

RÖTTGER-RÖSSLER, Birgitt. "Emoção e Cultura: Algumas questões básicas". **RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v.7, n.20, pp.177 a 220. Agosto de 2008. (*Tradução de Márcio da Cunha Vilar*). ISSN **1676-8965**

**ARTIGO**

## Emoção e Cultura: Algumas questões básicas

*Birgitt Röttger-Rössler*

**RESUMO:** A literatura antropológica sobre emoções é ainda governada por uma visão dicotômica das emoções como primariamente biológica e, por isso, universal, ou enquanto basicamente sócio-cultural e, deste modo, particular em sua natureza. Vários esforços para teorizar as emoções tendem a reduzi-las a um ou a outro lado desta antiga oposição natureza-cultura, apenas algumas recentes diligências buscam superar essas formas de reducionismo. Neste artigo o autor revisa criticamente algumas das mais básicas suposições sobre emoções enquanto um complexo, multi-disposto processo bio-cultural, que pode ser estudado efetivamente apenas através de uma cooperação interdisciplinar.

**PALAVRAS-CHAVE:** Emoção; Mente e Corpo; Conceitos de Amor; Sudoeste Asiático; Europa.

**ABSTRACT:** The anthropological literature on emotions is still governed by a dichotomous view of emotions as either primarily biological and thus universal or as primarily socio-cultural and thus particular in nature. Most attempts to theorize emotions tend to reduce them to one side or the other of this old nature-culture opposition, only some very few recent approaches intend to overcome these forms of reductionism. In this article the author reviews critically some of the most basic assumptions on emotions within the anthropological literature and tries to formulate an alternative view of emotion as complex, multi-layered bio-cultural process, which can be studied effectively only through interdisciplinary cooperation.

**KEYWORDS:** Emotion, Mind and Body; Concepts of Love; Southeast Asia; Europe.

I

A tarefa da antropologia no âmbito da investigação interdisciplinar sobre as emoções humanas consiste na descoberta das particularidades especificamente culturais dos comportamentos emocionais. Com isso, a questão sobre a relação entre emoção e cultura se encontra num ponto central, isto é, se e até onde as emoções são modeladas através de fatores culturais.

No âmbito da pesquisa antropológica sobre emoção, é possível distinguir, respectivamente, por oposição uma à outra, duas posições teóricas centrais, nas quais a velha conhecida dicotomia corpo-espírito volta a se refletir. Uma parte dos recentes estudos sobre emoção se baseia sobre o pressuposto de que, originalmente, as emoções estão constituídas biologicamente e de que elas vem a ser, tão somente, influenciadas e diversificadas através de fatores culturais. Os representantes desta posição – na antropologia, os principais são Melford Spiro (1984), Eleanor Gerber (1975) e Karl Heider (1991) – postulam a existência de uma quantidade de emoções básicas ou originais universais que estariam ancoradas no "programa de afetos" dos

seres humanos e que seriam postas em movimento através de determinados estímulos, onde, contudo, em parte culturalmente, tais estímulos podem ser definidos de modos distintos. As emoções básicas são vistas como matéria-prima que ganha forma e acabamento por meio de fatores culturais mas que não é, em essência, culturalmente condicionada. Entretanto, predomina discordância a respeito de quantas emoções básicas universais existem e, principalmente, sobre o quê que deve ser visto como emoções básicas<sup>1</sup>. Seriam emoções básicas prioritariamente aquelas emoções que vêm à tona em primeiro lugar no âmbito da ontogênese dos seres humanos<sup>2</sup>, ou aquelas que possuem maior

---

<sup>1</sup> Desse modo, Ekman/Friesen (1975) distinguem seis emoções básicas, Izard/Buechler (1980) dez, Plutchik (1984) oito, enquanto outros como Frijda (1993, cap. 4) e Kemper (1981) argumentam que as emoções se deixam dividir, por fim, em apenas duas categorias: agradáveis e desagradáveis.

<sup>2</sup> Análises sobre o desenvolvimento de emoções no período pré- vocabular da infância apresentam três emoções como fundamentais. Para a sobrevivência de um bebê é essencial comunicar (por meio do gritar) stress na forma de medo ou irritabilidade, como também expressar (por meio do riso) sentimento de bem-estar (alegria), sobretudo de modo que a ligação com as pessoas que cuidam dele se tornem mais firmes. Além disso, é significativo a predisposição para o aprendizado sinalizando a expressão de interesse. A emoção “surpresa” desempenha um papel central aqui: ela facilita a assimilação de informações. (Emde 1984: 80). Comparar Hiatt (1978).

valor evolutivo de adaptação<sup>3</sup>, ou aquelas que – algo como padrões semelhantes de expressão facial<sup>4</sup> - se deixam reencontrar, consistentemente, em todas as culturas etc.?<sup>5</sup>

A posição exatamente contrária a esse princípio consiste em ver as emoções como sendo, antes de tudo, culturalmente constituídas. Os representantes dessa via – poderiam ser citados aqui nomes como os de Catherine Lutz (1988), Michelle Rosaldo (1984) e Owen Lynch (1990) – partem do pressuposto de que as emoções são em primeira linha avaliações, julgamentos: aquilo que um ser humano numa dada situação sente vem a ser estruturado por meio de sua compreensão, de sua avaliação de tal situação, e, portanto, é dependente das concepções culturais que, respectivamente, estão colocadas a sua disposição. Owen Lynch (1990:93) define as emoções da

---

<sup>3</sup> Assim, Plutchik (1984) considera como básicas as emoções que correspondem aqueles padrões de comportamento biologicamente determinados cujas funções centrais são concedidas pela continuidade da espécie.

<sup>4</sup> Ver por ex. Ekman/Friesen (1975); Izard (1971); Tomkins (1962, 1963).

<sup>5</sup> Comparativamente, também Jaak Panksepp (1989), que argumenta que se identificam quatro dispositivos neuronais que se correlacionam com quatro emoções básicas: expectativa ou anseio; medo; raiva; pânico

seguinte maneira: “Elas são estados não específicos de sentimento culturalmente categorizados e conceitualizados concernentes a avaliações de um ‘eu’ relativo a pessoas, coisas ou eventos”. Os estímulos fisiológicos são vistos como secundários. Eles valem como fundamento não específico que só se transforma em emoções específicas através de processos cognitivos de avaliação culturalmente dependentes.

Atualmente, crescem no interior da antropologia as pressões para que o debate não permaneça detido sobre qual dos dois lados tem razão quanto ao que vem primeiro por ocasião do surgimento das emoções, mas sim para conceber e descrever fenômenos emocionais enquanto uma síntese de fatores biológicos e culturais (ver por ex. Hinton 1993, 1999; Leavitt 1996).

Mas, aqui surge então a questão sobre a conversibilidade de método: para apreender o jogo de troca entre fatores sócio-culturais e biológicos é necessário poder distinguir claramente um do outro. Por conta disso, tais pretensões de um descortinar dos “processos bio-culturais” bem se limitarão,

---

ou dor.

sobretudo, em grande parte, a palavras vazias. Isso sem contar que a antropologia não dispõe do potencial teórico e metódico para dar conta de tais coisas. A contribuição para a elucidação da dialética bio-cultural que a antropologia pode empreender consiste na descoberta da especificidade cultural de fenômenos emocionais. A antropologia deveria tentar demonstrar como as culturas trabalham o sistema afetivo instalado no organismo humano a ponto de fazer dele complexos sistemas sociais de informação. Entretanto, quando deseja contribuir para colocar questões teóricas que vão além de sua área de estudo - como freqüentemente faz -, a antropologia não se permite recuar a uma posição cultural-relativista e descrever culturas, assim como seus sistemas emocionais, apenas no interior de sua própria lógica.

## II

Uma vez que se observe como antropólogos de ambas as direções, tanto universalistas como construtivistas, se aproximam metodicamente do fenômeno “emoção”, torna-se possível verificar uma clara ênfase sobre estudos que se ocupam das

representações lingüísticas - algo em forma de um levantamento dos vocabulários emocionais locais<sup>6</sup>. Para uns, isso se justifica uma vez que o estudo das formas de expressão lingüística da emoção representa um acesso metódico relativamente leve às concepções emocionais de uma outra cultura. Para outros, essa abordagem peculiar se baseia sobre o pressuposto de que conceitos culturais dominantes estão sempre representados lingüística e lexicamente. Uma pressuposição que conduz a uma não-consideração de formas não-verbais de representação e que, por isso, é fortemente questionável<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Relativamente poucos estudos que tratam das emoções na interação social são confrontados com uma grande quantidade de estudos de vocabulários emocionais indígenas (por ex. Gerber 1975; Lutz 1982, 1988; White 1980; Bouchet/Brandt 1986; Heider 1991). Contam como exceções Trawick 1990 e Bennett 1990; o estudo de Myers 1986 e o trabalho de Wikan 1990. Análises de discurso (ver por ex. as contribuições de Abu-Lughod/Lutz 1990), que, por ex., tratam de discursos sociais concretos e, dessa maneira, também de interações sociais, ocupam uma posição intermediária. O estudo de Hermann 1995 é um bom exemplo de uma análise contextual de discurso emocional.

<sup>7</sup> Em comparação, Lyon (1995: 248) considera essa *bios ideacional* como conseqüência do conceito de cultura que domina a direção construtivista da antropologia contemporânea e que entende cultura, em primeira linha, como um sistema de significados. Baseado sobre esse modelo cultural, as emoções são compreendidas como símbolos cujos sentido serve como uma chave para decifrá-los, o que resulta em uma forte ênfase sobre as idéias, sobre os planos de pensamento e num falta de atenção para com as dimensões materiais ou corporais como também sociais das emoções. Para a crítica do construtivismo cultural ver adiante

A questão sobre a relação entre conceituações da emoção e experiências emocionais se encontra, em boa parte dos estudos, no centro das interpretações dos léxicos emocionais de diferentes línguas. Mais precisamente, a questão sobre se é possível concluir, do fato de que pessoas em diferentes culturas descrevem e denominam a vivência emocional diferenciadamente, que elas também sintam diferenciadamente, que elas produzam experiências emocionais diferenciadas.

Defensores do princípio biológico-universalista responderiam a essa pergunta com um claro “Não”. Eles atribuem uma pura função performativa e referencial aos modelos culturais de emoção: os termos emocionais serviriam tão somente, por exemplo, para denominar estados internos e para comunicar isso às outras pessoas. Porém, eles não influenciariam a própria vivência emocional. Esta é considerada como, universalmente, a mesma. Os acionadores/estímulos que permitem que as pessoas sintam raiva, por exemplo, podem ser diferentes de cultura para cultura. A vivência da

---

Lyon/Barbalet 1994; Reddy 1997; Leavitt 1996; Hinton 1993; Gergen



raiva, no entanto, seria igual. Ela dependeria dos mesmos processos neurofisiológicos.

Defensores do construtivismo cultural, contudo, responderiam à questão afirmativamente. Eles recusam a colocação de que pudesse haver um sentir/vivenciar independente do pensar. Eles definem o sentir corporal como resultado de processos mentais e, com respeito a isso, falam de “mindful body” ou de “embodied thoughts” (Rosaldo 1984: 138). Se tal raciocínio é desdobrado, isso significaria, então, que as emoções que não estivessem contidas no vocabulário de uma língua e no modelo geral de uma cultura (isto é, as emoções para as quais não há modelos culturais) não podem ser vivenciadas.

Um exemplo a partir dos estudos de Robert Levy (1973: 1984), no Taiti, deve servir para concretizar esse ponto: Levy verifica que, no Taiti, o domínio do sentir-se *triste/deprimido/só* (por ex., após a perda de um ente querido) encontra-se subdesenvolvido, ou como Levy assim o denomina, está “hipocognitivado”. Levy não encontrou termos evidentes que representassem sentimentos como

---

1995.

*tristeza/solidão* (Lewy 1984: 227). Sempre que os taitianos se encontravam em situações que Lewy definiria como sendo de tristeza, eles utilizavam para a descrição de seus sentimentos conceitos muito vagos, imprecisos, como “estar inquieto, incomodado, sentir-se pesado ou sem vontade de nada”. Esses conceitos não contêm qualquer indicação de causas sociais externas para a emoção e dessa forma possibilitam que tais estados possam também vir a ser interpretados como doença ou como resultado de ações mágicas. Isto é o que acontece regularmente no Taiti, quando após a morte de uma pessoa, por ex., tal sentir-se “*pesado*” dura por tempo demais. Também o comportamento social após a morte de uma pessoa próxima, tal como Levy o descreve (1973: 288-306), mostra que no Taiti não há lugar para luto demasiado profundo, permanente, mas sim que, pelo contrário, sentimentos do tipo devem ser superados rapidamente. Catherine Lutz também descreve algo semelhante sobre os Ifaluks, habitantes de um pequeno atol dentre os tão numerosos das Ilhas Carolinas (Micronésia). Ela registrou que após um caso de morte o comportamento dos ifaluks está

orientado para superar o mais depressa possível os sentimentos negativos ligados à perda e para não pensar demasiadamente por muito tempo e intensivamente na pessoa falecida (Lutz 1988: 126 f.). Ela também não topou no domínio do vocabulário emocional dos ifaluks com nenhum termo indígena equivalente aos conceitos ingleses “sadness” ou “grieve” (Lutz 1988: 125).

Mas, é possível concluir a partir da hipocognição desse campo emocional que taitianos e ifaluks, por ocasião da perda de uma pessoa que lhes é próxima, sofrem menos que pessoas de outras culturas? Da antropologia cognitiva, por meio de Roy D’Andrade, vem a essa pergunta a resposta de que não é possível um vivenciar/experenciar consciente de emoções que não estejam culturalmente elaboradas. Em decorrência disso, para ele, sentimentos culturais inespecíficos vêm a ser experienciados tão somente como reações físicas, somáticas. Não há nenhum modelo cognitivo para esses sentimentos e, desse modo, para as pessoas que eventualmente os experenciam. Não há quaisquer possibilidades de interpretá-los, ordená-los, ou conscientemente vivenciá-los ou vivê-

los intensamente<sup>8</sup>.

Ante uma discussão crítica com essa tese, é necessário, contudo, esclarecer o que a antropologia cognitiva entende por “modelo cultural”. Apoiando-se nas ciências cognitivas, ela parte do princípio de que os seres humanos, em permanente atrito com seu meio, elaboram, a partir desse mundo externo, abstrações mentais (os assim chamados esquemas/modelos) que lhes possibilitam se situar e se conduzir em tal mundo. Por *modelo cultural* a antropologia cognitiva compreende o saber compartilhado intersubjetivo que é composto de um número abrangível de unidades de informação cognitivas (esquemas) flexivelmente enredadas umas com as outras. Os modelos mentais que um ser humano forma a partir de sua interação com seu meio são, porém, apenas em parte de tipo cultural, no sentido de uma intersubjetividade compartilhada.

---

<sup>8</sup> Baseando-se em Levy (1984), D’Andrade parte do princípio de que, no decorrer dos processos de internalização, as *appraisals* primárias inatas são recobertas e modificadas através de *appraisals* secundárias culturalmente constituídas, onde, por *appraisal*, ele compreende a ativação de um sistema. „ O maior efeito da cultura sobre a experiência da emoção parece ocorrer como um resultado do sistema secundário de avaliação. Onde, como no caso da tristeza no Taití, uma emoção não é especificizada em nenhum sistema secundário de avaliação, a pessoa *não* terá completamente a consciência da experiência da emoção. Em lugar disso, o sentimento inexplicado tende a ser experienciado como reação

Quanto à outra parte da qual são feitos, trata-se também de constructos idiossincráticos, isto é, de padrões mentais que um ser humano forma por conta de sua própria experiência pessoal e que ele não partilha com outras pessoas (Strauss/Quinn 1997; 102-108; Strauss 1992). Tais modelos idiossincráticos podem, por ex., representar os “mapas espaciais cognitivos” através dos quais um ser humano se orienta em sua cidade: desse modo um homem adulto, motorista de automóvel, move-se em sua cidade através de outro padrão mental que o das crianças que, por conta de outros critérios (árvores e muros de subir, possibilidades de jogar amarelinha etc.), estruturam e percorrem o mesmo espaço na mesma área. Esses modelos idiossincráticos também contêm, de fato, diversos esquemas culturais (regras de trânsito, jogo de amarelinha etc.), mas eles estão ligados uns com os outros de modo especificamente individual e não representam, portanto, qualquer modelo intersubjetivo compartilhado. É também importante que modelos culturais (em contraposição a teorias culturais) não representam nenhum saber explícito,

---

física, somática” (D’Andrade 1995: 224).

definido ou coerente, mas sim saber implícito, que normalmente se aprende de modo informal, ou que é inconscientemente internalizado e tornado habitual no decorrer do processo de socialização. *Modelos culturais de emoção* representam uma dentre muitas formas diferentes de modelos culturais. Eles representam o saber cultural sobre um significativo reino da existência humana, a saber, o fato biologicamente consolidado de que seres humanos também antecipam continuamente seu próprio meio e as relações sociais nas quais estão metidos, em forma carnal ou afectiva, enquanto “embodied agents”<sup>9</sup>.

Retornemos agora para a tese de D’Andrade, segundo a qual, não há vivência consciente de emoções que não sejam culturalmente categorizadas e desdobradas.

Para mim, duas questões a seguir podem ser extraídas dessa tese:

---

<sup>9</sup> Comparativamente, Lyon/Barbaler (1994: 54) enfatizam que: As pessoas não experenciam seus corpos simplesmente como objetos externos de sua posse ou mesmo como um meio (ambiente) intermediário que circunda seu ser. As pessoas experenciam a si mesmas simultaneamente como *estando dentro* de seus corpos e *como sendo* seus corpos. Todos nós fazemos isso especialmente quando sentimos a realidade de nossa presença no mundo: as emoções são centrais para uma compreensão da agência de praxis corporificada”.

a. São classificáveis como emoções apenas os domínios da experiência somática que se encontram em relação recíproca com modelos cognitivos explícitos? Não traz essa tese uma “bios cognitiva”? Não é a dimensão somática igualmente objeto de modelação cultural? Pelo lado dos teóricos do *embodiment*, a resposta dada a essa questão é a de que as formas somáticas da percepção também devem ser entendidas como emoções. No entanto, isso coloca a questão no limite: não se tornaria tudo emoção e, portanto, simplesmente inapreensível?

b. Como é possível verificar metodicamente se uma determinada área emocional está culturalmente hipo ou hipercognitivada? Para isso é necessário uma grade de categorias emocionais cuja elaboração cultural ou também ofuscamento possa ser, então, em casos específicos examinada. Essa grade poderia trazer o modelo das emoções básicas, o que na verdade exigiria que ela fosse claramente definida (ver acima). Uma outra possibilidade consistiria na condução de uma comparação contrastante entre duas ou mais culturas. Porém, sem que isso então se limitasse – na melhor tradição cultural-relativista – a um inventário positivista de modelos emocionais culturalmente elaborado, mas sim, que também levasse reciprocamente em consideração as áreas que *não* são marcadas, em suas respectivas culturas, por meio de modelos específicos de emoção.

### III

A seguir, gostaria de concretizar as

questões mencionadas a partir de um exemplo extraído de meu próprio estudo na Indonésia<sup>10</sup>. Os makacêses, residentes islâmicos da região sul da ilha de Sulawesi na Indonésia, caracterizam-se por uma latente segregação de gênero: as esferas das tarefas e vidas masculinas e femininas estão consideravelmente separadas umas das outras, ainda que elas também sejam concebidas como complementares e de mesmo valor. Isto é, homens e mulheres não são colocados sobre ou abaixo um do outro. Ambos representam papéis diferentes, mas de igual peso na sociedade. Matrimônios são, nessa sociedade, arranjados de preferência pela família, e não decididos a partir de afeição pessoal. Com relação a isso, a interação entre homens e mulheres jovens aptos a casar torna-se, de forma estrita, objeto de tabu. Ante esse pano de fundo, não é admirável que não exista nenhum expoente de um “modelo de paixão amorosa” nessa sociedade - o que em nossa cultura representa historicamente um fenômeno relativamente recente<sup>11</sup>. Em geral, os

---

<sup>10</sup> Confrontei-me com a modelação cultural das emoções no contexto de várias estadias de pesquisa na Indonésia (1990/1991; 1993; 1997); principalmente, em Sulawesi e em Sumatra.

<sup>11</sup> Que de modo algum se permita concluir daqui que não existe



noivos e noivas makacêses não se conhecem na cerimônia de casamento, ou apenas ligeiramente. A concepção cultural da relação emocional entre pessoas casadas, conseqüentemente, se baseia também sobre a não existência, no início de um casamento, de nenhuma ligação emocional, nenhuma inclinação profunda entre o casal, mas sim que isso só gradativamente cresça<sup>12</sup>. O amor heterossexual é concebido enquanto um processo de desenvolvimento auto-executável e gradual que se inicia com o casamento. A possibilidade do desenvolvimento de afeição entre homens e mulheres jovens e solteiros é culturalmente ofuscada ou hipocognitivado. Isso parece totalmente lógico em uma sociedade na qual os matrimônios são arranjados por motivos econômicos e político-familiares. Significa isso então, formulando de maneira simplória, que jovens makacêses e

---

nenhum modelo de “amor romântico” na cultura makacêsa. Muito pelo contrário, o “amor romântico” desempenha um papel central na música, literatura e poesia indígenas. No entanto, não há qualquer espaço social para a “paixão amorosa” no dia-a-dia das comunidades agrárias e do interior – nesse caso, é possível falar de uma hipocognitivação dessa dimensão emocional. Comparar Jankowiak/Fischer (1992), que, numa comparação intercultural, encontraram evidências da existência de um conceito de amor romântico em 144 culturas de um total de 166 culturas. Na opinião deles, trata-se de um resultado que faz com que o “amor romântico” possa ser visto enquanto emoção universal.

makacêsas não se apaixonam? Não possuiriam eles qualquer experiência emocional do tipo da que é designada em nossa cultura como “paixão amorosa”?

Antes de nos dirigirmos a essa pergunta, parece aconselhável nos voltarmos brevemente para o que se entende, em nossa cultura contemporânea, por paixão amorosa. Com relação a isso, por meio de estudantes, deixei que fossem levantadas as assim chamadas “definições populares” (Boehm 1980) desse conceito, no quadro de um seminário e entre diferentes grupos de idade - em parte através de questionários, em parte na forma de entrevistas levemente estruturadas<sup>13</sup>. Segundo as definições levantadas, “paixão” é um sentimento de forte atração exercido através de uma outra pessoa - segundo orientação hetero ou homossexual - que é acompanhado por intensas sensações corporais e que, em geral, desloca a pessoa apaixonada de sua rotina diária e de seus modos usuais de

---

<sup>12</sup> Comparar Röttger-Rössler 1997.

<sup>13</sup> Esses levantamentos foram conduzidos no quadro de um seminário de metodologia, isto é, a intenção primeira consistiu no aprendizado de técnicas de levantamento de dados e não na investigação em si do fenômeno “paixão amorosa”. Com respeito a isso, apenas um caráter provisório pode ser extraído desses resultados. Nesse caso, eu agradeço

comportamento.

“Paixão te deixa todo alavancado”, formula a esse respeito um jovem de 17 anos, “se age totalmente diferente do normal e, em geral, de modo totalmente idiota”. À paixão amorosa são associados um número de sintomas típicos que possibilitam que essa condição emocional seja reconhecida tanto pela pessoa que nela se encontra como também por outras. Os critérios mais frequentemente mencionados estão condensados nas seguintes citações, ambas relatadas por estudantes do colegial:

“Quando estava apaixonada, sentia algo estranho em meu ventre, as mãos ficavam húmidas, sentia vertigens, perda do apetite, às vezes tinha náuseas fortes; eu ficava o tempo inteiro desconcentrada, sempre com a cabeça em outra parte, na maior parte das vezes, pensando nele. De algum modo, eu estava sempre inquieta, nervosa, não conseguia dormir à noite” (Marga, 17 anos).

É possível perceber que outras pessoas estão apaixonadas por elas se comportarem muito diferente do que de costume, inquietas e agindo de

---

em particular a Susanne Jung por sua ajuda.

modo precipitado, por ficarem desconcentradas e freqüentemente passarem o dia com fortes oscilações de ânimo.

“Meu irmão está atualmente apaixonado em uma moça de sua classe vizinha. Ele é totalmente outro. Numa hora ele se excede, sai dançando por aí, é incredivelmente simpático com todo mundo. Estes são bem os dias em que ela fala com ele. Então volta tudo outra vez, ele mal conversa, fica remexendo seu prato de comida, não faz mais nada do que ele costuma fazer. Não vai mais praticar esporte, não se encontra com os amigos, só fica no quarto escutando música depressiva ou vai correr por mais de hora em volta do parque” (Yvonne, 16 anos).

De acordo com as declarações de pessoas mais velhas, a sintomática manifestada e descrita dessa condição está, contudo, limitada à época da adolescência, da primeira vez em que se está apaixonado na juventude, que, por sua vez, certamente é tomada como protótipo desse fenômeno emocional. Pessoas mais velhas declararam que mais tarde em suas vidas também voltaram a se apaixonar, porém nunca mais com a

mesma intensidade que na juventude<sup>14</sup>. Que se deixe formular, portanto, que o modelo cultural de emoção descrito como “paixão amorosa” represente um padrão que possibilite aos indivíduos interpretar e ordenarem as experiências pelas quais eles passam na época de sua adolescência - um tempo de mudança não apenas no sentido psicológico, mas também social, no qual eles devem aprender a lidar com sua corporalidade em mutação, assim como também amadurecer com relação a seus respectivos papéis sexuais. Como todo esquema emocional, este também representa não apenas um modelo de sentimento mas igualmente um modelo de comportamento para aqueles envolvidos e seu meio social.

Se direcionarmos agora nossa atenção para o tempo da adolescência na sociedade makacêsa esbarramos numa concepção de doença (*garring lolo*) que vale especificamente para a nova geração de ambos os sexos, e cuja sintomática estranhamente se assemelha à descrição que obtivemos da “paixão amorosa” em nossa sociedade. *Garring lolo* (literalmente: “doença de

---

<sup>14</sup> Trata-se aqui de mulheres e homens entre 45 e 65 anos de idade.

peças jovens”) representa, segundo convicção local, uma doença causada por meio de magia que ocorre exclusivamente entre jovens de ambos os sexos com idades entre 12 e 16 anos<sup>15</sup>. Consideremos a seguir duas descrições ideais típicas dos sintomas característicos de *garring lolo* obtidas por meio de informantes locais.

“Os afetados tornam-se loucos, de repente se comportam totalmente diferente do que de costume. A maior parte se torna muito inquieta, o tempo todo ficam querendo sair de casa e vagar por aí; eles também deixam de comer, emagrecem, não param mais para se entreter, não respondem quando alguém lhes fala, a maioria não presta mais atenção em ti, está com os pensamentos muito distante. À noite não dormem. Eles choram rápido e intensamente, ficam nervosos e agoniados. Deve-se vigiar constantemente os adoecidos com *garring lolo*, sobretudo as moças jovens. Elas tentam o tempo inteiro ficar andando por aí e procuram a

---

<sup>15</sup> *Garring logo* não é considerado uma doença específica de um sexo, embora ela atinja, de fato, mais frequentemente moças do que rapazes. De acordo com o sistema indígena de persuasão, isso se explica por serem os homens que, na maior parte das vezes, recebem a recusa por ocasião das propostas de noivado. Eles se vingam da família e da noiva escolhida utilizando-se de meios mágicos para que ela adoença.

companhia de homens jovens; tem que se prestar uma atenção terrível, senão sabe se lá o que elas podem fazer (...)" (Amang, 45 anos).

"Aqueles acometidos de *garring lolotornam*-se magros, pálidos, com a pele apagada, choram muito, olham fixamente para si mesmo e não reagem se alguém lhes diz algo. Sonham com um certo rapaz ou moça, aquele ou aquela que, por assim dizer, lhes aplicou *guna-guna* (substância mágica). Eles sentem falta então desta pessoa, dos abraços, de deitarem juntos. O acometidos de *garring lolo* adoecem de saudade de uma certa pessoa, mas não se garantem em se aproximar dessa pessoa diretamente ou de ir até sua casa. Mas também não conseguem mais se conter em sua própria casa. Vagueam pela casa de diferentes pessoas na esperança de topar com a pessoa pela qual se queimam por dentro. Se encontram essa pessoa, então se tornam horrivelmente tímidos, não dizem nada, não fazem nada, ficam como que paralizados. O perigoso no *garring lolo* é que o acometidos podem praticar *nilariang* ou *erangkale*<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> O roubo da noiva, isto é, o rapto de uma moça por um rapaz, é designado pelo termo *nilariang*, enquanto que *erangkale* representa a fuga de uma moça em direção a um homem. Ambos os modos de

Deve-se vigiá-los ininterruptamente até que eles estejam totalmente curados” (Ngalle, 56 anos)<sup>17</sup>.

Voltemos-nos agora para o relato da experiência subjetiva de uma jovem moça que estava doente por causa de *garring lolo* e que através de um curandeiro recuperou a saúde, e, então, consideremos a descrição de uma mãe que diagnosticou os sintomas dessa doença em seu filho.

“Eu estava com minha mãe no mercado e comprei legumes com um vendedor de A. Certamente, foi ele que me jogou uma mágica (*guna-guna*). No dia seguinte eu já estava mal. Eu tinha sempre que pensar no vendedor da feira, mesmo que eu não quisesse. De noite sonhava com ele. Eu não conseguia mais comer nada, não conseguia mais dormir, não queria fazer mais nada. Só queria ser deixada em paz, não queria falar com ninguém, também tinha que chorar o tempo inteiro.

---

comportamento representam um forte ataque a honra da família da respectiva moça e demandam ações compensatórias correspondentes, que em tempos passados conduziam a morte do delinqüente. Ver mais a respeito em Röttger-Rössler 1989; 2000.

<sup>17</sup> Um bom curandeiro (*sanro*) é apto a “tratar terapeuticamente” o *garring lolo*, isto é, a retirar o efeito da magia jogada. Também há especialistas que são capazes de reverter a doença para seu respectivo causador. No entanto, encomendar um tal serviço é visto, em geral, como



Uma hora queria ir ao mercado e no momento seguinte não queria mais. Foi terrível” (Nuraenni, 15 anos).

“Ele não é mais ele mesmo. Ele está doente, muito doente, se comporta como um louco. Frequentemente, ele só fica esparramado pela casa o dia inteiro e com os olhos fixados no lençol, não fala, não responde quando alguém vai conversar com ele, mal come alguma coisa, ele já tá bem magrinho. Ou ele corre desorientado pela região. Ou ele fica furioso e ameaça se matar caso a gente não peça a mão de uma certa moça ‘do outro lado’<sup>18</sup> em casamento. Então ele chora novamente (...). A gente tem que chamar um curandeiro. Com certeza, “os do outro lado” o enfeitiçaram com *guna-guna*” (Basse, 37 anos).

Os paralelos entre as descrições makacêsas de *garing lolo* e as descrições alemãs de *paixão amorosa* são evidentes. Mas, o que, em nossa sociedade, é concebido enquanto uma emoção

---

imoral.

<sup>18</sup> No uso cotidiano, „pessoas do outro lado“ significa as pessoas que vivem nas vilas do outro lado do rio Jeneberang. Elas representam no âmbito do sistema de diferenciação local, por assim dizer, os “outros” das proximidades e que, por ocasião de diferentes delitos e acontecimentos não amistosos, são os primeiros a serem considerados

específica, no contexto makacês, vem a ser patologizado. Com respeito à relação geral entre sexos da sociedade makacêsa isto parece inteiramente lógico, mas o que isso significa no plano da experiência individual? São os sentimentos de jovens alemães e de jovens makacêses, expostos às turbulências hormonais da puberdade e a sua crescente sexualidade, basicamente comparáveis uns aos outros ou são eles basicamente diferentes? Do ponto de vista de um construtivismo cultural rígido, segundo o qual os modelos culturais constituem as possibilidades de percepção e experiência individuais, *garring lolo* e *paixão amorosa* são fenômenos basicamente diferentes.

Que se deixe aqui perguntar, porém, se a vivência emocional do indivíduo é, de fato, integralmente modelada através de fatores culturais, tal como implica o construtivismo cultural. Com relação a essa questão, é necessário levar em conta que os seres humanos são não apenas performativos, mas também criativos. Eles não agem e sentem apenas como se fossem marionetes,

---

suspeitos.

a partir de sua correspondente matriz cultural, mas sim modelam, diversificam e modificam essa matriz também por conta própria. Cultura não é simplesmente “cravada” nos seres humanos e lhos regula, estes também produzem cultura por sua própria conta.

Nesse momento torna-se relevante a tese do historiador William Reddy (1997), que propaga a existência de uma “dimensão interna” relativamente autônoma em relação a cultura, que, por sua vez, nunca se deixa reproduzir inteiramente através de externalizações ou ações. Modelos culturais demarcam, de fato, o gerenciamento de vivências emocionais assim como a comunicação das emoções, mas, quanto a própria vivência emocional, apenas em proporção limitada. Quanto a isso, Reddy (1997: 331) argumenta que cada tentativa de comunicar algumas emoções fracassa ao final. Desse fracasso, isto é, dessa forçosa discrepância entre vivência emocional e expressão emocional, resulta a exigida tensão sobre a qual a força criativa de modelação (*agency*) do homem desperta, isto é, sua aptidão para modificar o mundo no qual vive e

os códigos que o demarcam<sup>19</sup>.

Voltemo-nos novamente para os makacêses com essa questão. É possível verificar, nos últimos anos, o crescimento de um “discurso” ocidental da “paixão amorosa” entre jovens makacêses que vivem no contexto urbano. O termo indonésico para “apaixonar-se” – *jatuh cinta* (literalmente: cair em amor) – já têm se tornado, em círculos urbanos, um componente fixo do vocabulário emocional dos makacêses. A rápida mudança das relações entre homens e mulheres, que se manifesta, sobretudo, na drástica redução da separação por sexo no espaço da escola e do trabalho, facilitando, portanto, a comunicação de jovens de diferentes sexos, assim como a permanente confrontação com concepções ocidentais do “amor romântico”, através de modernos meios de comunicação em massa, condicionam explicitamente a adoção do modelo de paixão romântica. Mas o que acontece aqui? Adotaram os jovens urbanos um novo modelo

---

19 A tese de que as emoções são um elemento subjetivo inerente que não se deixa reduzir a formas de expressão sócio-culturais, verbal e não-verbalmente mediadas, não é, de modo algum, nova, como Armon-Jones (1986: 44) demonstra. Ela chama a atenção de que desde há muito tempo o conceito de “agonia”, de *emoção agonística*, encontra emprego, sobretudo, na literatura psicológica que se ocupa com a descrição desse

cultural de emoção, um novo jeito de sentir, em consonância com as condições modificadas do mundo de suas vidas? É possível adotar as emoções como se fossem jeitos de se vestir ou objetos de consumo? Ou eles adaptaram o modelo da paixão romântica, uma vez que esta corresponde melhor às suas experiências – também vivenciadas num contexto tradicional -, interpretando estas últimas de um modo mais adequado para eles segundo o modelo convencional, patologizante de sua cultura? Se seguirmos Reddy, então a mudança de concepções emocionais resulta da discrepância entre experiências emocionais individuais e as possibilidades culturais disponíveis para expressá-las. Porém, com essa tese-agonística, não se introduz rasteiramente, na discussão, um modelo de duas camadas novamente? Não se tornariam aqui os fatores culturais nada mais do que epifenômenos de novo?

#### IV

O perigo de que as discussões caminhem em círculo se deixa entrever sempre quando se

---

fator subjetivo (Armon-Jones 1986: 45).

compreende as emoções enquanto fenômenos profundamente complexos. A emoção, que alguém numa determinada situação sente, baseia-se sobre uma multiplicidade de fatores: Para uns, sobre o respectivo contexto social e sobre os correspondentes modelos culturais de interpretação e de comportamento, para outros, sobre a psiquê e biografia específicas do indivíduo, assim como - fundamentada na biologia dos seres humanos - sobre as respectivas reações fisiológicas e sua percepção subjetiva, que, por sua vez, é, contudo, em parte culturalmente modelada, do mesmo modo que a eventual exteriorização da emoção está sujeita a regulações culturais. Emoção não deveria ser entendida como um fenômeno estático, como condição interna, mas sim como processo relacional no qual fatores culturais, sociais, individuais e biológicos interagem com o mesmo peso. Para fazer jus a essa multisetorialidade de fatores, demanda-se uma base teórico-sistemática que se empregue para a análise de emoções e que apreenda as emoções enquanto sistemas vivos, isto é, enquanto sistemas dinâmicos de desenvolvimento (*developmental systems*) que se compõem de numerosos

componentes ou sub-sistemas, ligados uns aos outros através de entrelaçamentos dialéticos, e que, por sua vez, estão também atrelados a outros respectivos sistemas vivos, como por ex. aos bio-sistemas do sistema nervoso, do sistema endócrino, do sistema imunológico etc. aos sistemas psíquicos de cognição, motivação e do “eu”, aos sistemas de interação social, aos sistemas ecológicos do meio ambiente local, até os sistemas culturais que modelam a repressão dos sentidos da vivência emocional (Vester 1991: 39 ff.; Hinton 1999). As emoções são geradas através da complexa interação de diversos componentes. Elas se constituem nas interfaces de diversos sistemas biológicos, psíquicos, sociais, culturais e também temporais. Dependendo da disciplina são abordadas diferentes perspectivas, isto é, diferentes recortes parciais desse processo emocional, nos quais outros respectivos elementos ou sub-sistemas tornam a entrar em cena.

Acredito que a tarefa básica da antropologia, na ordem das ciências interessadas nessa temática, consiste em abordar os componentes sociais e culturais das emoções. Por esse motivo, é

necessário persistir, no ponto central das pesquisas antropológicas empíricas, com o esforço de abordar os modelos culturais dados e de apreender sua geração no âmbito da troca social. A questão teórica, que desse modo retorna para o centro, é a da função social das emoções, isto é, a da relação dialética entre modelos culturais de emoção e práxis social. O que podemos analisar com os instrumentos metodológicos de nossa disciplina é a função social, o sentido, a lógica de certos conceitos emocionais culturalmente específicos. Poderia ser produtivo se perguntar o quanto conceitos emocionais culturalmente específicos se deixam entrever como respostas às condições de seu respectivo campo societário e ecológico e que papéis desempenham correspondentes processos hipo e hipercognitivos.

Desse modo, é possível interpretar, por ex., a hipocognição cultural do luto no Taiti e em Ifaluk, assim como em outras pequenas sociedades de atóis na Micronésia, como estratégias lógicas nas comunidades nas quais, devido à perda aparente das condições de vida, a carência de bens importantes para a vida e a morte de pessoas importantes representam experiências pelas quais



os indivíduos têm freqüentemente passado. A fragilidade da vida é, como acentua Lutz (1998: 149 f.), particularmente bem conhecida entre os moradores de Ifaluk e de outros atóis da região, pois, devido aos tufões, os lugares onde vivem são regularmente desertificados, suas fontes de alimento são destruídas e grande parte da população morre. Sob essas condições, lutos extensos e ritos de luto muito complexos, que duram muito tempo, podem ser destrutivos. O que conta é suportar a morte e voltar-se mais uma vez rápido e ativo para a vida e para os vivos. Do mesmo jeito, também seria culturalmente ilógico ou contra-produtivo a elaboração cultural da paixão amorosa em uma sociedade na qual o casamento é organizado por motivos econômicos e de status político e os noivos antes do casamento são estritamente separados. Igualmente, nas sociedades em que harmonia social e equilíbrio interno representam valores centrais, devido à cosmologia e à organização social, como por ex. em Java e em Bali, a dimensão emocional da raiva e da agressão pode não ser culturalmente formulada. Em outras sociedades (como por ex. a dos makacêses ou também a dos taitianos) a ordem

sócio-cultural exige, contudo, um acentuamento da raiva e do aborrecimento<sup>20</sup>. Ambos os processos – tanto a hipo como a hipercognição de certas áreas emocionais – podem ser vistos enquanto processos de controle psíquicos e sociais cuja função consiste em ajustar os indivíduos às condições do meio cultural, e, desse modo, sempre também “natural”, dentro do qual eles estão metidos. Porém, é necessário aceitar que os aspectos que são controlados através de elaboração faltosa, de ofuscamento e os que são através de um particular acentuamento ou explicitação, implicam não apenas em processos socialmente distintos, mas também sobretudo em processos psíquicos distintos (Levy 1984: 227). Nesse ponto, a questão da relação entre modelos culturais e vivência individual se torna então relevante. Formulando-a de outro modo, o quanto a cultura, enquanto fator do meio ambiente externo, no qual um indivíduo nasce e na qual deve

---

20

No cotidiano makassês, a retórica emocional da raiva e da fúria desempenha um papel significativo. Ela elabora uma estratégia central de auto-representação nessa sociedade estratificada, orientada para o status. O significado que vem de encontro a esse domínio emocional também se mostra no vocabulário cotidiano, que possui mais de 60 termos diferentes para designar formas distintas de raiva e de fúria; ver Röttger-Rössler 1997. Considerando Levy (1984: 227), a dimensão da raiva, da fúria no Taití, estaria também, conseqüentemente, culturalmente

se orientar e se comportar de modo racional, é traduzida nos sistemas psíquicos e também físicos, o quanto a cultura os molda<sup>21</sup>. Mas esta pergunta central está além das possibilidades teóricas e metodológicas da antropologia e se remete à necessidade da cooperação interdisciplinar na pesquisa da emocionalidade humana.

### **Bibliografia**

ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine (eds.) 1990: *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.

ARMON-JONES, Claire 1986 : The Thesis of Constructionism. In: Rom Harré (ed.), *The Social Construction of Emotions*, S. 32-56. Oxford: Blackwell.

BENNETT, Peter 1990: In Nanda Baba's House: The Devotional Experience in Pushti Marg Temples. In: Owen M. Lynch (ed.), *Divine*

---

hipercognitivada

<sup>21</sup>

Com relação a isso, os resultados das modernas pesquisas cerebrais, segundo os quais, as estruturas cerebrais são culturalmente modeladas e, assim, tais estruturas são em boa medida plásticas, são fortemente significativos. Ver respectivamente, por ex., o trabalho de Leon Eisenberg (1995), cujo título de modo bastante descritivo adianta "A construção social do cérebro humano". Comparar Hüther et al. (1996); LeDoux 1998.

*Passions. The Social Construction of Emotions in India*, S. 182-211. Delhi: Oxford University Press.

BOEHM, Carl 1980: Exposing the Moral Self in Montenegro: The Use of Natural Definitions to keep Ethnography descriptive. *American Ethnologist* 7(1): 1-26.

BOUCHER, Jerry D.; BRANDT, Mary E. 1981: Judgement of Emotion. American and Malay Antecedents. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 12(3): 277-283.

D'ANDRADE, Roy G. 1995: *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

EISENBERG, Leon 1995: The Social Construction of the Human Brain. *The American Journal of Psychiatry* 152(11): 1563-1575.

EKMAN, Paul; Friesen, Wallace 1975: *Unmasking the Face*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

EMDE, Robert N. 1984: Levels of Meaning for Infant Emotions: A Biosocial View. In: Klaus R. Scherer and Paul Ekman (eds.), *Approaches to Emotion*, S. 77-108. Hillsdale, NJ: Lawrence

Erlbaum.

FRIJDA, Nico H. 1993: *The Emotions*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme and Cambridge University Press.

GERBER, Eleanor R. 1975: *The Cultural Patterning of Emotions in Samoa*. San Diego: University of California. Gergen, Kenneth 1995: Metapher and Monophony in the 20<sup>th</sup> Century Psychology of Emotions. History of the Human Science 8: 1-23.

HEIDER, Karl G. 1991: *Landscapes of Emotion. Mapping Three Cultures of Emotion in Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.

HERMANN, Elfriede 1995: *Emotionen und Historizität. Der emotionale Diskurs über die Yali-Bewegung in einer Dorfgemeinschaft der Ngaing*, Papua New Guinea. Berlin: Reimer.

HIATT, Susan W. 1978: *The Patterning of Facial Expressions of Fear, Surprise and Happiness in 10-12 month infants*. Ph. D. thesis, University of Denver, Colorado.

HINTON, Alexander Laban 1993: Prolegomenon to a Processual Approach to the

Emotions. *Ethos*21: 417-451.

HINTON, Alexander Laban 1999: Outline of an Bioculturally Based “Processual” Approach to the Emotions. In: Ders. (ed.): *Biocultural Approaches to the Emotions*, S. 299-328. Cambridge: Cambridge University Press.

HÜTHER, Gerald et al. 1996: Psychische Belastungen und neuronale Plastizität. Ein erweitertes Modell des Stress-Reaktions-Prozesses als Grundlage für das Verhältnis zentralnervöser Anpassungsprobleme. *Zeitschrift für psychosomatische Medizin und Psychoanalyse*42: 107-127.

IZARD, Caroll E. 1971: *The Face of Emotion*. New York: Appleton-Century-Crofts.

IZARD, Carol E.; BUECHLER, Sandra 1980: Aspects of Consciousness and Personality in Terms of Differential Emotions Theory. In: Robert Plutchik and Henry Kellerman (eds.), *Emotions: Theory, Research, and Experience*, Vol. 1; S. 165-187. New York.

JANKOWIAK, W.; FISCHER, E. 1992: A Cross-Cultural Perspective on Romantic Love. *Ethnology*31(2): 149-155.

JANKOWIAK, William (ed.) 1995: *Romantic Passion. A Universal Experience?* New York: Columbia University Press.

KEMPER, Theodore O. 1981: Auf dem Wege zu einer Theorie der Emotionen: Einige Probleme und Lösungsmöglichkeiten. In: Gerd Kahle (Hg.): *Die Logik des Herzens*; S. 134-154. Frankfurt a. M. : Suhrkamp.

LEAVITT, John 1996: Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions. *American Ethnologist* 23(3):514-539.

LeDOUX, Joseph 1998: *Das Netz der Gefühle. Wie Emotionen entstehen*. München, Wien: Carl Hanser.

LEVY, Roben 1984: Emotion, Knowing, and Culture. In: Richard A. Shweder and Robert A. LeVine (eds.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*; S. 214-237. Cambridge: Cambridge University Press.

LEVY, Robert I. 1973: *Tahitians. Mind and Experience in the Society Islands*. Chicago: University of Chicago Press.

LUTZ, Catherine 1982: The Domain of Emotion Words on Ifaluk. *American Ethnologist* 9: 113-

128.

LUTZ, Catherine 1988: *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*. Chicago: University of Chicago Press.

LYNCH, Owen M. 1990: The Mastram. Emocion and Person Among Mathura's Chaubes. in: Owen M. Lynch (ed.), *Divine Passions. The Social Construction of Emotion in India*; S. 91-115. Delhi: Oxford University Press.

LYON, Margot L. 1995: Missing Emotion: The Limitations of Cultural Constructionism in the Study of Emotion. *Cultural Anthropology* 10: 244-263.

LYON, Margot L.; Barbalet, Jack 1994: Society's Body: Emotion and the 'Somatization' of Social Theory. In: Thomas J. Csordas (ed.), *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, S. 48-66. Cambridge: Cambridge University Press.

MYERS, Fred R. 1986: *Pintupi Country, Pintupi Self. Sentiment, Place, and Politics among Western Desert Aborigines*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.



PANKSEPP, Jaak 1989: The Neurobiology of Emotions: of Animal Brains and Human Feelings. In: Hugh Wagner and Antony Manstead (eds.), *Handbook of Social Psychophysiology*; S. 5-26. Chichester, NY: Wiley.

PLUTCHIK, Robert 1984: A General Psychoevolutionary Theory. In: Klaus R. Scherer and Paul Ekman (eds.): *Approaches to Emotion*; S. 197-220. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

REDDY, William M. 1997: Against Constructionism. The Historical Ethnography of Emotions. *Current Anthropology* 38(3): 327-351.

ROSALDO, Michelle Z. 1984: Toward an Anthropology of Self and Feeling. In: Richard A. Shweder and Robert A. LeVine (eds.), *Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion*; S. 137- 157. Cambridge: Cambridge University Press.

RÖTTGER-RÖSSLER, Birgitt 1989: *Rang und Ansehen bei den Makassar von Gowa (Süd-Sulawesi/Indonesien)*. Berlin: Dierrich Reimer Verlag [Kolner Ethnologische Studien Bd. 15].

RÖTTGER-RÖSSLER, Birgitt 1997: Die Wortlosigkeit des Ethnologen: Zum Problem der Übersetzung zwischen den Kulturen am Beispiel indonesischer Gefühlstermini; S. 199-213. In: Doris BachmannMedick (Hg.), *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen. Göttinger Beiträge zur Übersetzungsforschung*, Bd. 12. Berlin: Erich Schmidt Verlag.

RÖTTGER-RÖSSLER, Birgitt 2000: Shared Responsibility: Some Aspects of Gender and Authority in Makasar Society. In: R. Tol/C. van Dijk/ G. Acciaioli (eds.), *Authority and Enterprise. Transactions, Traditions, and Texts among the Bugis, Makasarese, and Selayarese*; S. 143-160. Leiden: KITLV Press.

SPITO, Melford 1984: Some Reflections on Cultural Determinism and Relativism with Special Reference to Emotion and Reason. In: Richard A. Shweder and Robert A. LeVine (eds.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*; S. 323-346. Cambridge: Cambridge University Press.

STRAUSS, Claudia; QUINN, Naomi 1997: *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.

STRAUSS, Claudia 1992: What Makes Tony Run? Schemas as Motives Reconsidered. In: Roy D'Andrade and Claudia Strauss (eds.), *Human Motives and Cultural Models*, S. 191-224. Cambridge: Cambridge University Press.

TOMKINS, Silvan S. 1962: *Affect, Imagery, Consciousness. Vol. I. The Positive Affects*. New York: Springer.

TOMKINS, Silvan S. 1963: *Affect, Imagery, Consciousness. Vol. II. The Negative Affects*. New York: Springer.

TRAWICK, Margaret 1990: The Ideology of Love in a Tamil Family. In: Owen M. Lynch (ed.), *Divine Passions. The Social Construction of Emotion in India*; S. 37-63. Delhi: Oxford University Press.

VESTER, Heinz-Günter 1991: *Emotion. Gesellschaft und Kultur. Grundzüge einer soziologischen Theorie der Emotionen*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

WHITE, Geoffrey M. 1980: Conceptual Universals in Interpersonal Language. *American Anthropologist* 82: 759-781.

WIKAN, Unni 1990: *Managing Turbulent Hearts. A Balinese Formula for Living*.

Chicago: The University of Chicago Press.

Tradução: *Márcio da Cunha Vilar*