de caçar cabeças é, provavelmente, a ocasião para a sensação mais intensa, mais mágica e mais concentrada de um si mesmo. E, no entanto, a ironia, do nosso ponto de vista, é que a autorrealização dessa forma é o que faz com que os homens adultos "sejam os mesmos" como iguais. O ato de matar não prova a volatilidade ou valor interno do indivíduo; é um fato social, permitindo que homens adultos iguais se engajem em cooperação apropriada aos demais adultos. Em suma, parece enganoso identificar a individualidade com o senso de si mesmo: em primeiro lugar, porque os Ilongots não assumem uma lacuna entre o self privado e a pessoa pública e, segundo, porque os mesmos termos que usam em seus relatos sobre como e por que atuam dão ênfase não ao indivíduo que permanece fora de um todo social, mas sim sobre as maneiras pelas quais todos os adultos são simultaneamente membros autônomos e iguais de um grupo.

Um último ponto segue ao que acabamos de discutir. Ao pensar sobre pessoalidade (*personhood*) e selves, o analista distingue entre um discurso público e uma vida interior menos acessível: a primeira descrita por papel e regra, a segunda, por um discurso menos articulado de gestos, tom e verdade oculta. Propus anteriormente que o que os indivíduos *podem* pensar e sentir é esmagadoramente um produto de modos de ação socialmente organizados e de conversação, e que a própria sociedade, como no caso Ilongot, fornece a seus atores imagens que combinam ações, pensamento, emoção, e saúde, conectando a "raiva" como igual consorte. Parece seguir-se que o que chamamos de "sentimentos reais" ou internos são simplesmente silêncios discernidos, dados *nostros* discursos analíticos, silêncios que não necessariamente nos ajudam a compreender os modos como a cultura molda e é moldada pela experiência humana.

Para nós, os atributos dos indivíduos descrevem o núcleo do que realmente somos. Ações rituais, coisas que fazemos "por causa de" papéis ou normas, se tornam mero artifício e jogo; as "máscaras" que os papéis mundanos fornecem não descrevem a vida subjetiva. Mas a nossa preocupação com os indivíduos e com seus selves ocultos

---

<sup>25</sup>Existe em Ilongot uma lacuna entre as coisas que eu digo, revelo, ou as que eu escondo, mas a última não está associada a coisas como self e essência. Como indicado na nota seis, não está claro para mim se a formulação clássica de Goffman pretende descrever processos de autodefinição universais ou mais locais.

interiores pode muito bem ser características de nosso mundo de ações e crenças - para ser explicado e não assumido como base para o estudo intercultural.

### *Comparações*

Como argumentei anteriormente, o self e a pessoa não precisam ser conceitualmente opostos, embora me pareça perfeitamente razoável insistir que, dadas as variações na experiência-no-mundo, todos os indivíduos são diferentes. A distinção pode ser desafiada, em primeiro lugar, com referência a materiais etnográficos como os que acabamos de esboçar. Mas, em segundo, pode ser questionada com base em relatos comparativos que mostram como as noções de pessoa, processos afetivos e formas de sociedade estão interligadas. Meu palpite, em termos muito gerais, é de que há uma grande quantidade de variabilidade transcultural nas maneiras como as pessoas pensam sobre a oposição entre privado e público, vida interior e ação exterior, e que essas diferenças, na verdade, provam ser relacionadas, por um lado, às concepções de coisas como corpos, almas, relacionamentos e papéis e, de outro, à vida de sentimentos.

Talvez a área em que os antropólogos tenham chegado mais perto de explorar as ligações desse tipo tenha sido a descrita pela clássica oposição entre os afetos "culpa" e "vergonha"<sup>26</sup>. Supondo que as pessoas em todos os lugares tenham impulsos destrutivos que exigem o controle de sua sociedade, vários teóricos sugeriram que as sanções afetivas - "vergonha" ou "culpa", o olho da expectativa social ou a voz do princípio e regra internos - funcionarão (juntas ou separadas) na verificação do esforço associativo do self. Assim, a "culpa" e a "vergonha" foram propostas como guardiãs das normas sociais e os fundamentos de uma ordem moral em um mundo onde os indivíduos não buscam prontamente alvos altruístas. A "culpa" como uma sanção foi então associada à nossa forma individualista e de rápida mudança social, e a "vergonha" com aquelas sociedades que subordinam a pessoa a um todo hierárquico, demonstrando mais preocupação pela continuidade do que pela mudança.

O contraste foi criticado, é claro, e eu não o defenderei aqui. Os japoneses "vergonhosos" têm "culpa" e nós, aparentemente, temos "vergonha". E, no entanto, o contraste fala com algo que muitos de nós achamos verdadeiro: que existem correspondências entre emoções, formas sociais e crenças culturalmente moldadas. A dificuldade com "a culpa e a vergonha" é que ordenamos apenas o "nós" a partir "deles", perguntando como "eles" alcançam a adesão às suas normas e regras em vez dos mecanismos que usamos para um tipo equivalente de fim. O que não é reconhecido é a possibilidade de que o próprio problema - como a sociedade controla um self interior - possa estar limitado àquelas formas sociais em que uma hierarquia de poder, privilégio e controle desiguais de fato cria um mundo no qual o indivíduo *experimenta* restrições.

Para os Ilongots - e, eu sugiro, para muitas das pessoas relativamente igualitárias no mundo - não há base social para uma problemática que pressupõe a necessidade de controles, nem os indivíduos experimentam a si mesmos como tendo limites para proteger, ou como os detentores de impulsos e luxúria devem ser mantidos em cheque, se eles os usam para manter os seus status ou se envolverem na cooperação diária. Ao

---

<sup>26</sup>De fato, eu sugeriria que, de todos os temas da literatura sobre cultura e personalidade, a oposição entre culpa e vergonha se mostrou mais resiliente (por exemplo, Benetict, 1946; Dodds, 1951; Doi, 1973; Levy, 1973; Lynd, 1958; Piers & Singer, 1953), pelo menos em parte porque a culpa e a vergonha são afetadas de imediato pelo estado psicológico e pelo contexto social (fornecendo assim um terreno significativo para cientistas sociais culturalmente orientados) e, em parte, porque a oposição é consistente com numerosos outros nossos vocabulários psicológicos e sociológicos (interno / externo, edípico / pré-edípico, masculino / feminino, ocidente / o resto, moderno / primitivo, igualitário / hierárquico, orientado para a mudança / tradicional e assim por diante).



ler recentemente sobre o javanês hierárquico<sup>27</sup>, fiquei impressionada que a "vergonha" para eles seja uma espécie de sentinela constante, protegendo o self (masculino) de uma esfera mundana angustiante; enquanto, para os Ilongots - e pessoas como eles, eu penso que a "vergonha" opera apenas com referência a contextos ocasionais e relacionamentos. Em vez de (como parece ser o caso, por exemplo, dos camponeses do Mediterrâneo ou dos japoneses de Benedict<sup>28</sup>) precisarem guardar uma presença pública e restringir forças que possam minar o status de suas famílias e lares, os Ilongots se preocupam principalmente em não proteger, mas, sim, em afirmar a potência igual dos corações "raivosos" nos assuntos do cotidiano. Assim, a "vergonha" do Ilongot não é uma constante socializadora de almas intrinsecamente associadas, mas uma emoção sentida quando a "semelhança" (*sameness*) e a socialidade são minadas por confrontos que envolvem coisas como desigualdade e estranheza. Para Ilongots, tais desigualdades geram sentimentos de "raiva" e de demonstrações de força através das quais os desequilíbrios são superados. Contudo, a "vergonha" emerge quando - por causa da fraqueza, da idade ou da relação envolvida - os inferiores aceitam o seu lugar e depois se abrem na aceitação "envergonhada" da subordinação<sup>29</sup>.

Meu ponto, em suma, é que o erro do clássico "culpa e vergonha" é que tende a universalizar a visão de nossa cultura de um self interior desejante sem perceber que tais selves - e, portanto, as coisas que sentem - são criações sociais. As "vergonhas" diferem tanto culturalmente quanto as nossas noções de "vergonha" e "culpa". Estudos posteriores, eu estou convencida, deixarão claro que a "vergonha" no mundo dos Ilongots difere daquela experimentada por participantes de grupos tribais africanos um tanto mais igualitários, e que esta difere, por sua vez, daquela experimentada em sociedades organizadas como estados. Laços simbólicos de "vergonha" e sexo; a questão de saber se a "vergonha" exige que homens ou mulheres sejam contidos; o senso de limites para defender; questões sobre quem se sente "envergonhado" e quando, e da relação entre o sentimento de "ter vergonha" e "ser envergonhado" pelos companheiros - todas são, - eu imagino, - variáveis culturais dependentes da natureza das formações sociais abrangentes. Assim, enquanto o afeto "vergonha" pode em todos os lugares se referir a investimentos do indivíduo em uma imagem particular do self, os modos pelos quais essa emoção funciona dependem de formas socialmente ditadas de considerar as reivindicações dos selves e as exigências das situações.

Uma vez reconhecido que os afetos e as concepções de self assumem uma forma que corresponde - pelo menos em parte - às sociedades e políticas dentro das quais os atores vivem as suas vidas, e dos tipos de reivindicações que eles defendem; dos conflitos que estão aptos a conhecer; e de suas experiências de relações sociais, - torna-se possível, além disso, sugerir que o erro etnocêntrico de exportar a "nossa" visão está intimamente ligado às distinções criticadas neste artigo. Em suma: porque pensamos em um self subjetivo cujas operações são distintas daquelas de pessoas no mundo, tendemos a pensar nos seres humanos e suas emoções como iguais em todos os lugares. Tomando uma visão um tanto oposta, sou levada - como agora deve estar claro - a

<sup>27</sup>A referência aqui é para a dissertação doutoral de Ward Keeler sobre o teatro javanês *wayong wang* "Father Puppeteer" (*Pai Puppeteer*), e para o seu artigo, "Shame and stage fright in Java" ("*Vergonha e medo do palco em Java*") (1983).

<sup>28</sup>Para casos clássicos em que a vergonha parece funcionar como uma "cerca", protegendo coisas, em particular, como honra pessoal ou familiar, ver Bento (1945) para o Japão; Campbell (1964) para os pastores gregos; Pitt-Rivers (1954) para o camponês espanhol. Ao ler sobre a vergonha no Sudeste Asiático hierárquico (por exemplo, Java e Bali), percebe-se que algo ligeiramente diferente está acontecendo (ver, C. Geertz, 1973b; H. Geertz, 195.9; Keeler, 1982, 1983).

<sup>29</sup> Ver o meu artigo "The shame of Headhunters and the autonomy of the self" ("*A vergonha dos Caçadores de Cabeças e a autonomia do Self*") (1983), para uma formulação mais completa.

perceber maneiras significativas pelas quais as pessoas variam. Não apenas a "vergonha" parece diferir, dadas as diferenças no meio sociopolítico, mas, também, observações tentativas argumentam que a mesma coisa pode ser dita das emoções chamadas por outros nomes como "inveja", "felicidade", "amor" e "ira".

Assim, por exemplo, em meu recente trabalho, fiquei impressionada com o que parece ser uma constância nos modos como a "raiva" funciona nos grupos que chamo de "*brideservice*" - vagamente, caçador-coletores - nos quais as pessoas parecem pensar a "raiva" como uma coisa que, se expressa, destruirá necessariamente as relações sociais<sup>30</sup>. Os Ilongots - cuja relação social é desse tipo - respondem ao conflito com o medo imediato da morte violenta; eles dizem que devem esquecer as coisas para que a sua expressão não faça os homens matarem; e, como sugerido na anedota descrita anteriormente, eles parecem capazes de "esquecer a raiva" nos contextos em que uma demonstração de violência não tem lugar. A noção, comum em grupos mais complexos, tribais - em meus termos, "*bridewealth*", - de que a "raiva" pode e deve ser revelada publicamente em palavras e, correspondentemente, que a "raiva" contida dentro de si pode prejudicar outras pessoas por caminhos abstrusos de bruxaria,<sup>31</sup> parece-lhes tão estranho quanto a procurar grupos de "*brideservice*" ao redor do mundo para os quais as pessoas em disputa se separam ou lutam - e a expressão de sentimentos violentos é vista como sempre perigosa.

Mais detalhes do que é possível aqui seriam necessários para esclarecer e explicar as formas de "raiva" nesses grupos. As formas da feitiçaria, o contraste entre o uso de provações em grupos de *bridewealth* e duelos no caso do *brideservice*, o fato de que povos como os Ilongots "pagam" por "raiva" em vez de perda sofrida no caso de casamento ou do assassinato de seus parentes - todos esses elementos figurariam em tal explicação. Mas o que espero, é claro, é que as minhas primeiras alegações - de que os Ilongots geralmente não diferenciam self e pessoa - não sejam vistas como simples argumentos de uma relativista que teme que o uso de nossos termos nos cegue para as maneiras sutis que os Ilongots interpretam sua situação. Isso é óbvio. Mais significativo, porém, é o ponto teórico que relaciona a vida dos sentimentos às concepções do self, pois ambos são aspectos de formas particulares de políticas e relações sociais. Os idiomas culturais fornecem as imagens em termos das quais nossas subjetividades são formadas e, além disso, essas próprias expressões são socialmente ordenadas e constrangidas.

## Conclusão

A sociedade - argumentei - molda o self através de termos culturais que, por sua vez, moldam a compreensão de atores reflexivos. Segue-se que, na medida em que a nossa psicologia está apegada aos termos de nossa cultura nos seus relatos de pessoas em outras partes do mundo, é improvável que aprecie seus atos. Tentativas anteriores de mostrar a especificidade cultural de coisas como personalidade e vida efetiva sofreram fracasso em compreender que a cultura, muito mais do que um mero catálogo de rituais e crenças, é, em vez disso, o material sobre o qual nossas subjetividades são criadas.

<sup>30</sup>A divisão entre *brideservice/bridewealth* (*matrimônio por serviços / preço da noiva - dote*) foi desenvolvida em Collier e Rosaldo (1981). Esse corte tipológico - como os seus antecessores, banda/tribo, caça/agricultura - é desnecessário dizer, é vulnerável ao desafio. Ele é proposto aqui, principalmente, como uma ilustração dos *modos* pelos quais as diferenças na formação social podem interagir com as diferenças nas construções de self/afetos. É necessário algum tipo de noção dos tipos de diferenças que fazem a diferença para que as interações de qualquer tipo possam ser compreendidas.

<sup>31</sup>Exemplos são abundantes. Veja, por exemplo, Harris (1978) e Strathern (1975) para os perigos da raiva oculta. Ver, por exemplo, Briggs (1970), Robarchek (1977) e Rosaldo (1980) para o perigo da raiva expressa.

Dizer isso é, obviamente, levantar mais questões do que eu posso pretender resolver - questões antigas sobre a natureza da mente e da cultura. Mas, parece-me que considerações como as aqui evocadas são valiosas como corretivas para aquelas classicamente empregadas para nos ajudar a ir além de respostas clássicas que repetidamente cegam a nossa visão para as formas profundas em que não somos indivíduos primeiro, mas pessoas sociais.

### Referências

BEM, D.; ALLEN, A. On predicting some of the people some the time: the search for cross-situational consistencies in behavior, *Psychological Review*, v. 81, n. 6, pp. 506-520, 1974.

BENEDICT, R. *The chrysanthemum and the sword*, Boston: Houghton Mifflin, 1946.

BENEDICT, R. *Patterns of culture*, Boston: Houghton Mifflin, 1959.

BERLIN, B. Speculations on the growth of ethnobotanical nomenclature, *Language in society*, n. 1, pp. 51-86, 1972.

BERLIN, B.; KAY, P. *Basic color terms: their universality and evolution*, Berkeley: University of California Press, 1969.

BRIGGS, J. *Never in Anger*, Cambridge, Mass.: Havard University Press, 1970.

CAMPBELL, J. *Honour, family and patronage*, Oxford: Clarendon Press, 1964.

CHODOROW, N. *The reproduction of mothering*, Berkeley: University of California Press, 1978.

COLLIER, J; ROSALDO, M. Sex and politics in simple society, In: S. ORTNER; H. WHITEHEAD, eds. *Sexual meanings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

CRAPANZANO, V. *The Hamadsha*, Berkeley: University of California Press, 1973.

D'ANDRADE, R. Trait psychology and componential analysis, *American Anthropologist*, n. 67, pp. 215-228, 1965.

DAVIS, N. *Society and culture in early modern France*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1975.

DAVITZ, J. *The language of emotions*. New York: Academic Press, 1969.

DERRIDA, J. *Of grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.

DIETERLEN, G. *La notion de la personne en Afrique noire*. Paris: CNRS, 1973.

DODDS, E. *The Greeks and the irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951.

DOI, T. *The anatomy of dependence*. Tokyo: Kodansha International, 1973.

DONATO, E. *The structuralists controversy: the languages of criticism and the sciences of man*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977.

DOUGLAS, M. *Purity and danger*. New York: Praeger, 1966.

DURKHEIM, E. *The elementary forms of the religious life*, New York: Macmillan, 1915.

EKMAN, P. Universal facial expressions of emotion, In: R. LeVINE ed., *Culture and personality*. Chicago: Aldine, 1974.

- ERIKSON, E. *Childhood and society*, New York: Norton, 1963.
- FAIRBAIRN, W. *An object-relations theory of the personality*, New York: Basic Books, 1954.
- FESTINGER, L. *Conflict, decision and dissonance*, Stanford: Stanford University Press: 1964.
- FORTES, M. *Oedipus and Job in the West African religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- FOUCAULT, M. *The archeology of knowledge*, London: Tavistock, 1972.
- FOUCAULT, M. *The history of sexuality*, New York: Pantheon Books, 1978.
- GEERTZ, C. *The interpretation of cultures*, New York: Basic books, 1973a.
- GEERTZ, C. Person, time and conduct in Bali, *The interpretation of cultures*, New York: Basic books, 1973b.
- GEERTZ, H. The vocabulary of emotions: a study of Javanese socialization process, *Psychiatry*, n. 22, pp. 225-237.
- GOFFMAN, E. *The presentation of self in everyday life*, Garden City, NY: Doubleday, 1959.
- GOFFMAN, E. On the face work, In: *Interaction ritual*, New York: Pantheon Books, 1967.
- GRICE, P. Logic and conversation, In: P. COLE; J.C. MORGAN, eds. *Syntax and semantics*, v. 3: *Speech acts*, New York: Academic Press, 1975.
- HALLOWELL, A. I. The self and its behavioral environment, In: A. I. Hallowell ed. *Culture and experience*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1955.
- HARRIS, G. *Casting out anger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- HOCHSCHILD, A. Emotion work, feeling rules, and social structure, *American journal of sociology*, n. 85, pp. 551-575, 1979.
- HYMES, D.; GUMPERZ, J. eds. *Directions in sociolinguistics*, New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1972.
- JACKSON, J. *Bara concepts of self and other*. Paper presented at the 1980 Meetings of the American Anthropological Association. December, 1980.
- KARDINER, A. *The individual and his society*, New York: Columbia University Press, 1939.
- KARDINER, A. et al. *The psychological frontiers of society*. New York: Columbia University Press, 1945.
- KEELER, W. *Father Puppeteer*, unpublished doctoral dissertation, University of Chicago, *Comprehensive dissertation index-supplement*, n. 5, p. 227, 1982.
- KEELER, W. Shame and stage fright in Java, *Ethos*: n. 11, pp. 52-65, 1983.
- KOHUT, H. *The analysis of the self*, New York: International Universities Press, 1971.
- LeVINE, R. *Culture, behavior and personality*, Chicago: Aldine, 1973.
- LEVI-STRAUSS, C. The effectiveness of symbols. In: *Structural anthropology*, New York: Basic Books, 1963a.

- LEVI-STRAUSS, C. *Totemism*, Boston: Beacon Press, 1963b.]
- LEVY, R. *The Tahitians*, Chicago: University of Chicago Press, 1973.
- LUTZ, C. *Taking about "our insides": Ifaluk conceptions of the self*, Unpublished manuscript, State University of New York (Binghamton), s/d.
- LIND, H. *On shame and the search for identity*, New York: Harcourt, Brace, 1958.
- MANDLER, G. *Mind and emotion*, New York: Wiley, 1975.
- MAUSS, M. Une catégorie de l'esprit humaine : la notion de personne celle de "moi", *Journal of the royal anthropological institute*, n. 68, pp. 263-282, 1938.
- MEAD, G. *Mind, self and society*, Chicago: University of Chicago Press, 1934.
- MEAD, M. *Sex and temperament in three primitive societies*, New York: Morrow, 1935.
- MISCHEL, W. Toward a cognitive social learning reconceptualization of personality, *Psychological review*, v. 80, n. 4, pp. 252-283, 1973.
- MYERS, G. Emotions and the self: a theory of personhood and political order among Pintupi aborigines, *Ethos*, v. 7, n. 4, pp. 343-370, 1979.
- OBEYESEKERE, G. Pregnancy cravings (dola-duka) in relation to social structure and personality in a Sinhalese village, In: R. LeVine, ed., *Culture and personality*, pp. 202-221, Chicago, Aldine, 1974.
- ORTNER, S. *Sherpas through their rituals*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- PAUL, R. The Sherpa temple as a model of the psyche, *American Ethnologist*, v. 3, n. 1, pp. 131-146, 1976.
- PERRY, J. ed. *Personal identity*, Berkeley: University of California Press, 1975.
- PIERS, G.; SINGER, M. *Shame and guilt*, New York: Norton, 1971.
- PITT-RIVERS, J. *The people of the Sierra*, New York: Criterion Books, 1954.
- RICOEUR, P. *Freud and philosophy*, New Haven: Yale University Press, 1970.
- ROBARCHECK, C. Frustration, aggression, and the nonviolent Semai, *American Ethnologist*, v. 4, n. 4, pp. 762-779, 1977.
- RORTY, A. *The identities of persons*, Berkeley: University of California Press, 1976.
- RORTY, A. *The Explaining emotions*, Berkeley: University of California Press, 1980.
- ROSALDO, M. *Knowledge and passion: Ilongot notions of self and social life*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- ROSALDO, M. The shame of headhunters and the autonomy of the self, *Ethos*, n. 11, pp. 135-151, 1983.
- ROSALDO, R. *Ilongot headhunters, 1883-1974*, Stanford: Stanford University Press, 1980.
- SCHACHTER, S.; SINGER, J. Cognitive, social and psychological determinants of emotional state, *Psychological Review*, n. 65, pp. 379-399, 1962.
- SCHIEFFELIN, E. *The sorrow of the lonely and the burning of the dancers*, New York: St. Martin's Press, 1976.



- SCHNEIDER, D. *American kinship: a cultural account*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1968.
- SEARLE, J. *Speech acts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- SEWELL, W. *Work and revolution in France: the language of labor from the old regime to 1848*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- SCHEFER, R. *A new language for psychoanalysis*, New Haven: Yale University Press, 1976.
- SHWEDER, R. Rethinking culture and personality theory – part I: a critical examination of two classical postulates, *Ethos*, n 7, pp. 255-278, 1979a.
- SHWEDER, R. Rethinking culture and personality theory – part II: a critical examination of two classical postulates, *Ethos*, n 7, pp. 279-311, 1979a.
- SHWEDER, R. Rethinking culture and personality theory – part III: from genesis and typology to hermeneutics and dynamics, *Ethos*, n 8, pp. 80-95, 1980.
- SILVERSTEIN, M. Shifters, linguistic categories, and cultural description, In: K. Basso; H. SELBY, eds., *Meaning in anthropology*, pp. 11-55, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1976.
- SMITH, M. Brewster. *The metaphorical basis of selfhood*, Paper presented to a symposium on Culture and Self, University of Hawaii, 1981.
- SOLOMON, R. *The passions: the myth and nature of human emotion*, New York: Anchor/Doubleday, 1976.
- SPIRO, M. *Burmese supernaturalism*, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967.
- STRATHERN, A. Why is shame on the skin?, *Ethnology*, v. 14, n. 4, pp. 347-356, 1975.
- TURNER, T. Oedipus: time and structure in narrative form, In: R. SPENCER, ed., *Forms of symbolic actions*, pp. 26-68. Seattle: University of Washington Press, 1970.
- TURNER, V. *The forest of symbols*, Ithaca: Cornell University Press, 1967.
- TURNER, V. *The ritual process: structure and anti-structure*. Chicago: Aldine, 1969.
- WHITING, J. Effects of climate on certain cultural practices, In: W. Goodenough, ed., *Explorations in cultural anthropology*, pp. 511-544, New York: McGraw-Hill, 1964.
- WILLIAMS, B. *Problems of the self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- WINNICOTT, D. W. Transitional objects and transitional phenomena, *International journal of psycho-analysis*, n. 34, pp. 89-97, 1953.
- ZAJONC, R. B. Feeling and thinking: preferences need no inferences. *American anthropologist*, v. 35, n. 2, pp. 151-175, 1980.

