

REVISTA BRASILEIRA DE ISSN 1676-8965

RBSE

**SOCIOLOGIA
DA EMOÇÃO**

GRUPO DE ESTUDO E PESQUISA EM SOCIOLOGIA DA EMOÇÃO

RBSE

Vol. 1 · Número 1 · Abril de 2002

ISSN 1676-8965

Editorial

Artigos

A modelagem sócio-cultural na expressão das emoções (p. 6 a 23)

Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes

Unpacking the civilizing process: shame and integration in Elias's work (p. 24 a 38)

Thomas Scheff

174, Central/Gávea: a mídia propõe novas representações para a "Cidade Maravilhosa." (p. 39 a 50)

Geraldo Nunes e Sonia Maria Taddei Ferraz

Folha de Pernambuco: o sofrimento humano em um jornal popular (p. 51 a 62)

Maria Cristina R. Barreto

Women and terrorism: the lessons of humiliation (p. 63 a 76)

Evelyn Lindner

Sofrimento íntimo: individualismo e luto no Brasil contemporâneo (p. 77 a 87)

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Imagens de sofrimento e caridade no Juazeiro do Norte: uma visão antropológica das emoções na construção da sociabilidade. (p. 88 a 96)

Roberta B. Carneiro Campos

Algumas observações sobre espiritualidade, emoção e distanciamento entre os praticantes de ioga no ocidente (p. 97 a 107)

Maria Barroso Hoffman

Resenha

Strong feelings (p. 108 a 113)

José Luiz Ratton Jr.

Colaboraram neste número (p. 114)

Expediente:

A RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção é uma publicação do GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções. Tem por objetivo debater questões ligadas à subjetividade nas Ciências Sociais, sobretudo ao uso da categoria emoção.

Editor

Mauro Guilherme Pinheiro Koury (GREM/UFPB)

Conselho Editorial

Adriano de León
(UFPB)

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

Alda Motta
(UFBA)

Bela Feldman Bianco
(Unicamp)

Cornelia Eckert
(UFRGS)

Danielle Rocha Pitta
(UFPE)

Eduardo Diatary Bezerra de Menezes
(UFC)

Evelyn Lindner
(University of Oslo - Noruega)

Jessé Freitas de Souza
(IUPERJ)

Luiz Fernando D. Duarte
(UFRJ)

Maria Arminda do Nascimento
(USP)

Mariza Corrêa
(Unicamp)

Myriam Lyns de Barros
(UFRJ)

Regina Novaes
(UFRJ)

Ruben George Oliven
(UFRGS)

Thomas Scheff
(University of California - USA)

Correspondência deve ser enviada para o seguinte endereço:

**GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das
Emoções**

RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção

Caixa Postal 5144 – CEP 58 051 – 970

João Pessoa – Paraíba – Brasil

E-Mail: grem@cchla.ufpb.br

RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção/Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia da Emoção da Universidade Federal da Paraíba, vol. 1, n. 1, abril de 2002, João Pessoa: GREM, 2002.

Quadrimestral

ISSN 1676-8965

1. Antropologia das Emoções, 2. Sociologia das Emoções – Periódicos. I. Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções.

BC-UFPB
CDU 301

A RBSE está licenciada sob uma **Licença Creative Commons**.

Copyright © 2002 GREM

Todos os direitos reservados.

Os textos aqui publicados podem ser divulgados,
desde que conste a devida referência bibliográfica.

O conteúdo dos artigos e resenhas
é de inteira responsabilidade de seus autores.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Surge uma revista em Sociologia das Emoções**. RBSE, v.1, n.1, pp.4-5, João Pessoa, GREM, abril de 2002.

EDITORIAL
ISSN 1676-8965

Surge uma revista em Sociologia das Emoções

A *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção - RBSE* surge em um momento de reflexão das Ciências Sociais no Brasil quando a questão da emoção passa a ganhar um expressivo vigor nas análises e pesquisas sociais. A RBSE tem a intenção de realizar um mapeamento das direções seguidas pelas pesquisas e reflexões brasileiras e mundiais que enfocam esta temática. Busca, também, fazer o registro das inquietações de uma parcela de pesquisadores brasileiros sobre a complexidade das relações entre indivíduo e sociedade, tendo como elemento de análise a emoção social.

As discussões sobre a relação indivíduo e sociedade e sobre a objetividade e subjetividade na análise do social permeiam as Ciências Sociais desde a sua mais tenra formação. Em ambas as discussões, a questão da emoção perpassa como um dos elementos a ser negado ou evidenciado. Durkheim em toda a sua obra se debate com a questão da emoção, tentando descaracterizá-la do debate no interior da psicologia e trazê-la para a luz do entendimento e da explicação sociológica. Mas é principalmente nas *Formas Elementares da Vida Religiosa* que discute o elemento simbólico do processo de construção social à luz de uma teoria do conhecimento, e coloca as emoções como um processo social, seguindo os passos de Marcel Mauss, sobrinho e guardião de seu arquivo e obra, no artigo *As Expressões Obrigatórias do Sentimento*.

A questão da emoção é também trabalhada por Simmel, quando discute o crescimento da intimidade no processo de formação do indivíduo moderno, e também por Weber quando aprofunda as reflexões sobre o processo de burocratização da sociedade moderna e as conseqüências ideológicas do desencantamento do mundo na sociedade capitalista em constituição e consolidação. Nos dois autores, a subjetividade, enquanto processo de conhecimento e compreensão das relações sociais, se faz presente, e a emoção, enquanto valor e portadora de sentidos, é analisada como fundamento importante da ação social.

Mais contemporaneamente, Elias, Sennett, toda uma escola de interacionistas simbólicos nos Estados Unidos e uma parcela significativa da Escola de Frankfurt, trabalharam com a questão da emoção, seguindo de perto uma discussão importante da relação indivíduo e sociedade na configuração do constructo social da modernidade ocidental. Entre os cientistas sociais da atualidade, Anthony Giddens, Thomas Scheff, Evelin Lindner, Ian Burkitt, Van Krieken, Anne Ralws, entre outros, vem

trabalhando a questão da emoção como um elemento importante na compreensão do processo de construção social.

A partir do final da década de noventa do século XX, parece ter havido uma abertura significativa ao trabalho com o conceito de emoção e com o enfoque da subjetividade nas análises das Ciências Sociais no Brasil. Inúmeros autores orientaram suas reflexões e trabalharam, sistematicamente, com a questão da emoção nas pesquisas sociais. A pesquisa e as reflexões sobre a Sociologia das Emoções no país, contudo, parece ser um campo ainda em definição, sem fronteiras delimitadas.

Os pesquisadores caminham, ao que parece, ainda, sem muita clareza. Dedicam-se, às vezes, a aspectos estritamente relacionados à problemática da linguagem da emoção na produção das narrativas e do discurso científico e, outras vezes, valem-se das configurações das emoções como simples ilustração dos depoimentos dos informantes ou como elementos adicionais na captação do real trabalhado. Formas amplas e limites que poderão servir de anteparo para as discussões e reflexões que a **RBSE** pretende ceder espaço e lugar.

A necessidade de sistematizar os trabalhos desenvolvidos e em desenvolvimento na Sociologia das Emoções no Brasil e no mundo é um dos elementos estimuladores dos que fazem a **RBSE**, em busca de consolidação deste campo de estudo no país. A **RBSE** pretende, assim, ser um veículo de intensificação e sistematização das discussões, pesquisas e reflexões teóricas e metodológicas e na busca de uma definição conceitual mais rigorosa entre os profissionais que atuam com a pesquisa em Emoção e Ciências Sociais.

A **RBSE** espera também possibilitar uma caminhada mais segura e uma delimitação de fronteiras, mesmo que sempre provisórias, que sirvam de parâmetro para pesquisadores e estudiosos da questão e estimulem e acelerem a consolidação da Sociologia das Emoções no Brasil. Ao mesmo tempo, pretende fornecer espaço para um amplo debate sobre a questão da emoção em um contexto mais interdisciplinar.

Mauro Guilherme Pinheiro Koury
Editor

MENEZES, Eduardo Diatahy Bezerra de. **A modelagem sócio-cultural na expressão das emoções.** RBSE, v.1, n.1, pp.6-23, João Pessoa, GREM, abril de 2002.

ARTIGO
ISSN 1676-8965

A modelagem sócio-cultural na expressão das emoções^[*]

*Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes^[**]*

Resumo: Desde os pioneiros trabalhos de observação sobre a variação cultural na expressão das emoções realizados por Charles DARWIN e da interpretação comparatista por ele proposta, que os cientistas sociais têm dedicado ao tema uma atenção desigual. Já antes dele, GOETHE, em seu célebre estudo sobre as cores, atribuía a estas um efeito afetivo ou emocional sobre nós. Mais recentemente, sob o influxo, dentre outros fatores, da Psicanálise, da Antropologia simbólica e da Psicologia Social, bem como da revalorização do aspecto de subjetivação no comportamento social, abre-se para a Sociologia um campo novo de pesquisa com a temática das emoções, inclusive como categoria cognitiva crucial na construção social do sentido. Nesta comunicação, pretendo refletir sobre o alcance teórico dessa problemática, examinando alguns casos ilustrativos.

Palavras-Chave: Emoções; Construção Social do Sentido

"Nenhuma época acumulou sobre o homem conhecimentos tão numerosos e diversos quanto a nossa. Nenhuma época apresentou tão bem e sob forma mais tocante seu saber sobre o homem. Nenhuma época conseguiu tornar esse saber tão pronta e facilmente acessível. Mas nenhuma época também soube menos o que é o homem. Em nenhuma outra o homem apareceu tão misterioso."

M. Heidegger

"Na vida anímica individual aparece integrado sempre, objetivamente, "o outro", como modelo, objeto, auxiliar ou adversário, e, desse modo, a Psicologia Individual é ao mesmo tempo e desde o princípio Psicologia Social, em um sentido amplo e plenamente justificado."

Sigmund Freud

Sob a influência de várias correntes doutrinárias e de algumas vertentes ideológicas, a Sociologia estreitou progressivamente sua perspectiva ampla, vigentes entre os fundadores da disciplina ao final do século XIX e primeiras décadas do passado século. Penso aqui no próprio Comte e em nomes como Spencer, Durkheim, Tarde, Weber, Mauss, Simmel, Pareto, etc. Ela foi aos poucos perdendo sua fala própria e seus amplos interesses pela multiplicidade da condição humana, inclusive individual, e foi

assumindo um discurso de perfil economicista, voltado exclusivamente para estruturas coletivas, onde, portanto, foram-se tornando ausentes questões relativas ao indivíduo, à subjetividade, aos seus desejos, sonhos, fantasias e utopias. Eis por que espanta aos estudiosos, bem informados das origens do pensamento sociológico, a ausência da problemática das emoções no campo atual dos estudos sociológicos^[1]. Impressiona constatar, sendo os humanos seres tão desamparados e sujeitos a conflitos, angústias e dores inumeráveis, oriundas tanto de sua vida interior quanto das condições externas do ambiente social e natural, quão ausentes estão nas preocupações de sociólogos os problemas da afetividade que acompanham tais azares e perturbações de sua existência, inclusive em certo grau os chamados sentimentos superiores (morais, sociais, estéticos, religiosos, etc.); noutros termos, nossa carência de comunhão grupal, freqüentemente frustrada, e tendente a acarretar a solidão moral ou afetiva, mais insuportável que a solidão material. Dimensão, pois, iniludível da boa análise sociológica.

A tradição positivista, ainda dominante na concepção ocidental de ciência, postulava a existência de fronteiras definitivas entre os campos de saber. Isso levou como consequência ao recrudescimento das especializações. Há um lado positivo nessa tendência, que propiciou largo avanço do conhecimento por territórios particulares insuspeitados. Mas há também um lado negativo, que reside na sua fragmentação e num distanciamento cada vez maior das possibilidades de síntese.

Desse modo, um tema como o das emoções, a dimensão afetiva do comportamento e suas questões correlatas, ficaram restritos à conduta individual e ao domínio da Psicologia, sobretudo da chamada Psicologia experimental, que saiu à cata de quantificar tudo o que fosse possível, em especial suas bases neurofisiológicas.

Essa dupla face do ser humano, ao mesmo tempo um organismo vivente e um protagonista sócio-histórico descambou para uma dicotomia teórica que ora acentua o aspecto de construção cultural da realidade numa quase pura idealidade, ora leva ao desprezo que behavioristas e reducionistas manifestam por tudo quanto se refira à consciência e aos fatores sócio-culturais. Esta segunda vertente, ainda forte no campo da Psicologia Geral, de inclinação experimentalista, esforça-se por se desembaraçar das condições sócio-culturais do comportamento humano, considerando-as como fatores parasitas ou, conforme confessa candidamente um autor, tais condições são as "variáveis indesejáveis" da pesquisa experimental^[2].

Em face dessa dicotomia infecunda, quero afirmar aqui uma perspectiva nitidamente humanista, que busque a integração dos saberes e a interdisciplinaridade sobretudo das Ciências Humanas, que comportam, além dos três campos tradicionais (Sociologia, Antropologia e Psicologia), também as contribuições da Filosofia, da História, da Linguística, da Psicanálise, da Estética e até da Teoria Literária e da própria Literatura. Citando filósofos em apoio de sua concepção, dentre os quais Renouvier e sobretudo Bergson, um especialista como Charles Blondel afirma explicitamente que no romance e não na ciência é que encontramos um recurso privilegiado de acesso ao mundo das emoções, visto que o romance dedica-se a pintar indivíduos, e o grande escritor se esmera em descrever, no interior das consciências individuais, o fervilhar mental que anima sentimentos e paixões, onde se misturam, a cada instante, na

infinita multiplicidade de seus matizes pessoais, o passado e o futuro no presente de uma vida. [1960: 212].

Se pudéssemos nos contrapor à corrente avassaladora da tradição desses estudos, eu proporia para essa área de conhecimento abrangente o nome de Antropologia, no seu sentido original e etimológico: o estudo do Homem^[3]. Infelizmente, esse termo foi capturado pela tendência dominante e consagrado como uma disciplina particular do conjunto das Ciências Sociais, e, o que é mais lamentável, também ela submetida ao processo inexorável de fragmentação: Antropologia Social, Cultural, Física, Etnologia, Arqueologia, etc. Devemos, porém, ter presente a observação judiciosa de quem, como Goblot, sendo simultaneamente filósofo e sociólogo, podia afirmar: "a especialização, nesse tão vasto domínio da biopsicossociologia, é apenas divisão do trabalho" e, portanto, não podemos esquecer jamais o caráter compósito e de totalidade dos fenômenos humanos que pretendemos estudar. Eu teria a tentação de aproximar essa perspectiva, como a imagino, da concepção de "fato social total" de Mauss, porém ampliando-a de modo a ir além do domínio único da Sociologia. Noutros termos, o estudo dos comportamentos humanos não pode perder de vista que suas múltiplas dimensões são conexas. Mas essa condição prévia de seu estudo não nos deve, por outro lado, levar a negligenciar suas distinções e especificidades, necessárias à clareza e à fecundidade da pesquisa, a despeito da unidade viva de seu objeto.

Na verdade, só por uma abstração vã ou vazia, ou por mero artifício formal e analítico, é que se pode falar em homo oeconomicus ou homo psychologicus, etc. Isso não existe em nossa realidade concreta e vivida, nem há maneiras de sentir, de pensar e de agir, que sejam de fato comuns a todos os seres humanos. Essa universalidade postulada em certo nível de análise não existe efetivamente. Todo ser humano é datado e enraizado num locus cultural.

A amplitude do horizonte humano - que o diferencia enormemente não só, é óbvio, dos invertebrados inferiores, mas, também, mesmo dos primatas e antropóides mais desenvolvidos - estabelece para o homem um campo existencial e fenomenológico próprio que incorpora um tempo histórico que se estende desde um passado remoto até um futuro longínquo; esse passado e esse futuro são realidades presentes no campo humano, que se apóia numa memória individual e coletiva sempre em expansão; é esse horizonte vasto que faz com que os homens atuem em termos de dias, estações, épocas, tempos bons ou infaustos. Igualmente, esse campo existencial e fenomenológico de horizonte largo é povoado por objetos duradouros e categorias (pessoas, grupos, relações, autoridades, etc.) e permite orientar-se por amplos deslocamentos espaciais; assim, os movimentos do sol e demais corpos celestes, as regiões para além do horizonte físico visível, tudo isso é parte integrante de seu meio ambiente. Uma das partes mais significativas desse vasto horizonte do homem é esse objeto especial que ele próprio se torna para si mesmo. Do mesmo modo como apreende objetos diferenciados e suas propriedades, ele se torna auto-consciente, com seu caráter e seu destino pessoais. Não apenas sente emoções e necessidades externas, em relação aos outros seres humanos e ao real, mas também percebe, sente e pensa sua vida interior. Tais experiências interiores ampliam as dimensões da realidade e transformam sua visão do mundo. Isso que o faz assumir atitudes diante de si mesmo e controlar suas ações e tendências, isso que o faz auto-consciente, constrói

sua subjetividade, seu eu, e o leva a assumir a posição de pessoa no mundo. [cf. ASCH, 1966: 105-107].

Tudo isso, evidentemente, traz profundas conseqüências para as relações humanas. Com efeito, um campo mental e existencial reduzido limita as possibilidades de vida das emoções e das relações com todos os objetos do real, inclusive as pessoas; assim como um horizonte extenso e rico pode propiciar relações mais diversificadas e duradouras.

Uma conclusão que daí decorre é que, por certo, uma das condições necessárias à existência de sociedade humana, tal como a conhecemos, reside em certo grau de organização na captação de fatos e relações. Desprovidas de estruturas cognitivas complexas, as ações humanas estariam presas a situações imediatas, deixando de ter como orientação um mundo constituído pelo sistema ordenado de relações, isto é, uma formação histórico-social. Por contraste, poderíamos pensar na ausência de organização social mais complexa e de um sistema de sentimentos e intenções entre os antropóides. Caberia então indagar: que coisas os impedem de exprimir emoções como o lamento da perda de ente querido, uma vez supresso o cadáver; ou expressar admiração, remorso, etc. como emoções duradouras? A razão disso parece estar na pobreza de seu sistema cognitivo e afetivo, sem suportes simbólicos mais sofisticados, e, portanto, sem os recursos da memória coletiva operando num tempo histórico. Com efeito, se eles pudessem ter orientação para o estar ausente, se pudessem dispor de uma consciência do passado e projetar propósitos para um tempo futuro, certamente que seriam capazes de relações mais permanentes dentro de quadros sociais bem mais complexos, e, portanto, com uma aparelhagem afetiva mais sofisticada.

São essas capacidades cognitivas, articuladas com as motivações e os sentimentos e afetos mais elaborados, que propiciam a passagem do modo de vida bio-societário para a modalidade do viver humano-social.

Assim, a modalidade de orientação da ação especificamente humana implica a aprendizagem da experiência social, também conhecida como enculturação ou socialização. Tudo indica que as próprias características orgânicas dos seres humanos exigem um modo de vida social como condição de existência, como seu ambiente natural. Mesmo que indivíduos da espécie humana possuam uma estrutura que se desenvolveu num longo processo evolutivo, nada sabemos como isso se daria na ausência de experiência social. As pesquisas de epistemologia genética vieram demonstrar a lenta construção das noções de espaço e de tempo, bem como das demais categorias fundamentais do entendimento humano, e sublinharam o importante papel que representa o processo de socialização nessa aquisição cognitiva. O mesmo se dá com a aquisição da linguagem pela criança. Ora, como esse andamento ocorre segundo estádios regulares de desenvolvimento, é mister concluir que tal regularidade seqüencial exige, como condição essencial, a ação de um meio social. É, pois, legítimo supor que sem linguagem e em estado de isolamento, o ser humano não chegaria a elaborar conceitos como 'hoje', 'ontem', 'amanhã', ou noções como a de 'estações do ano'. Ou seja, conceitos com os quais o ser humano desenvolve seu sistema operatório e cognitivo. Portanto, as categorias com que ele pensa são conceptuais: para apreendê-las, ao longo do seu desenvolvimento, a criança precisa de uma coordenação geral de suas ações e da linguagem, o que só pode atingir tal grau de desenvolvimento mediante a experiência social. Com efeito, já é social o

próprio conteúdo com que operamos distinções e classificações como, por exemplo, a divisão do dia em 24 horas, a hora em 60 minutos, um minuto em 60 segundos; ou a divisão geral do tempo em horas, dias, semanas, meses, anos, etc.. Em suma, tomemos a linguagem como modelo: para a sua aquisição, uma criança precisa ter potencialidades verbais e um ambiente de convivência com humanos que falam; do mesmo modo, em geral, as capacidades específicas dos seres humanos se originam tanto de potencialidades dos indivíduos quanto da ação persistente de um meio histórico-social.

Com efeito, se quiséssemos separar, imaginariamente, todas as características que um indivíduo possui em virtude de sua condição de membro de uma sociedade, teríamos de privá-lo da linguagem, dos valores, normas e crenças que regulam sua ação, e ainda das esperanças, ambições e propósitos ligados ao seu papel e ao seu status, privá-lo de amplas áreas de conhecimento e modelos operatórios; enfim, de tudo quanto compõe o sistema histórico-cultural a que está integrado. Portanto, seria realmente humano - qualquer que seja o significado que se atribua a esse termo - nos seus modos de agir, de sentir e de pensar, um indivíduo imaginariamente vivendo na ausência de dimensões sócio-culturais? Noutros termos, a indagação deveria ser invertida: por quais modos básicos o indivíduo da espécie humana tem suas características modificadas por sua existência em sociedade?

Podemos dizer que a característica psicológica decisiva a respeito da sociedade é a capacidade que apresentam os indivíduos de compreender experiências e ações uns dos outros e de reagir em função destas. Esse fenômeno básico que propicia as inter-relações dos indivíduos constitui o fundamento de todo o processo social e das transformações mais decisivas que ocorrem nas pessoas humanas. É isso que faz incorporar ao campo individual as características dos outros, isto é, os pensamentos, as emoções e os propósitos coletivos, ampliando o seu mundo para muito além do que poderia alcançar em seus esforços isolados. Viver em sociedade é conseguir uma articulação, num equilíbrio mutante, entre as experiências individuais e as experiências coletivas.

Ora, é sobre certos axiomas universais que se apóiam os fundamentos da existência social. O primeiro desses axiomas é o do caráter objetivo do ambiente. Em princípio, o ambiente se dispõe como objetivamente acessível a todos. Sua dimensão espacial possui as mesmas direções para todos; sua estrutura temporal - seu desdobramento entre um passado e um futuro, a ordem dos eventos que realiza a demarcação periódica, etc. - pode tornar-se assimilada por todos; e assim por diante. Nossa ação se desenrola com base nesse campo objetivo e aberto às nossas inter-relações com os outros. Não vivo num mundo privado, com um tempo, com um espaço e um sistema de causas e efeitos que sejam somente meus.

Por outro lado, essa semelhança estrutural entre as experiências humanas faz supor a exigência de um segundo axioma, o qual diz respeito à unidade psicológica básica dos seres humanos. Ou seja, o fato de que o ambiente seja objetivamente acessível a todos não é um atributo só deste: é um aspecto fundamental de cada ser humano e de nossas inter-relações. Em conclusão, a mesma lógica geral opera em nossas ações e pensamentos, pois não há uma lógica privada do indivíduo, assim como não há um espaço e um tempo privados.

É mister sublinhar, porém, que o axioma da nossa unidade psíquica básica não se restringe apenas aos processos cognitivos, visto que nossa estrutura emocional e motivacional também mostra uma similitude generalizada. Numa palavra, ao longo da experiência social, constata-se uma unidade básica em nossa atividade mental (percepção, emoções, motivos, pensamentos e propósitos), embora sofra variações em suas expressões em contextos culturais diversos. Mas o certo é que nossas estruturas emocionais passam, socialmente, por transformação tão radical quanto nosso desenvolvimento cognitivo. A qualidade e a amplitude das experiências emocionais são expandidas pelo campo social compartilhado: a maior parte de nossas emoções e atitudes se dão em reação à presença e à ação dos outros. E estas tendem a se organizar em torno de objetos permanentes, pessoas e grupos valorizados segundo os códigos assimilados socialmente. Na sua expressão, nossas emoções e atitudes tendem a ser mais sistemáticas do que episódicas, e vão incorporando objetos sociais, grupos e instituições, que incluem a própria sociedade, a nação e a humanidade. É mediante esse desenvolvimento que se estrutura nosso eu, como sistema integrador que permite a auto-avaliação e a avaliação das situações sociais e da ação dos demais. Em conclusão, para o melhor e para o pior, somente em sociedade nos tornamos humanos ou desumanos.

A expressão das emoções e sua modelagem sócio-cultural

"Está o espírito humano exposto às mais surpreendentes injunções. Sem cessar, a si próprio se teme. Seus movimentos eróticos aterram-no. É com horror que a santa se afasta do voluptuoso, ignorando a unidade que existe entre as inconfessáveis paixões e as suas. No entanto, é possível procurar a coesão do espírito humano, cujas possibilidades vão da santidade à volúpia."

G. Bataille

"As próprias tendências, a começar... pelas mais fisiológicas, não escapam a essa regra. Não se manifestam elas, (...), não têm existência concreta senão sob as formas que a coletividade lhes fixou. ... desde a sede que, conforme os agrupamentos humanos, é sede de vinho, de cerveja, de cidra, de água ou de chá, e que nunca, em parte alguma, é simplesmente sede. É o indivíduo quem traz as tendências, mas é a sociedade que, fornecendo a essas tendências os meios e as vias para satisfazê-las, permite-lhe sua manifestação e dita-lhe assim os modos de expressão." *Ch. Blondel*

Inicialmente, será fecundo examinar a contribuição das expressões emocionais para a compreensão da vida social. Ora, sabemos quão úteis são as ações das pessoas como fonte de conhecimento a seu respeito, assim como a observação da aparência de seu rosto, de seus gestos, de seu modo de andar, etc. Tudo isso que faz crescer esse conhecimento parece ainda maior na expressão das emoções.

Conforme assinala Asch, a forma humana é um dos objetos mais expressivos do ambiente em que vivemos; poucos dos seus movimentos deixam de apresentar qualidades expressivas, e tanto mais isso parece evidente no paroxismo da emoção. A apreensão de suas mutações emocionais amplia nossa compreensão dos outros, do mesmo modo que aumenta a rapidez e a sutileza da interação social: as mudanças do rosto,

da postura, do caminhar, etc. Portanto, o aspecto e as mutações da forma humana integram-se a uma escala mais ampla de atributos expressivos que povoam nosso ambiente. Tais qualidades expressivas dão um caráter de realidade dramática à experiência que temos do meio ambiente e condicionam a forma de nos aproximarmos das coisas e das pessoas.

Esses fatos podem ser ilustrados, por exemplo, pela tendência que possuímos de atribuir propriedades fisionômicas ou mímicas à nossa experiência das cores. Como sabemos, Goethe foi um observador privilegiado desse gênero de experiências, tendo realizado estudos sistemáticos disso que descreveu como valores afetivos das cores. Efetuou experimentos prismáticos com as cores, mas sobretudo observou a paisagem através de vidros coloridos e descreveu sua aparência sob condições diferenciadas de luminosidade. A partir daí, distinguiu dois grupos de cores que produzem efeitos emocionais diversos: um grupo de **cores positivas**, que eram "rápidas, vivas e ambiciosas"; entre estas estavam, segundo ele, o amarelo, o vermelho-amarelado e o amarelo-avermelhado. Diz ele do amarelo: *"Na sua mais alta pureza, leva sempre consigo a natureza do brilho e tem um caráter sereno, alegre e suavemente excitante... o amarelo desperta uma impressão acolhedora e agradável... Essa impressão de acolhimento pode ser experimentada de maneira muito viva se olharmos para uma paisagem através de um vidro amarelo, especialmente num dia cinzento de inverno."*⁴¹ No grupo das cores negativas, que ele diz produzir uma impressão de "inquietação, susceptibilidade e angústia", Goethe pôs o azul, o vermelho-azul e o azul-vermelho. Vejamos o que afirma ele do vermelho: *"Transmite uma impressão de gravidade e dignidade, e, ao mesmo tempo, de graça e atração. A primeira, no seu estado escuro profundo, a última em sua cor clara atenuada: assim, a dignidade da idade e a gentileza da juventude podem adornar-se com graus da mesma cor... O vidro vermelho mostra uma paisagem tão terrível que inspira sentimentos de temor."* [Ibid., p. 315]. E a impressão do azul foi por ele descrita deste modo: *"O azul nos dá uma impressão de frio e assim, outra vez, lembra-nos da sombra. Falamos, anteriormente, de sua afinidade com o preto... Quartos de azul puro parecem, até certo ponto, maiores, mas, ao mesmo tempo, vazios e frios... A aparência dos objetos vistos através do vidro azul é sombria e melancólica."* [Ibid., p. 311].

Tais citações deixam ver o muito de impressionismo ficcional do grande poeta que era o seu autor. Mas aqui cabe indagar sobre as condições estimuladoras disso que chamamos de características expressivas. Há, entre os estudiosos, pelo menos duas interpretações. Segundo a primeira delas, esses atributos estão nas formas e nos movimentos dos objetos que nos excitam e levam a captar tais qualidades expressivas, conforme acabamos de ver nas citações de Goethe. A saber, perceberíamos esses atributos complexos diretamente tal como apreendemos o peso ou a altura de um objeto. Seria assim isso que nos faria falar do caráter sombrio de um ambiente ou da graça de um gesto. Mas há uma interpretação contrária a essa, segundo a qual as coisas ou objetos seriam primariamente desprovidos de tais caracteres fisionômicos ou expressivos, visto que estes associam-se aos objetos por meio da aprendizagem sócio-cultural: daí que, somente quando as coisas se ligam a experiências agradáveis ou desagradáveis é que adquirem qualidades expressivas. Portanto, não são

as cores que produzem os efeitos descritos pelo poeta, porém tais efeitos provêm de associações específicas.

Vejamos, todavia, mais atentamente um dos aspectos do tema central de que me ocupo nesta discussão, ou seja, a percepção da expressão das emoções nos seres humanos.

O modo como apreendemos as emoções dos outros constitui uma problemática crucial no estudo da vida social. É indubitável que as emoções representam uma fonte primordial para o conhecimento dos atores sociais e das situações. Em primeiro lugar, isso se deve ao fato de que a linguagem expressiva é bem mais ampla que a linguagem verbal e até a antecede, visto que a criança aprende a decodificar um olhar desaprovador e a emoção que o acompanha muito antes de poder compreender sua expressão oral. Pouco a pouco, esta última se impõe nas relações humanas, porém sem dispensar a expressão emocional que perdura complementando-a, acentuando-a e até modificando-lhe a significação. Ora, a própria linguagem verbal é plena de recursos expressivos, e pode atingir um alto grau de subtilidade, de finura e de acuidade, ou o seu contrário. Enfim, há uma irretorquível dimensão social da expressividade humana como recurso de comunicação. E nisso reside a evidente importância de uma sociologia das emoções.

Eis por que o estudioso se depara desde logo com certo número de questionamentos fundamentais sobre a expressão das emoções humanas. Antes de tudo, como compreender a natureza da relação entre determinada experiência emocional numa pessoa e as mudanças externas que a acompanham? Mas o problema principal reside em saber se todos os seres humanos manifestam as mesmas ações exteriores quando experimental a mesma emoção. Noutros termos: existiria uma expressão específica para cada tipo de emoção?

É necessário resolver tal questão para decidir a respeito de um problema básico, que consiste em esclarecer se a expressão e sua correspondente experiência emocional estão ligadas de modo inato, ou se estão associadas por um processo de aprendizagem sócio-cultural. Como é evidente, a segunda alternativa sublinha a relevância dos efeitos de condições histórico-culturais na modelagem da expressão das emoções.

Outro problema básico diferente, embora correlato ao anterior, é o que diz respeito à nossa percepção de expressões emocionais nos outros: tratar-se-ia de uma apreensão direta de um percepto? Noutros termos: observamos diretamente, na aparência do outro, o fato de ele estar experimentando um estado emocional qualquer (dor, pena, repugnância ou timidez, por exemplo)? Ou, na realidade, temos que aprender, num longo processo de socialização e de subjetivação, a significação de tais expressões emocionais, que, de início, nada nos dizem sobre o mundo interior dos outros?

* * *

A existência de atos expressivos nos estados emocionais suscita desde logo o problema de saber que funções desempenham as mudanças faciais e os

movimentos corporais em geral quando ligados ao humor e às atitudes. Para fornecer algumas respostas a esse questionamento, aqui também seguirei os passos reflexivos de Asch em sua discussão psicossociológica mais abrangente [1966: 160-162].

Um ponto de vista clássico sobre essa questão foi o desenvolvido por Darwin, em sua obra sobre a expressão das emoções nos seres humanos e nos animais^[5]. Embora essa obra traga outros desdobramentos, para os efeitos dos objetivos daquilo que nos preocupa aqui, basta saber que a essência do argumento de Darwin, coerente com sua perspectiva evolucionista, resume-se em sustentar que esses atos ou movimentos expressivos constituíam na origem partes de atividades práticas, tais como arreganhar os dentes na preparação para o ataque, estremecer a um sinal ou ruído de perigo, cerrar as pálpebras como reação involuntária a algo que ameaça o rosto, etc. Para Darwin, a permanência de tais movimentos expressivos constitui sobrevivências hereditárias em face de situações análogas: eles já tiveram uma função definida. Assim, expressões de desprezo ou nojo representariam formas abreviadas de reações faciais à náusea ou ao sabor de substâncias repugnantes. Tais vestígios abreviados possuem também um valor comunicativo evidente. Enfim, em seu argumento, está suposta uma relação de semelhança entre a emoção e a sua expressão.

Os behavioristas, posteriormente, preservaram o fundamental do pensamento de Darwin, acrescentando porém uma modificação enriquecedora: ao invés de explicar o ato expressivo como resultado de um processo evolutivo, sugeriram que ele decorre de uma aprendizagem. Por exemplo, as reações faciais de um recém-nascido a certas situações seriam, de início, casuais; só quando os pais reagem a elas com aprovação e recompensa é que o recém-nascido as retém e aprende a repeti-las em condições semelhantes. Em suma, ele herda reflexos faciais e em seguida aprende a relacioná-los a circunstâncias adequadas na interação com os outros. Ou seja, "o indivíduo reage com certas expressões não porque seus antepassados o fizeram, mas pelas mesmas razões que levaram seus antepassados, em sua infância, a fixar esse movimento." [ibid., p. 161].

Portanto, é possível acolher a explicação mais abrangente proposta pelo próprio Asch. A expressão e a emoção integram um mesmo processo, sendo ambas respostas do indivíduo a certas condições; e a parte expressiva das emoções é o aspecto visível da experiência emocional, espelhando assim seu conteúdo e dinamismo: incluem tanto o sentimento interior quanto a ação externa. Ou seja, na expressão emocional, existe uma relação de isomorfismo entre a experiência interna e a ação exterior, que constitui condição necessária para a compreensão recíproca, isto é, esta não é subproduto daquela. Em resumo, as funções da expressão emocional são, primeiramente, uma ação externa de tensões que provêm de situação que provoca emoção, ampliando a resposta emocional. Num plano simbólico, elas servem à liberação de tendências impedidas de se completarem em determinadas condições. É a expressão, finalmente, que serve para comunicar a outros a qualidade de nossas experiências emocionais e de nossos sentimentos.

* * *

Para concluir, gostaria de insistir um pouco mais na influência dos fatores sócio-culturais na modelagem de nosso comportamento emocional e, sobretudo, na forma de suas expressões. Aparentemente, de todas as funções de nosso comportamento, a nossa afetividade parece ser a mais estritamente orgânica e, por conseguinte, aquela que menos deve sofrer a influência das condições sociais. É no domínio da afetividade que a doutrina da "natureza humana", muito cara à psicologia de senso comum, apresenta-se talvez com a maior força de convicção. De fato, é mister muito espírito crítico para não se deixar seduzir pela idéia de que se está diante do "homem universal", quando nossa consciência é absorvida pelas impressões de gozo ou de dor, nas emoções ou nas paixões.

Entretanto, a ampla gama de estudos etnológicos sobre a intensa variedade de expressões emocionais (choro, lágrimas, beijo, riso, raiva, evitação, reações corporais, agressão, etc.) diante de situações como alegria, separação, ciúme, morte, perdas, disputas, conflitos, etc., em diversos contextos culturais ou em diferentes épocas históricas, comprovam, com abundância de fatos seguramente registrados, que os fatores sócio-culturais do comportamento afetivo são importantes pelo menos de três pontos de vista:

- i. em primeiro lugar, eles representam quase sempre um papel saliente na determinação das situações que provocam esta ou aquela emoção;
- ii. em seguida, eles tendem a condicionar também o nível do comportamento emocional manifesto que se produzirá em tais situações;
- iii. e, enfim, eles tendem a influenciar poderosamente o modo como as emoções se manifestam. [Cf. Klineberg, 1957: 193].

Na realidade, a expressão das emoções é sempre uma linguagem e como tal ela constrói seus códigos a partir dos materiais e dos modelos que lhe fornece a cultura em que se manifesta. Portanto, na medida em que os comportamentos emocionais constituem assim uma linguagem, é perfeitamente legítimo esperar que eles variem quando se passa de uma sociedade a outra. Por exemplo, a expressão do medo é mais ou menos a mesma na China e no Ocidente, isso já não ocorre no caso da cólera: o Chinês irritado arregala os olhos arredondando-os, e eis por que eles supõem que os Europeus estão sempre encolerizados. Estirar a língua é um sinal de surpresa entre os Chineses. Noutras culturas, cuspir não é forçosamente um sinal de desprezo; isso pode exprimir uma bênção entre os Árabes. Em resumo, muitas das manifestações humanas, universalmente consideradas como emocionais, podem possuir significações bastante diferenciadas: chora-se, não apenas de tristeza, mas também de alegria intensa, quando se reencontra uma pessoa querida longamente ausente. O riso, o sorriso, etc. possuem ampla variedade de significações: os Cafres e os Dayaks de Bornéu costumam sorrir para exprimir seu desdém; já no Japão tradicional, não se costuma sorrir por júbilo, mas antes para exprimir embaraço, quando, por exemplo, um superior passa uma reprimenda ou quando traz má notícia; quando uma mãe de samurai sabia da morte do marido ou do filho em combate, ela sorria.

E assim por diante, as diferentes situações que a vida reserva para os indivíduos exigem deles reações emocionais que variam amplamente. O

nascimento de gêmeos é uma dessas situações: em certos lugares é motivo de vergonha ou de ódio; no delta do Níger, a mãe e as crianças são levadas à morte ou, se a mãe for poupada, será socialmente rejeitada; perto dali, entre os Bamilekê, dos Camarões, esse fato é ao contrário ocasião de grandes alegrias, etc. A morte é, em geral, motivo de tristeza, mas nem sempre: os Esquimós se rejubilam de morrer por conta da imortalidade que os espera; entre os Kwakiutl, há alguma aflição, mas também sentimentos de vergonha, de ofensa e de cólera. A vida sexual é outro território de grandes variações culturais no que tange aos sentimentos. Nalguns países, o ciúme está ausente, ou é excepcional, ou ainda desconsiderado, como entre os Marquesanos. Já a importância afetiva atribuída ao amor, no Ocidente, parece ser na verdade raro alhures. É fora de dúvida que se conhece um pouco por toda parte casos de paixão amorosa exclusiva; todavia, na maioria dos povos, as pessoas que apresentam tal comportamento são alvo de zombarias. Em seu clássico *Coming of Age in Samoa*, Margaret Mead afirma que os Samoanos riem das histórias de amor romântico, zombam da fidelidade a uma mulher ou a uma amante longamente ausente, acreditam e dizem expressamente que um novo amor cura perfeitamente o anterior. De modo geral, os sentimentos em Samoa são efêmeros: amor e ódio, ciúme e desejo de vingança, tristeza e solidão após um luto, só duram algumas semanas. Em tal sociedade, nenhuma situação é definida como susceptível de provocar estados afetivos duradouros. Por conseguinte, dentro de limites amplos, podemos na verdade falar de uma modelagem cultural das emoções e de suas expressões. [Stoetzel: passim]

No pórtico desse clássico da Antropologia moderna, que é o seu *Padrões de Cultura* [1934], Ruth Benedict põe em epígrafe este sábio provérbio dos índios Digger: "No princípio, Deus deu um vaso a cada povo, um vaso de barro, e por este vaso bebiam a sua vida." Pois bem, esta bela metáfora contém justamente a chave da tese que exponho neste curto ensaio, a saber, é nesse vaso que cada cultura modela seu comportamento emocional e a conduta em geral. Ou, então, cada cultura é um outro vaso.

E se assim ocorre é porque o comportamento afetivo é importante para as sociedades humanas. É na afetividade e por meio desta que os indivíduos tomam conhecimento dos valores e os incorporam em sua conduta, transformando-os em crenças. Com efeito, pela percepção e pela inteligência o sujeito se relaciona e opera com os objetos do real, inclusive ele próprio, os quais possuem atributos que são em princípio indiferentes, ou seja, aquilo que os filósofos chamam de 'qualidades sensíveis'. Todavia, experimentar prazer ou sofrimento, admiração, medo, ódio etc. é ter a experiência de uma situação, de um objeto, de uma pessoa, como agradáveis, dolorosos, admiráveis, apavorantes, odientos. Significa também se conduzir em relação a essa situação, a esse objeto, a essa pessoa. Portanto, toda sociedade se interessa pelo comportamento afetivo porque suas manifestações se impõem, e podem, a partir de certo grau, representar uma perturbação de difícil gestão ou mesmo incontrolável, correndo o risco de comprometer a ordem coletiva. Eis por que toda sociedade tende a intervir, criando as situações, definindo os valores e regulando as condutas, ao ponto mesmo de institucionalizá-las. [Stoetzel: *ibid.*].

A partir de um certo momento em suas pesquisas, Malinowski decide submeter certas hipóteses explicativas da Psicanálise ao confronto comparativo com outras culturas que não as ocidentais modernas, sobretudo porque fenômenos que pareciam mais peculiares destas eram tratados como se fossem atributos universais da natureza humana. Assim, em 1927, ele publica alguns de seus resultados e reflexões críticas em seu *Sexo e Repressão na Sociedade Selvagem*. As suas conclusões aparecem especialmente, na terceira e na quarta parte dessa obra, e em particular no capítulo VIII desta última ("Do Instinto ao Sentimento"), de onde retiro a citação que segue:

"... mediante o crescente controle cultural, surge no homem uma complexidade nas respostas humanas... O mecanismo que vemos em ação nesse processo baseia-se na relação entre impulsos inatos, emoções humanas e fatores sociais. ...a organização de uma sociedade tem ideais econômicos, sociais e religiosos a serem impressos na inclinação sexual de homens e mulheres. (...) Assim, a criança aprende os princípios da casta, ordem ou divisão do clã pela evitação concreta, pelas preferências e submissões em que é educada mediante medidas concretas. Um certo ideal fica desse modo impresso no espírito... É imperioso compreender que esta moldagem e a inculcação progressiva dos ideais não é feita por alguma atmosfera misteriosa, mas por um certo número de influências concretas e bem definidas. ... a criança, no lar paterno, é educada pela repressão dos pais, pela opinião pública dos mais velhos, pelo sentimento de vergonha e desconforto despertados pelas reações a certos tipos de conduta. (...) Todos esses fatos revelam-nos que o homem exprime progressivamente suas atitudes emocionais em arranjos legais, sociais e materiais, e que estes por sua vez reagem sobre sua conduta, moldando o desenvolvimento de seu comportamento e de suas perspectivas. O homem configura seu ambiente de acordo com suas atitudes culturais e o seu ambiente secundário por sua vez produz os típicos sentimentos culturais." [1973: 191-196].

Ele conclui pioneiramente suas reflexões, sublinhando a necessidade crucial de criar uma teoria dos sentimentos humanos, pois quanto mais os sociólogos e antropólogos elaborarem tal teoria da formação desses sentimentos em condições culturais e de sua correlação com a organização social, tanto mais estaremos próximos de uma correta compreensão da conduta humana e, portanto, de uma sociologia das emoções como contribuição nova ao estudo da sociedade.

Penso, finalmente, que toda essa concepção parece que já estava contida na ironia destes versos de Goethe:

*Quem quer conhecer e descrever o vivente,
Procura primeiro desembaraçar-se do seu espírito,
E depois de ter as diferentes partes na mão,
Falta só, infelizmente, a faixa espiritual que as une.^[6]*

Indicações Bibliográficas

ABRAHAM, Karl. (1969). *Psychanalyse et Culture*. Paris, Payot.

- ALBERONI, Francesco. (1987). L'Érotisme. Paris, Ramsay.
- ANCONA, L. et al. La Motivation. (1959). Symposium de l'Association de Psychologie Scientifique de langue française (Florence, 1958). Paris, PUF.
- ARISTÓRELES. (1988). L'Homme de Génie et la Mélancolie. [edição bilingüe]. Paris, Éditions Rivages.
- ARISTÓRELES. (1998). Retórica. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda. [Especialmente o Livro II: "Provas ou Meios de Persuasão: Emoções e Caráter"].
- ARISTÓRELES. (2000). Ética a Nicômaco. São Paulo, Martin Claret.
- ASCH, Solomon E. (1966). Psicologia Social, 2ª ed.. São Paulo, C.E.N.
- BATAILLE, Georges. (1968). O Erotismo. Lisboa, Moraes editores.
- BENEDICT, Ruth. (s/d.). Padrões de Cultura. Lisboa, Livros do Brasil,.
- BERGER, Peter and LUCKMANN, Thomas. (1967). The Social Construction of Reality. Harmondsworth, Middlesex, England, Penguin Books.
- BERGSON, Henri. (1958). Le Rire. Essai sur la signification du comique. Paris, PUF.
- BERLINCK, Manoel T. (org.). (1985). O Desejo na Psicanálise. Campinas, Papirus.
- BLONDEL, Charles. (1960). Introdução à Psicologia Coletiva. Rio de Janeiro, Fundo de Cultura.
- BONNER, John Tyler. (1983). A Evolução da Cultura nos Animais. Rio de Janeiro, Zahar.
- BRESSON, F. et al. (1967). Les Processus d'Adaptation. Symposium de l'Association de Psychologie Scientifique de langue française (Marseille, 1965). Paris, PUF.
- BUBER, Martín. (1970). Qué es el Hombre? México, FCE.
- BUYTENDIJK, F. J. J. (1951). De la Douleur. Paris, PUF.
- CAILLOIS, Roger. (1976). Instincts et Société. Essais de sociologie contemporaine. Paris, Denoël-Gonthier.
- CARDOSO, Sérgio et al. (1987). Os Sentidos da Paixão. São Paulo, Cia. das Letras.
- CASSIRER, Ernst. (1992). Antropología Filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura. México, FCE.
- CAZENEUVE, Jean. (1968). Felicidad y Civilización. Buenos Aires, Paidós.
- COELHO, Rui Galvão de Andrada. (1969). Estrutura Social e Dinâmica Psicológica. São Paulo, Pioneira.
- DESCARTES, René. (1973). As Paixões da Alma. Col. "Os Pensadores". São Paulo, Abril Cultural.

DEWEY, John. (1894-95). "The Theory of Emotion: I. Emotional Attitudes. II. The significance of emotions", *Psychol. Rev.*, v. 1 553-69, e v.2, 13-32.

DOMENACH, Jean-Marie. (1967). *Le Retour du Tragique. Essai*. Paris, Seuil.

DUFRENNE, Mikel. (1959). *La Personalidad Básica. Un concepto sociológico*. Buenos Aires, Ed. Piados.

DURKHEIM, Émile. (1968). *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse. Le système totémique en Australie*. 5e éd.. Paris, PUF.

DURKHEIM, Émile. (1970). *Sociologia e Filosofia*. 2ª ed.. Rio de Janeiro, Forense-Universitária. [Em especial o ensaio: "Representações individuais e representações coletivas"].

DUVIGNAUD, Jean. (1990). *La Genèse des Passions dans la Vie Sociale*. Paris, PUF.

ELIAS, Nibert. (1973). *La Civilisation des Mœurs*. Paris, Calmann-Lévy.

FRAISSE, Paul. (1963). "Les Émotions", in FRAISSE, Paul et PIAGET, Jean (orgs.): *Traité de Psychologie Expérimentale*, tome V: Motivation, Émotion et Personnalité. Paris, PUF. pp. 83-153.

FREUD, Sigmund. (1973). *Obras Completas*, 3 tomos. 3ª ed.. Traducción del alemán por Luis López-Ballesteros y de Torres. Madrid: Biblioteca Nueva.

GAY, Peter. (1988). *A Experiência Burguesa da Rainha Vitória a Freud: a educação dos sentidos*. São Paulo, Companhia das Letras.

GEERTZ, Clifford. (1986). *Savoir Local, Savoir Global. Les lieux du savoir*. Paris, PUF.

GERTH, Hans e MILLS, Wright C. (1973). *Caráter e Estrutura Social*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

GIDDENS, Anthony. (1993). *A Transformação da Intimidade. Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. 2ª ed.. São Paulo, Editora Unesp.

GINSBURG, Morris. (1966). *Psicologia da Sociedade*. Rio de Janeiro, Zahar.

GOBLOT, Edmond. (1952). *Traité de Logique*, 9e ed.. Paris, Armand Colin.

GOLEMAN, Daniel. (1995). *Inteligência Emocional*. Rio de Janeiro, Objetiva.

HALL, Edward T. (1964). *The Silent Language*. New York: Fawcett World Library.

HALL, Edward T. (1977). *A Dimensão Oculta*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.

HALL, Edward T. (1987). *Au-delà de la Culture*. Paris, Seuil.

HEBB, D. O. (1953). *Psycho-physiologie du Comportement [The Organization of Behavior]*. Paris, PUF.

HEIDEGGER, Martin. (1988). *Ser e Tempo*, 2 tomos. Petrópolis: Vozes.

HERTZ, Rober. (1928). *Mélanges de Sociologie Religieuse et Folklore*. Paris, Félix Alcan.

JAMES, William. (1884). "What is emotion", *Mind*, n.9, pp.188-205.

JAMES, William. (1952). *The Principles of Psychology*. "Great Books". Chicago: Encyclopaedia Britannica.

JEANSON, Francis. (1950). *La Signification Humaine du Rire*. Paris, Seuil.

JOLIF, J.-Y.(O. P.). (1970). *Compreender o Homem. Introdução a uma antropologia filosófica*. São Paulo, Herder / Edusp.

KARDINER, Abram. (1955). *Fronteras Psicológicas de la Sociedad*. Com a colaboração de R. Linton, C. du Bois e J. West. México, FCE.

KLEIN, Melanie e RIVIERE, Joan. (1960). *Las Emociones Básicas del Hombre*. Buenos Aires, Editorial Nova.

KLINBERG, Otto. (1957) *Psychologie Sociale*, 2 tomes. Paris, PUF.

KRECH, David, CRUTCHFIELD, R. S. and BALLACHEY, E. L. (1962). *Individual in Society*. New York: McGraw-Hill.

LANNOY, Jacques-D. de et FEYERESSEN, Pierre. (1987). *L'Éthologie Humaine*. Paris, PUF.

LINTON, Ralph. (1959). *Cultura y Personalidad*. México, FCE.

LORENZ, Konrad. (1967). *Évolution et Modification du Comportement. L'Inné et l'Acquis*. Paris, Payot.

MACHADO, Roberto. (1990). *Deleuze e a Filosofia*. Rio de Janeiro, Graal.

MAISONNEUVE, Jean. (1975). *Introduction à la Psychosociologie*. Paris, PUF.

MALINOWSKI, Bronislaw. (1973). *Sexo e Repressão na Sociedade Selvagem*. Petrópolis: Vozes.

MALRIEU, Philippe. (1952). *Les Émotions et la Personnalité de l'Enfant*. Paris, Vrin.

MALRIEU, Philippe. (1956). *La Vie Affective de l'Enfant*. Paris, Les Éditions du Scarabée.

MAUSS, Marcel. (1968). *Sociologie et Anthropologie*, 4e ed., précédé d'une "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss" par Claude Lévi-Strauss. Paris, PUF.

MAUSS, Marcel. (1971). *Essais de Sociologie*. Paris, Minuit. [Em especial o esclarecedor ensaio "L'Expression obligatoire des sentiments"].

McDOUGALL, William. (1960). *An Introduction to Social Psychology*. London & Edinburgh: Methuen.

MEAD, George H. (1953). *Espíritu, Persona y Sociedad [Mind, Self and Society]*. Buenos Aires, Paidós..

MEAD, Margaret. (1961). Adolescência y Cultura en Samoa. Buenos Aires, Paidós.

MEAD, Margaret. (1962). Sexo y Temperamento. Buenos Aires, Paidós.

MENEZES, Eduardo Diatahy B. de. (1999). "Cultura e Estruturas: Liberdade, Consciência e Felicidade", conferência proferida no IIº Congresso: Mal-Estar e Subjetividade. UFC, Mestrado em Psicologia e Subjetividade.

MERLEAU-PONTY, Maurice. (1957). La Estructura del Comportamiento. Buenos Aires, Hachette.

MONTAGU, Ashley. (1961). La Dirección del Desarrollo Humano. Madrid: Tecnos.

MORIN, Edgar. (1975). O Enigma do Homem. Para uma nova Antropologia. Rio de Janeiro, Zahar.

MORIN, Edgar et PIATTELLI-PALMARINI, Massimo (orgs.). (1974). L'Unité de l'Homme - invariants biologiques et universaux culturels. Centre Royaumont pour une Science de l'Homme. Paris, Seuil.

OLIEVENSTEIN, Claude. (1987). Le Non-dit des Émotions. Paris, Odile Jacob.

PAGÈS, Max. (1976). A Vida Afetiva dos Grupos. Petrópolis: Vozes / São Paulo, Edusp.

PASCAL, Blaise. (1957). Œuvres Complètes. Bibl. de la Pléiade. Texte établi et annoté par Jacques, Chevalier. Paris, Gallimard. [Pensées. Na edição brasileira, Pensamentos, São Paulo, Difel.

PAZ, Octavio. (1995). A Dupla Chama: Amor e Erotismo. São Paulo, Siciliano.

PERELMAN, Chaim e OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. (1996). Tratado da Argumentação. A nova Retórica. São Paulo, Martins Fontes.

PIAGET, Jean. (1954). Les Relations entre l'Affectivité et l'Intelligence dans le Développement Mental de l'Enfant. "Les Cours de Sorbonne". Paris, C.D.U.

PIAGET, Jean. (1959). La Formation du Symbole chez l'Enfant. Imitation, jeu et rêve, image et représentation. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé.

PIAGET, Jean. (1976). Le Comportement, moteur de l'Évolution. Paris, Gallimard.

PLATON. (1970). Œuvres Complètes, tome II. Bibl. de la Pléiade. Traduction nouvelle et notes par Léon Robin. Paris, Gallimard.

RODRIGUES, José Carlos. (1979). Tabu do Corpo. Rio de Janeiro, Achiamé.

RÓHEIM, Géza. (1972). Origine et Fonction de la Culture. Paris, Gallimard.

SARTRE, Jean-Paul (1965). Esboço de uma Teoria das Emoções. Rio de Janeiro, Zahar.

SCHELER, Max. (1957). Esencia y Forma de la Simpatía. Buenos Aires, Losada.

SCHNEIDER, Monique. (1993). Afeto e Linguagem nos Primeiros Escritos de Freud. São Paulo, Escuta.

SIMMEL, Georg. (1989). Philosophie de la Modernité. Paris, Payot.

SIMON, Michel. (1982). Comprendre la Sexualité Aujourd'hui. Lyon: Chronique Sociale de France.

SMITH, Adam. (1999). Teoria dos Sentimentos Morais. São Paulo, Martins Fontes.

SOROKIN, Pitirim A. (1959). Estructura Mental y Energías del Hombre. México, Instituto de Investigaciones Sociales - Universidad Nacional.

SPINOZA. (1954). Œuvres Complètes. Bibl. de la Pléiade. Paris, Gallimard.

STOETZEL, Jean. (1963). La Psychologie Sociale. Paris, Flammarion.

UEXKÜLL, Jacob von. (s/d.). Dos Animais e dos Homens - Digressões pelos seus mundos próprios - Doutrina do significado. Lisboa, Livros do Brasil.

UNAMUNO, Miguel de. (1985). Del Sentimiento Trágico de la Vida. Madrid, Espasa-Calpe.

WALLON, Henri. (1949). Les Origines du Caractère chez l'Enfant, 2e éd.. Paris, PUF.

YOUNG, Kimball. (1957). Handbook of Social Psychology. London, Routledge & Kegan Paul.

Obras de Referência:

ABBAGNANO, Nicola. (1998). Dicionário de Filosofia. São Paulo, Martins Fontes.

DORSCH, Dr. Friedrich et al. (2001). Dicionário de Psicologia. Petrópolis, Vozes.

FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS. (1986). Dicionário de Ciências Sociais. Rio de Janeiro, Editora da FGV.

LALANDE, André. (1956). Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie. Paris, PUF.

LAPLANCHE e PONTALIS. (1995). Vocabulário da Psicanálise. São Paulo, Martins Fontes.

THEODORSON, George A. and ACHILLES, G. (1970). A Modern Dictionary of Sociology. London, Methuen.

Abstract: From the pioneer observation works about the cultural variation in the expression of the emotions accomplished by Charles Darwin and of the comparative interpretation for him proposal, that the social scientists have been dedicating to the theme an unequal attention. Already before him, Goethe, in its celebrated study on the colours, attributed to these an

affective or emotional effect on us. More recently, under the influx, among other factors, of the Psychoanalysis, of the symbolic Anthropology and of the Social Psychology, as well as of the reevaluation of the subjectivation aspect in the social behaviour, opens up for the Sociology a new field of research with the thematic of the emotions, besides as crucial cognitive category in the social construction of the sense. In this communication, I intend to contemplate on the theoretical reach of that problematic one, examining some illustrative cases.

Keywords: Emotions; Social Constructions of Meaning.

Notas

[1] Comunicação apresentada no G-T - Sociologia da Emoção, durante o X Encontro de Cientistas Sociais do Norte/ Nordeste do Brasil. Salvador (BA), agosto de 2001.

[**] Professor da Pós-Graduação em Sociologia da UFC e do Mestrado em Filosofia da UECE.

[1] Eu me dei ao trabalho de examinar vários textos gerais de Sociologia bem como cerca de uma dezena de dicionários da matéria, e me deparei sempre com o silêncio sobre o tema, com uma única exceção, o dicionário dos THEODORSON, que fornece uma simples definição do termo emotion e nada mais [1970: 129]. Ao passo que os textos de Psicologia Geral ou de Psicologia Social quase sempre examinam a questão de seus respectivos ângulos de visão. Já no campo da Filosofia, pelo menos desde Platão e Aristóteles, a problemática das emoções, da afetividade, dos sentimentos e das paixões é uma constante.

[2] Cf. C. E. BUXTON: "Étude de la Mémoire et du Transfert", in T. G. ANDREWS (ORG.): Méthodes de la Psychologie, 2 tomes. Paris: PUF, 1952. [t. I, p. 83].

[3] Era essa a concepção da disciplina nas suas origens, como se vê, desde seu título, numa das primeiras obras sobre o assunto: CHAVANNES, A-C.: Anthropologie, ou Science Générale de l'Homme, Lausanne, 1788.

[4] Cf.: The Theory of Colours. London: John Murry, 1840, p. 308, apud ASCH [1966: 159].

[5] Cf.: DARWIN, Charles R.: The Expression of Emotions in Man and Animals. New York: D. Appleton & Co., 1873.

[6] Apud Ruth BENEDICT, s/d., p. 7.

SCHEFF, Thomas. **Unpacking the civilizing process: shame and integration in Elias's work.** RBSE, v.1, n.1, pp.24-38, João Pessoa, GREM, abril de 2002.

ARTIGO
ISSN 1676-8965

Unpacking the civilizing process: shame and integration in Elias's work.

Thomas Scheff

Resumo: Este ensaio é uma tentativa de identificar e elaborar os conceitos básicos e o método no trabalho de Norbert Elias. Desnecessário dizer que estas observações não são *dicta*, mas apenas reflexões ocasionadas por minhas leituras de Elias, particularmente as traduções de *O Processo Civilizador*, *Os Estabelecidos e os Outsiders*, *O que é sociologia?*, *Envolvimento e Alienação*, *Os Alemães* e os inestimáveis sumários de Mennell (1989). Procuo ligar os temas básicos de Elias com os trabalhos recentes sobre os sistemas familiares e sobre a sociologia da emoção.

Palavras-Chave: Vergonha; Processo Civilizatório; Integração; Elias

This essay is an attempt to identify and elaborate basic concepts and method in the work of Norbert Elias. Needless to say, these remarks are not dicta, but only reflections occasioned by my reading of Elias, particularly the translations of *The Civilizing Process*, *The Established and the Outsiders*, *What is Sociology?*, *Involvement and Detachment*, *The Germans*, and the valuable summaries by Mennell (1989). I seek to connect Elias's basic themes with recent work in family systems and in the sociology of emotions.

I am writing this essay in homage to Elias's work. In Pericle's funeral oration for those who died defending Athens, he said that their actions were great, not because of the shrines that are built to them, but because they became woven into the stuff of the everyday lives of the living. I believe that Elias's most significant monument will be the way in which his work will benefit future scholarship and humankind at large. Pericles said that the whole earth is the cenotaph of a great man. So be it with Norbert Elias.

I think that Elias was one of the two authentic geniuses in social science in the second half of this century, the other being Erving Goffman. Like Goffman, Elias had a viewpoint that translates the reader into a new way of looking at the world. I am most impressed with two of Elias's core concepts, interdependence, on the one hand, and the advance of the shame threshold, on the other, as I will indicate below. Also like Goffman, the main significance of his work has not yet been sufficiently explicated and understood. Here I attempt to contribute to such an explication.

The Civilizing Process: Concept or Rubric?

As the first step toward amplifying and elaborating Elias's work, I suggest that we might demote or at least focus less on one of his most frequently

utilised phrases, the civilising process. Can we downgrade this idea from the status of a concept to a lower status, to that of a rubric? The arguments that have formed around this phrase seem to me to have been mostly unproductive and distracting. I think that this phrase is unwieldy because it is much too broad and vague, and because of an ambiguity at its center. The solution that I will suggest below is to use the term only as a summary rubric for the more specific processes that undergird Elias's contributions: 1. Rationalisation. 2. Psychologization-interdependence. 3. The advance of the shame threshold. (These three headings are derived from Mennell, 1989). A fourth, increasing self-control, is also central. But first a critique of the concept itself.

As Mennell's discussion indicates, there are two quite divergent meanings to the phrase, the civilising process, the "popular concept" and the "technical concept." Elias himself made it clear that the popular concept is heavily value laden: civilized is good, and uncivilised is bad. The technical concept, on the other hand, is intended not to be value laden: it refers to the process of formation of modern societies, without judging these processes to be good or bad.

There are two key problems in considering the civilising process to be a concept. The first is that Elias himself and more recent discussions sometimes confound the technical and the popular meanings. The words "civilized" and "uncivilised" carry such potent emotional loading that even scholarly caution cannot divest them. An example is Mennell's attempt, following Goudsblom, to define the meaning of civilising as an "advance," and "de-civilising" as "regression from earlier standards" (1989, p. 201). The idea of advance and regression clearly carry normative judgement of good and bad respectively. The phrase carries a penumbra of intense emotions. Although we try to strip it of connotation, I think it cannot be done. Contrary to the Red Queen in Lewis Carroll, vernacular words do not mean simply what we want them to mean.

Even if the first ambiguity were absent, the technical idea of the civilising process would still be so broad as to be a veritable miscellany of different ideas. Unlike the popular concept, which is manageably narrow, even though value laden, the technical concept is so broad as to encompass all aspects of modernisation, if not all social and historical change. Again following Goudsblom, Mennell's (1987, p 200-201) discussion of socio-and psycho-genesis suggests that the phrase includes three levels:

1. The process which each human undergoes from birth onwards (encompassing such concepts as socialization, enculturation, personality formation).
2. Development of social standards and codes of acting, thinking and feeling.
3. The common-human process of development or change which has involved humanity as a whole.

This attempt at definition encompasses three somewhat different ideas at the first level, standards and codes for three different aspects of human activity (either as few as three or as many as six different ideas) at the second level, and at the third level, perhaps only one idea. Even at the very least, the definition includes seven ideas. Although there is certainly some overlap among these ideas, each is also somewhat different than the

others. It seems problematic to string together such a miscellany under a single phrase.

Interdependence

It seems especially unnecessary to focus on the idea of the civilising process since Elias himself didn't. To be sure, there is a discussion of it in the early pages of *The Civilizing Process*, but in most of his work Elias concerned himself with certain parts of this very large whole. Three of the components which contain much of Elias's scholarly efforts are those that Menell (1989, p 101) describes as "aspects of increasing foresight":

1. Psychologization and increasing mutual identification
2. Rationalisation
3. Advances in the threshold of shame and embarrassment

A fourth is increases in self-control. (To be elaborated later. Increases in self-control are correlated with, but perhaps not directly related to advances in the shame threshold).

It seems to me that of these four basic ideas, most of Elias's work deals with the first, third and fourth. To be sure, he sometimes deals with rationalisation, but in a way that mostly follows, rather than elaborates on Weber's treatment of rationality and routineization. Furthermore, Elias's major trope, interdependence, is closely related to the first process. What is the relation between interdependence, on the one hand, and psychologization and increasing mutual identification, on the other?

The technical conception of interdependence may form the core concept in Elias's work. Before elaborating, it is necessary to distinguish it from the ordinary meaning of the word. The popular conception of human interdependence is clear and straightforward. It is a very broad idea, referring to the fact that in any society, the activities of its members are interrelated. Unlike the popular idea of what is civilized, this popular conception is broad, vague, and emotionally neutral, since it does not take up the question of the actual types of relationships, the figurations; it is not that specific.

In Elias's work, however, he often uses the term interdependence in a way that seems to be much more specific. In *What is Sociology?* and *Involvement and Detachment*, he implicitly uses interdependence to contrast it with two difference types of relationship: independence, or a relationship characterised by detachment, and dependence, a relationship so over- involved as to be suffocating to one or both parties.

This more specific use of interdependence is also implied in his discussion of the I-We balance in the Preface to *Involvement and Detachment*. In this passage, a balanced I-We relationship would seem to correspond to interdependence. A relationship which did not involve a balance between the I and the We would not be interdependent: if one or both parties maintained an "I-self", the relationship would be one of independence; if one or both parties maintained a "We-self", the relationship would be one

of dependence. As I will suggest below, this typology could be extremely useful for elaborating on Elias's conception of human relationships.

Elias is not always consistent in his usage of the term interdependence, however. Although I have not found the reference, I have been told that Elias has written that war between two nations can involve interdependence (Personal communication from John Fletcher). If that is the case, he would have been using the term in its popular sense: in war between two countries, their actions are interrelated. In the technical sense, a protracted or destructive war are could only be interpreted as a relationship of independence, both countries maintaining only an I-self in relationship to each other. Neither is willing to accept the kind of foresight and compromise in which it is necessary to balance the self and the We made up by the joint interests of the two countries in avoiding mutual ruin.

This idea can be further elaborated. In a protracted, destructive war, just as the external relationship between the two parties can be seen as independent, to use Elias's term, the internal relationships within each country can be seen as dependent. As conflict between nations develops, the kind of problem solving discourse that is a product of interdependence breaks down, in the face of demands for patriotism, unthinking loyalty, and blind obedience. In an earlier work, I have called the condition within and between countries at war bimodal alienation, isolation between countries, engulfment (or what Murray Bowen called fusion) within (Scheff, 1994 and 1997).

I think that the technical concept of interdependence allows for a clearly articulated dissection of relationships within and between groups. In a personal communication, J. Goudsblom suggested that we can consider the Us-Them balance between groups, just as Elias suggested a I-We balance within them.

The technical concept of interdependence is also closely related the third arm of increasing foresight in modernisation, increases in psychologization and mutual identification. Psychologization is a move away from the engulfed (dependent) nature of relationships in traditional societies. It is highly correlated with the development of individualism in modern urban, industrial societies. In traditional societies the individual almost disappears beneath her social and kinship roles. Typically, the identity of the other is not carried by her given name, but by her social position. For example, she is called "older sister" rather than Mai-lin. Such arrangements reflect dependence rather than interdependence: the individual's viewpoint and creativity is subordinated to loyalty to the relationship, and by implication, to the group. Even today, the development of Chinese and other Asian societies is still retarded by the dependency in its relationships.

However, as suggested by Elias's idea of the homo clausus, individualism is usually carried too far in modern societies, to the point of independence. Not only is the individual divested of her heavy clothing of relational identity, but from necessary consideration of others. This is the type of relationship which Durkheim called egoism, the individual is isolated from others, rather than being interdependent with them.

Finally, interdependence also encompasses the idea of mutual identification. To be able to arrive at an I-We balance, to integrate the I-self and the We-self, it is necessary to not only identify with the other, but be able to take their role. Just as the I-self takes too little account of the identity and the viewpoint of the other, and the We-self too much account, interdependence balances the two, taking account of both equally.

The technical concept of interdependence, as elaborated above, also may clarify the meaning of the basic sociological ideas of solidarity and alienation. As in Durkheim's study of suicide, the technical concept implies two kinds of alienation, what Durkheim called egoism (independence) and altruism (dependence): groups in which relationships are too much oriented toward ego (the I-self) or too much oriented toward conformity to the group (the We self). In this conception, interdependence corresponds to solidarity, a balanced I-We relationship that allows sufficient freedom for the individual to contribute their unique point of view to public discourse, but not such license as to disregard or suppress the viewpoint of others.

This terminology might correct the tendency that social scientists have for conflating solidarity with engulfment, as in Marcus and Kitiyama (1991), who see Asian societies as significantly more solidary than Western ones. My elaboration of Elias's idea of interdependence could give rise to a usable theory of social integration, long absent from sociological discourse.

Elias's Discovery of the Social Meaning of Shame

Since I am student of the emotion of shame, I was profoundly impressed by Elias's treatment in his first approach to it in *The Civilizing Process*. Unlike most other shame scholars, Elias discovered it barehanded, without guidance from preceding scholars. He detected it in the historical manuals of advice and etiquette that furnished the main data for his book. Although Elias was aware of Freud's work, it would have been no help for the study of shame. Freud simply dismissed shame as infantile and regressive, an emotion fit only for children, women and savages. He thought that the proper emotions for adults were anxiety, guilt, grief, and anger. Until recently, most emotion research has also ignored shame.

In the English-speaking world, shame is a strange beast, to many a fearful monster. Although we sometimes use the word casually, as in "What a shame!", it is usually serious business indeed. Shame is a crisis emotion in English, involving extreme emotional pain, on the one hand, and social disgrace, on the other. As it turns out when we compare the concept in other languages, the definition of shame in English is narrow and extreme. Since shame itself is taken to be shameful, it is a heavy and ominous emotion. Shame is an emotion to be avoided and, if that is not possible, ignored.

In the other European languages, shame is defined more broadly, and less negatively. In French, as in all of the other languages except English, there is also a shame of crisis, *le honte*, whose meaning is similar to our shame. But there is also an everyday shame, *pudeur*, which is not negative, because it connotes modesty, shyness, or to use Schneider's (1977) phrase, a sense of shame. In this latter meaning, everyday shame is an

admirable quality. Shamelessness, the absence of a sense of shame, is a negative concept.

In the languages of Asia and in traditional societies, shame is defined still more broadly, ranging over what would be considered in the West as a wide variety of feelings. Mandarin Chinese has an emotion lexicon much larger than English, and its shame lexicon is also much larger (Shaver, et al, 1992).

The most detailed discussion of the shame lexicon of a traditional society is about the Maori concept of *whakamaa* (Metge 1986). This term is frequently and readily used by the Maori in everyday conversation; it refers to feelings that are considered separate in Western languages: shy, embarrassed, uncertain, inadequate, incapable, afraid, hurt (in its emotional sense), depressed, or ashamed (pp. 28-29.) As the informants' examples make clear, the feeling of fear is not danger to life or limb, but social fear, that is, the anticipation of embarrassment or shame. In Maori, *whakamaa* is also used to refer to certain kinds of social relationships, a practice that I will recommend below. As in my discussion below, the Maori recognise shame-anger sequences, and the damage caused by shame which is hidden or not expressed.

The narrow and negative character of shame in English, and to a lesser extent in all the European languages, suggests that in these societies there is either less shame than in Asian and traditional societies, or that it has gone underground. The first possibility, that there is less shame, is the gist of the proposition that in modern societies, shame has been replaced by guilt (Benedict 1946). Benedict thought that individuals in industrial societies are socialised to feel guilt, a highly individuated emotion, rather than shame, an emotion with strong social components. Her thesis is that social control in traditional societies is externalised; one conforms to avoid public shame. In modern societies, social control is internalised, one conforms to avoid private guilt. Benedict's idea has wide currency, even though it is supported only by anecdotal evidence.

Benedict's formulation is the social application of Freud's treatment of shame, which he thought of as an infantile, regressive emotion. (As Lansky points out in his article in this volume, however, Freud's early successes in psychotherapy were due to his effective management of the patient's shame). In current orthodox psychoanalytic theory, guilt is the adult emotion of self and social control. Both Freud's and Benedict's formulations demote shame to a minor emotion in modern societies.

The counter proposition, that there has been no decrease in shame, but rather an increase in undercover shame, seems to me more creditable. It is the thesis of *The Civilizing Process* (1978, 1982). Elias examined etiquette manuals from the 13th through the nineteenth century. The large number of excerpts he quotes suggest that the overall amount of shame has grown in European societies rather than diminished, but has gone underground, so that it is usually ignored or denied.

Elias's treatment, like that of Tomkins (1973) and Lewis (1971) does not merely suggest that shame is one of the major emotions, but promotes it

to the role of the MASTER EMOTION in all societies, both traditional and modern. Both Lewis and Tomkins emphasise the psychology of shame, but only imply its sociology. Since Elias's approach is the broadest of the three, and gives full scope to the social dimensions of shame, I will briefly review his study to illustrate the view of shame that counters Freud and Benedict.

Elias shows that many of the principal sources of shame in modern societies, the body functions, one's appearance, and one's emotions (especially anger and shame) produced little or no shame in European societies from the beginning of the thirteenth to nearly the end of the 18th century. For example, Erasmus, perhaps the foremost European scholar of the 16th century, a man of great repute and dignity, showed no embarrassment in writing about the most intimate personal details in his manual of advice to young people. He spoke straightforwardly about sexuality (e.g., how a young man should make sexual approaches both to a prostitute and to a virtuous girl), table manners, and personal hygiene.

Erasmus and his fellow writers in the Middle Ages were explicit in a way that no modern writer would even consider. For example, Erasmus describes in detail courteous and discourteous ways to blow one's nose. He advises that one is to use a handkerchief rather than one's sleeve, the table cloth, or the ground, turn one's head away, blow as quietly as possible, and not to examine one's handkerchief afterwards as if looking for treasure. These matters are not only taken for granted by modern teachers of manners; silence is also a matter of embarrassment and decorum. Silence implies that a well-brought up person should know without being told, which is a shaming implication. Until the 19th century, the use of shame to teach children the rules of hygiene, etiquette, deference and demeanour was not yet a routine fact of life.

Shame signals serve not only to help us keep the right distance from others, but also to establish a moral direction for our behavior. What is called "conscience" is constituted not only by cognition but also by emotion. Feelings or anticipations of shame in considering an action serve as an automatic moral gyroscope, somewhat independently of moral reasoning about consequences. Apparently we feel morality in this way, in a way similar to the way a chess champion feels the meaning of chess moves.

Unlike Elias, I did not discover the social significance of shame on my own, but was guided to it by the work of the psychologist-psychoanalyst Helen B. Lewis. In her magnum opus, *Shame and Guilt in Neurosis* (1971), she used hundreds of transcripts of psychotherapy sessions to show that shame was a pervasive presence in these sessions. Again unlike Elias, however, she did not discover shame on her own. Rather she was confronted with shame in her transcripts because of the coding device she used. Seeking to systematically detect all emotional expressions, she following a coding procedure devised by Gottschalk and Gleser (1969) which involved consulting long lists of words reflecting fear, grief, anxiety, shame, anger, and so on.

Although she found indications of anxiety, grief, and anger in her transcripts, the emotion which clearly predominated was shame (and embarrassment, which she treated, following Darwin, Gottschalk and

Gleser and others, as a shame variant). Unlike the other emotions, indications of shame were found in every transcript, and in many of them, with repetitions so frequent as to be alarming. However, as Lewis reported, shame was almost never mentioned explicitly by either the patient or the therapist. Instead, it was manifested by words and manner in a particular context, one where the patient seemed to feel rejected, inadequate, or inferior. Because of her discovery of vast amounts of unmentioned shame in psychotherapy, Lewis called the emotion she found to dominate sessions unacknowledged shame. Goffman's (1967) purely theoretical essay on embarrassment reaches a parallel conclusion, that all human contact, not only psychotherapy, is pervaded with embarrassment, either actual or anticipated.

In his study of the history of manners, Elias made the same discovery, based entirely on inferences from the texts of advice and etiquette manuals, but seemingly without help or guidance. It is important to note that his analysis of shame in this instance is explicit: "No less characteristic of a civilising process than "rationalisation" is the peculiar moulding of the drive economy that we call "shame" and "repugnance" or "embarrassment" (p. 292, 1982). With respect to explicitness about shame as a central concept, Elias was far bolder than in his later study of the Germans, discussed below.

In *The Civilizing Process*, shame provides one of the key concepts for the entire study: it is mentioned early and frequently, and occurs also in section headings and in the index. Although he seldom used the term, Elias outlined a theory of modernity. By examining instance after instance of advice concerning table manners, body functions, sexuality, and anger, he suggested that a key aspect of modernity involved a veritable explosion of shame. Elias argues that decreasing shame thresholds at the time of the break-up of rural communities, and decreasing acknowledgement of shame, had powerful consequences on levels of awareness and self-control.

The flavour of Elias's analysis of shame can be clear seen in his analysis of a lengthy excerpt from a 19th century work, *The Education of Girls* (von Raumer, 1857), which advises mothers how to answer the sexual questions their daughters ask (1982, 180): Elias's commentary on this excerpt is masterful. First he interprets the repression of sexuality in terms of unacknowledged shame (180). Elias's interpretation implies several significant questions:

1. Why is the author, von Raumer, offering the mother such absurd advice?
2. Why does the mother follow such advice (as most did, and still do)?
3. Why do the daughters (as most did, and still do)?

Modern feminists would respond quickly to the first question, that von Raumer's advice arises from his social position as a male authority: he sought to continue male supremacy, by advising mothers to act in a way that is consonant with the role of women as subordinate to men. The woman's traditional role is *Kinder, Kuchen, and Kirche* (children, kitchen and church). Keeping women ignorant of sexuality and reproduction helps to continue the system. This formulation answers the first question, in part,

but not the other two. Why do mothers and daughters comply with male-oriented advice? Elias's analysis implies answers to all three questions, without contradicting the feminist answer. Each of these three principals, the man and the two women, is too embarrassed about sexuality to think clearly about it. Their minds have been silenced on this issue. It is true that von Raumer's advice is part of his male chauvinist position, but it is also true that he is too embarrassed to understand his own advice. The thoughts, feelings and actions that produce gender inequality are partly conscious and intentional, but most of them are probably unconscious. Gender inequality may be partly a product of men wanting power, but it probably also driven also a desire for prestige and status, which involves a shame dynamic. Those men who have authentic pride in themselves would not need women to be subordinate in status to them. It is those men who have only false pride, whose actions are driven by attempts to avoid shame and inferiority, who propagate the domination of women.

Elias's analysis implies a central causal chain in modernity, denial of the emotion of shame, and of the threatened social bonds, which cause and reflect the denial. Elias's study suggests a way of understanding the social transmission of the taboo on shame and the social bond. The adult, the author von Raumer in this case, is not only ashamed of sex, but he is ashamed of being ashamed, and probably ashamed of the shame that he will arouse in his reader. The reader, in turn, will probably react in a similar way, being ashamed, and being ashamed of being ashamed, and being ashamed of causing further shame in the daughter. Von Raumer's advice is part of a social system in which attempts at civilized delicacy result in an endless chain reaction of unacknowledged shame. The chain reaction is both within persons and between them, what I have called a "triple spiral" (Scheff, 1990).

Certainly Elias understood the significance of the denial of shame: it goes underground, leading to behaviour that is outside of awareness and compulsive. In his discussion of von Raumer's advice to mothers about their daughters' sexual questions, Elias notes: "The primary concern is the necessity of instilling "modesty" (i.e., feelings of shame, fear, embarrassment, and guilt), or more precisely, behaviour conforming to the social standard. And one feels how infinitely difficult is for [von Raumer] himself to overcome the resistance of the shame and embarrassment which surround this sphere for him (p. 181)."

Elias's analysis suggests some of the negative, indeed destructive, effects of secrets and secrecy, in a way that directly contradicts Simmel's (1960) famous essay. I believe that understanding the dynamics of unacknowledged shame will lead to exact models of repression, and precise and reliable methods of understanding behavior that is unconsciously motivated and compulsive. In his demonstration of the change of mood concerning manners, Elias followed advice manuals from the Middle Ages to the present, showing an extraordinary change in the content and manner of advice about matters that would be now considered too tasteless (embarrassing) to write about.

In the 15th and 16th centuries, advice on courtesy and politeness, personal grooming and so on, was almost entirely a matter of adult to adult discourse, which was Frank, and by modern standards, blushingly explicit.

In this era, the advice was usually justified, in no uncertain terms, as showing respect for other persons. Erasmus and the other counsellors had no shame about talking about matters that are today considered too shameful to talk about. Virtually none of the matters that were openly discussed in these earlier books is even mentioned in current books of etiquette. In part, these matters are now taken for granted. But the major part, perhaps, involves delicacy and tact about embarrassment, and the silence of shame. These matters can still be discussed, but only in privacy between intimates and in allusions by the more radical comedians.

Erasmus did not hesitate to instruct his reader that in blowing one's nose in a handkerchief; one should not examine the contents afterwards, " as if looking for pearls." Note that I have led up to this detail by first alluding to it earlier, hoping in this way to avoid abruptness, and the consequent embarrassment to my reader. In our current alienated state, are all caught in a net of denial, denial of denial, and so on.

In the late 17th and early 18th century, a change began occurring in advice on manners. What was said openly and directly earlier begins only to be hinted at, or left unsaid entirely. Moreover, open justifications are offered less and less. One is mannerly because it is the right thing to do. Any decent person will be courteous; the intimation is that bad manners are not only wrong but also unspeakable, the beginning of repression.

The change that Elias documents is gradual but relentless; by a continuing succession of small decrements, the manuals fall silent about the reliance of manners, style, and identity on respect, honor, and pride, and avoidance of shame and embarrassment. By the end of the 18th century, the social basis of decorum and decency had become virtually unspeakable. Unlike Freud or anyone else, Elias documents, step by step, the sequence of events, which led to the repression of emotions in modern civilization.

By the 19th century, Elias proposes, manners are inculcated no longer by way of adult to adult verbal discourse, in which justifications are offered. Socialization shifts from slow and conscious changes by adults over centuries to swift and silent indoctrination of children in their earliest years. No justification is offered to most children; courtesy has become absolute. Moreover, any really decent person would not have to be told, as suggested in the text interpreted above. In modern societies, socialization of most children automatically inculcates and represses shame.

Toward a Concept of Shame

Although Elias made it clear in *The Civilizing Process* that shame analysis is a key element in his argument, it is much less clear in his study (with Scotson), *The Established and the Outsiders* (1965). In this study, shame is not the central concern, but it is indirectly present in the idea that outsiders are stigmatised. In his study of *The Germans* (1996), though again not made completely explicit, shame plays a much larger role. Although the word shame and its variants (embarrassment, humiliation, low self-esteem, lack of self-confidence, etc) occurs literally hundreds of times in the manuscript, Elias does not ever make explicit that shame is a key concept, as he did in TCP. For reasons that are not immediately

obvious, in the later two books shame was demoted from a concept to a vernacular word.

Elias's argument in the recent book is that the Germans, both as persons and as nation, historically have been unable to respond to humiliation in any other way than fighting. His argument is quite similar to my analysis (Scheff, 1994) of the humiliated fury that arose in the three Franco-German wars (1870-1945). I proposed that because of the French defeat in 1871, unacknowledged shame was a key element on the French side leading to the First World War, and following their defeat in 1918, on the German side leading to the Second World War. In this study and earlier ones published by Retzinger (1991) and I (Scheff and Retzinger 1991), we define shame and shame/anger loops as technical concepts, in order to document their occurrence in verbatim texts, such as the telegrams exchanged between heads of state just prior to the First World War.

Following his success in analysing shame in *The Civilizing Process*, why did Elias not develop a technical conception of shame, just as he moved toward a technical conception of interdependence? There is no sure way of answering this question, but one possibility concerns the response of the audience to that book. Unless I am mistaken, there was virtually no response to his shame analysis, even though it plays a central role in his overall thesis. The only mention I have been able to find is by Sennett (1980), who recognised the applicability of Elias's shame analysis to the problem of social control: Sennett argued that shame and social-economic dependence are intertwined (pp 45-49), and that shame plays a central role as a tool of discipline of workers by management (pp. 92-97). However, just as there was virtually no response to Elias's shame analysis, there was also none to Sennett's. Just as Elias failed to develop a technical concept of shame, this emotion disappeared from Sennett's later work. It might not be stretching a point to conclude that both Elias and Sennett were shamed into silence by the silence of their audiences.

My explanation is that Elias's uncanny ability and insight led him to an analysis of the underlying process in our civilization that was too advanced for his audience. In Western societies, as Elias pointed out, the threshold for shame has been advancing for hundreds of years, but at the same time awareness of this emotion has been declining. As his own analysis could have predicted, in our era the level of awareness of shame is so low that only those trained to detect unacknowledged shame could understand the point that Elias was making. Because Retzinger and I were guided by Lewis's work, we were able to understand Elias's shame analysis.

We have developed a technical concept of shame and a method that allows one to detect shame in texts even when it is hidden or disguised. (Scheff 1990; Retzinger 1991; Scheff and Retzinger 1991; Scheff 1994). We define shame as a broad family of emotions with many cognates and variants, some of which are not negative (as in French word *pudeur* [shyness, modesty, and in classical Greek, awe]). We also trace the way in which shame regulates and amplifies other emotions, as in the shame-rage loop of humiliated fury. To our surprise we later found that our technical concept of shame is very similar to the conception of shame in many traditional societies (for the case of Mandarin Chinese, see Shaver et al, 1992; for the Maori shame lexicon, see Metge 1986). In Maori and

Mandarin, the emotion lexicon is much larger than in European languages, and much more central. Shame and shame/rage are familiar ideas in these languages, and constantly alluded to in ordinary discourse. Especially in Maori, the destructive effects of unacknowledged shame are clear, as in Elias and the Scheff and Retzinger formulations.

Method in The Civilizing Process

Elias says very little about his research methods in *The Civilizing Process*, or anywhere else. Yet, if elaborated and made explicit, his analysis of the advice excerpts might lay the foundation for a powerful micro-macro theory and method in the human sciences. I will address this issue briefly here, because it is related to the issue of the development of technical concepts discussed above. In my forthcoming book (Scheff 1997), a fuller treatment can be found.

The use that Elias made of the advice excerpts exemplifies what I call part/whole analysis. The first step in this method is to closely examine one or more individual specimens, even though each specimen has a unique content. This step involves a consideration of what Spinoza called the "least parts." Spinoza proposed that human understanding requires relating the "least parts to the greatest wholes" (Sackstetter 1991). The least parts in botany would be the specimen plant itself, and the details of its construction and dynamics. In human science, the least parts are usually the verbal and non-verbal parts of discourse, words and gestures. This method is similar to what is called individual morphology in botany. A great deal can be learned from a single plant specimen by microanalysis about the internal system of the plant, even if little is known about other specimens of the same plant. How does a plant or a passage of advice work as a system?

The second step is to compare specimens with each other, looking for similarities of pattern, even though the particular content of each specimen is unique. This is the step Elias took when he recognised that the historically later excerpts were shame-ridden. The next part of this sequence involved Elias's comparison of the latter excerpts with earlier ones, which suggested a second pattern, an advancing threshold of shame, along with a decreasing awareness of shame. This latter step involves a larger whole than the first step, since Elias proposed a pattern of change made up from the excerpts, an advance in the shame threshold and a decrease in awareness of shame.

The third and final step in part/whole analysis is interpreting the patterns that have been discovered in the parts in terms of the largest possible wholes, the biographical, historical, and cultural contexts in which the parts are embedded. Elias, unlike most microanalyst of verbatim texts, also took this step. He interpreted his findings in terms of large wholes, changes in population density and changes in key social institutions, such as the distribution of power and the means of violence.

The morphological method that Elias (1978) used with his advice excerpts goes much deeper than Goffman's (1967) frequent uses of examples, usually clippings from newspaper and magazine stories. Both authors use

what at first seems to be vernacular language in their writing, and both frequently use verbatim excerpts. The way in which these two authors illustrate almost all of their abstract argument with concrete episodes, in this way evoking human faces and voices, brings to their work a clarity and force missing in most of social science writing.

In most social scientific work, theory is too abstract to evoke actual human beings, it deals only with large and abstract wholes. Both quantitative and qualitative researches, on the other hand, contain very little abstract theory. By using abstract concepts to interpret concrete episodes, the method that Elias and Goffman used was akin to part/whole analysis: microanalysis of the parts that is interpreted in the context of ever-larger wholes.

Unlike Elias, Goffman was always content to interpret a single example to make his point. Elias's method of dealing with the advice excerpts is much more sophisticated. First, his analysis of key excerpts is much more microscopic than any of Goffman's. The way he teases the shame dynamics out of the von Raumer excerpt (discussed above) goes deep into the shame dynamics of both the individuals and the relationships involved. In comparison, Goffman's finely wrought essay on embarrassment (1967) is entirely abstract and theoretical.

Furthermore, Elias doesn't stop with a single example, but takes the next step in what I call the morphological study of discourse: he compares a series of comparable excerpts on advice concerning sexual behavior, and other types of behavior (for example) table manners), to establish whether or not the same pattern he found in once instance occurs in all of them. He found little evidence of shame in the historically early instances of advice, but much shame in the historically later ones.

The third step in the part/whole method is to interpret the microanalyses of the parts in the context of ever-larger wholes, concepts at the level of relationships, social institutions and whole societies. As already indicated, Elias interpreted the patterns he found, advance in the shame threshold, and decreasing awareness of shame, in the context of larger wholes: increasing social density, rationalisation, and state monopoly over the means of violence. Unlike Elias, Goffman seldom located his concepts and propositions within larger wholes. His analysis of the microworld is largely ahistorical and not connected with social institutions and large-scale social systems.

The last step in the part/whole method is to generate an explicit micro-macro theory of on the basis of the findings, and an explicit method for testing the theory. Although Elias came close to taking this step in his analysis in *The Civilizing Process*, he didn't formulate his findings in the kind of explicit propositions that are needed for a formal theory, nor explicitly delineate the actual procedures that made up his method. I believe that his failure to take this last step is a limitation of this work. Even so, because of the explicitness of his analyses of the advice excerpts, he came much closer to taking the last step of part/whole analysis than Goffman.

Since both Goffman (1967) and Elias (1978) used vernacular language and many examples, their studies of concrete excerpts give readers the feeling that they have understood the main arguments and their implications. I believe the reader's feeling of understanding is largely an illusion, however. The analyses in these studies are quite complex and have implications that would be difficult to understand without considerable preparation, especially in Elias's study.

The combination of genius and part/whole method lead Elias and Goffman to assessments of social relationships that are complex and profound. So much so that their analyses break through the cake of custom, the point of view of the every day world, in Schuetz's terminology. In modern societies, the nature of interdependence and of shame, in my view the two key concepts in Elias's work, are both denied and repressed. The cult of individualism in Western societies suppresses the reality of human interdependence, as Elias argued with his idea of homo clausus, and as his findings on the advance of the shame threshold and the decreasing awareness of shame suggest, modern societies repress the emotion of shame.

The concept of habitus, the thoughts, feelings and actions in a culture that are so frequent as to be unconscious, can be understood in this way. The habitus of Western societies involves not only individual, but also collective representations. In the current Western representation of reality, there is no room for Elias's technical conception of interdependence, nor for his findings on shame. If contemporary scholarship is to benefit from them, we must conduct studies that are directly concerned with actual social relationships, their degrees of integration, and with individual and collective emotions. Arguments about the civilising process are so abstract that they can easily fit into the current status quo. If we are to benefit from Elias's profundity, we should recapture the human faces and voices that can be found in his study of the advice excerpts.

References

BENEDICT, Ruth. (1946). *The Chrysanthemum and the Sword*. New York, Houghton-Mifflin.

COOLEY, Charles H.. [(1902) 1964]. *Human Nature and the Social Order*. New York, Schocken.

ELIAS, Norbert. (1978). *The History of Manners*. New York, Panthenon.

GOFFMAN, Erving. (1958). *Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, Doubleday.

GOFFMAN, Erving. (1967). *Interaction Ritual*. New York, Anchor.

GOTTSCHALK, L. and GLESER, G. (1969). *Gottschalk-Gleser Content Analysis Scales*. Berkeley, U. of California Press.

LEWIS, Helen B. (1971). *Shame and Guilt in Neurosis*. New York, International U. Press.

LYND, Helen. (1958). *On Shame and the Search for Identity*. New York, Harcourt.

MARCUS, H. and KITAYAMA, S. (1991). Culture and the self. *Psychological Review*, n. 98, pp. 224-253.

MENNELL, Stephen. (1989). *Norbert Elias*. Oxford, Blackwell.

METGE, Joan. (1986). *In and Out of Touch: Whakamaa in CrossCultural Perspective*. Wellington, Victoria U. Press.

RETZINGER, Suzanne. (1991). *Violent Emotions*. Newbury Park, Sage.

SACKSTETTER, William. (1991). Least Parts and Greatest Wholes: Variations on a Theme by Spinoza. *International Studies in Philosophy*, n. 23, pp. 75-87.

SCHEFF, Thomas. (1990). *Microsociology*. Chicago, U of Chicago Press.

SCHEFF, Thomas. (1994). *Bloody Revenge*. Boulder and Oxford, Westview Press.

SCHEFF, Thomas. (1997). *Emotions, Social Bonds, and Human Reality: Part/Whole Analysis*. Cambridge, Cambridge University Press.

SCHEFF, T. and RETZINGER, S. (1991). *Emotions and Violence*. Lexington, Lexington Press.

SCHNEIDER, Carl. (1977). *Shame, Exposure, and Privacy*. Boston, Beacon.

SENNETT, Richard. (1980). *Authority*. New York, Knopf.

SHAVER, P, WU, S. and SCHWARTZ, J. (1992). CrossCultural similarities and differences in emotion and its representation. In, M. S. Clark (Editor) *Review of Personality and Social Psychology* v. 13. (Emotion), pp. 175-212. Newbury Park, Sage.

TOMKINS, Silvan S .(1963). *Affect/Imagery/Consciousness: v. 2*. New York, Springer, 1963.

VON RAUMER, W. (1857). *The Education of Girls*. (Cited in Elias, 1978).

* * *

Abstract: This essay is an attempt to identify and elaborate basic concepts and method in the work of Norbert Elias. Needless to say, these remarks are not dicta, but only reflections occasioned by my reading of Elias, particularly the translations of *The Civilizing Process*, *The Established and the Outsiders*, *What is Sociology?*, *Involvement and Detachment*, *The Germans*, and the valuable summaries by Mennell (1989). I seek to connect Elias's basic themes with recent work in family systems and in the sociology of emotions.

Keywords: Shame; Civilizing Process; Integration; Elias

NUNES, Geraldo e FERRAZ, Sônia Taddei. 174, Central/ Gávea: a mídia propõe novas representações para a "Cidade Maravilhosa." RBSE, v.1, n.1, pp.39-50, João Pessoa, GREM, abril de 2002.

ARTIGO
ISSN 1676-8965

174, CENTRAL/GÁVEA: a mídia propõe novo roteiro de leitura da "Cidade Maravilhosa"

*Geraldo Nunes
Sônia Maria Taddei Ferraz*

Resumo: Este trabalho aponta para a possibilidade de consolidação de novas representações da cidade. Aborda os processos de semantização resgatados das narrativas e fotos jornalísticas, no conjunto da imprensa carioca, do seqüestro do ônibus da linha 174 - Central/Gávea, no Jardim Botânico - RJ, em 12/06/2000 e suas repercussões no quadro do reconhecimento social da consolidação de uma nova imagem do Rio de Janeiro. Foi possível constatar que a imprensa, através de estratégias enunciativas, propôs, para moradores e visitantes, uma "outra" leitura orientada, não pelo sítios turísticos tradicionais, mas pelas noções de pânico, terror, medo e violência, capazes de produzir novas formas de relações sociais e novas formas de subjetividade permeadas pelas aflições cotidianas. Diversos recursos ilustrativos foram utilizados para identificar as novas referências. A opção de trabalhar com amostras diversificadas foi intencional e teve como objetivo, não o efeito comprobatório ou estatístico, mas a revelação da diversidade de informações e estímulos emocionais a que o cidadão está exposto para construir e alterar imagens e representações.

Palavras-Chave: Violência; Mídia; Medo

"...jamais se deve confundir uma cidade com o discurso que a descreve. Contudo, existe uma ligação entre eles." (Ítalo Calvino)

O Rio de Janeiro teve a sua identidade como "Cidade Maravilhosa" historicamente construída ao longo de quase um século. Esta é a imagem que está consolidada em diversas músicas da MPB, em folders de propaganda turística, e que sempre encantou o mundo e encheu de orgulho os seus cidadãos.

Nossa proposta aponta para a possibilidade de consolidação de novas representações desta cidade.

Com o auxílio de técnicas de segmentação, calcadas em modelos de análise de discurso, este trabalho aborda os processos de semantização no conjunto da imprensa carioca (áudio visual, radiofônica e escrita), do seqüestro do ônibus da linha 174 - Central/Gávea, no Jardim Botânico - Rio de Janeiro, no dia 12 de junho de 2000, e suas repercussões no quadro do reconhecimento social da consolidação de uma nova imagem da cidade.

Assim, ao analisar o processo de semantização do acontecimento pela mídia, foi possível constatar que a imprensa propôs um método de leitura

alternativo da Cidade, orientado, não pelo sítios turísticos tradicionais, mas pelas noções de violência, medo pânico e terror.

Diversos recursos ilustrativos foram utilizados para identificar novas referências, como fotos on line, noticiário de rádio, tv, jornais e revistas, charges e capas dos periódicos, no período entre 12/06 e 02/07 de 2000. A opção de trabalhar com amostra diversificada foi intencional e tem como objetivo, não o efeito comprobatório ou estatístico, mas a revelação da diversidade de informações e estímulos a que o cidadão está exposto para construir e alterar imagens.

Como suporte para o relato do acontecimento, a matéria de primeira página do jornal O DIA, de 13/06/2000, reproduzida abaixo, pareceu o resumo mais preciso, publicado na data:



Se foi o acaso que nos levou a ligar a TV numa tarde de segunda-feira para ver e ouvir as notícias do dia, em um dos canais informativos de TV por assinatura, ou de TV aberta, certamente não foi o acaso que conduziu, nesta mesma segunda-feira, alguns passageiros - dos mais de 7 milhões, no Rio de Janeiro, que utilizam diariamente o ônibus como meio de transporte - a embarcarem em uma viatura da linha 174 - CENTRAL/GÁVEA.

O itinerário desta linha é emoldurado por alguns dos recantos de maior reconhecimento público, constituídos pelos lugares mais aprazíveis e por pontos historicamente mais representativos da cidade. Com vista para o Cristo Redentor no Corcovado, o coletivo passa pelos bairros da Gávea, Jardim Botânico, Praia de Botafogo, Centro, Estação Ferroviária Central do Brasil; margeia a Baía de Guanabara com ampla visão da enseada de Botafogo, Pão de Açúcar, Museu de Arte Moderna, Outeiro da Glória, Praça Paris, Passeio Público, entre outros.

Naquele 12 de junho, às 14:20h, o trajeto do 174 foi brutalmente interrompido, proporcionando à sociedade brasileira o espetáculo inédito, ao vivo e a cores, de mais um trágico episódio da violência praticada nos principais centros urbanos do País.



Nesse dia, surgiram: um sobrevivente da "Chacina da Candelária", que tinha naquela época o apelido de "Mancha" (foto abaixo), mobilizando um forte aparato policial e as câmeras de TV, oferecendo um show audiovisual da "Vida Como Ela É" no Rio de

Janeiro, com mais de quatro horas de duração.

Durante o show, para os (tele) espectadores, mesmo cientes de assistirem a cenas reais, a transmissão pela TV revestia o acontecimento de uma certa dimensão ficcional característica de filmes do gênero de ação policial. Como num roteiro que era construído à medida em que se assistia a evolução do acontecimento, seguindo uma lógica já conhecida em episódios de seqüestro. As cenas de violência dentro do ônibus, embora muito fortes, não constituíam grande novidade, como pode ser observado nas três fotos abaixo, que mostram o seqüestrador ameaçando um refém, pessoas apavoradas dentro do ônibus e, por último, policial e seqüestrador em aparente negociação:

No desenrolar das cenas, surpreendente foi o desfecho que, rompendo a própria lógica da violência esperada pelos (tele)espectadores, mostra o "Mancha" saindo do ônibus, tendo à sua frente uma refém que é então atingida pela própria polícia, deixando o seqüestrador ileso e construindo, assim, um inesperado final para o filme que todos assistiam:



Durante o noticiário dos dias subsequentes, diversos títulos reforçavam esta idéia do filme de gênero policial, como, por exemplo:



"Inferno no 174" (Extra, 13/06/2000, 1ªp.)
"Dois passados e um mesmo destino" (Rev. Época, 19/06/2000 p.38) "Sem saída" (Revista Istoé, 21/06/2000, p.26); "O despertar de um pesadelo" (JB, 14/06/2000, p.24).

No mesmo noticiário, muitas fotos reproduziram seqüências televisivas, sendo capazes de dar uma idéia das principais cenas testemunhadas, que expunham a dor, o pavor e a derrota de quem as viveu. Da maneira como foram publicadas, eram também capazes de reforçar a dimensão fílmica, do mesmo gênero, com que o acontecimento foi apresentado aos telespectadores, já que utilizaram amplamente as seqüências fotográficas em estilo fotograma, como nos exemplos a seguir:



Em outro campo mediático, o texto radiofônico, apresentado na radio CBN pelo repórter Luiz André Ferreira no dia 13/06, assim como os relatos e notícias das outras mídias, reforçava esta mesma visão filmica, do ocorrido:

"A história parece roteiro de um filme de terror, porém foi mais um capítulo da violência nas grandes cidades. Dizendo-se possuído pelo Diabo, encenando uma execução, contando inclusive com a cumplicidade forçada de onze reféns, o seqüestrador Sergio atraiu a atenção de todo o País, por 4 horas e meia. Usou como ingredientes, para chamar a atenção, cenas de blefe, mensagens escritas com batom nos vidros, mulheres agarradas pelos cabelos, extintores detonados. Dizia que não tinha nada a temer desde que teve a mãe decapitada pelo grupo criminoso Comando Vermelho: o cenário de uma história de terror, no ônibus da linha 174 - Gávea/ Central do Brasil. Provando que a realidade é mais cruel do que a ficção, quando parecia próximo o desfecho, o final não foi feliz para o próprio Sérgio e a passageira Geisa Gonçalves: eles morreram quando saíam do ônibus".

Durante as 4 horas e 20 minutos, o próprio seqüestrador se encarregou de alertar a todos gritando "isto não é um filme!", o que acabava produzindo um reforço à idéia de um roteiro filmico. A própria necessidade de lembrar a realidade dos fatos, revelava o quanto eles se assemelhavam à ficção.

É possível suspeitar que a própria performance do seqüestrador tenha sido alterada em função da presença das câmeras de TV. As simulações sucessivas, como, por exemplo, da morte de uma refém e do desespero dos demais, poderiam, no caso de uma platéia ampliada pela teletransmissão, provocar uma comoção social. Certamente, isto não ocorreria se encenado somente diante da polícia e de alguns transeuntes.

No momento da transmissão, os (tele) espectadores assistiam à seqüência como a um filme mesclado por estratégias novelescas que, além da comoção, produzia familiaridade, e provocava um sem número de

sentimentos coletivos, como a piedade, a indignação, o sobressalto, o medo, a inquietação, a ansiedade, a angústia, a impotência e a derrota.

Toda essa mobilização se sustentava na construção de uma identidade entre (tele) espectadores, passageiros em potencial, e seqüestrados: todos enquanto elementos de uma vasta categoria de milhões de passageiros de transportes coletivos no Rio. Foi assim que os sentimentos de identidade e desolidariedade se manifestaram, imediatamente, entre os milhões de (tele) espectadores - passageiros "de fora" do "174", e os seqüestrados - passageiros "de dentro" daquele ônibus .

Nesta relação, o noticiário televisivo trouxe reforço. Embora considerando que suas imagens sejam sempre dominantes na produção dos sentidos, mesmo que ancoradas pelos relatos verbais, neste acontecimento houve uma comovida condução verbal, às vezes capaz de se sobrepor às imagens, provocando um "emaranhado emocional" e dificultando a observação e compreensão racional e lógica do que acontecia. Assim, a repórter da Globo News, Luana Belmonte, certamente tomada de surpresa, preenchia o seu relato, que ancorava os telespectadores, com observações como: "Ai meu Deus! Meu Deus! O que esta mulher está passando!" e "Esse homem, esse bandido, a gente tem a impressão de que ele não está bem...". Manifestando impotência e fragilidade, o relato contaminava também o frágil e impotente telespectador que, enquanto participe "voyeur", não podia interferir, embora se sentisse como se estivesse ali dentro", naquele lugar.

Ao contrário do que acontece, em geral, em circunstâncias semelhantes, onde o distanciamento físico do (tele) espectador, em relação ao acontecimento transmitido impõe um distanciamento emocional, ali, a maioria, como cariocas, estava, na mesma cidade, assistindo à um espetáculo cujo cenário lhe é absolutamente familiar. Diferente dos atos de violência habitualmente noticiados e que ocorrem em lugares de uso restrito a determinados grupos sociais, sejam lugares privados ou públicos, portanto, passíveis de serem reconhecidos apenas por alguns segmentos sociais, o ônibus é, definitivamente, " lugar " de praticamente todos os cariocas. Para eles, a representação construída a partir das imagens que assistiam, consolidava o medo e a angústia diários.

Como somatório de todos aqueles sentimentos, os passageiros reféns acabaram se tornando também como que familiares de todos os (tele) espectadores, como afirmou um cronista de um dos cotidianos cariocas: "A televisão transformou cada passageiro do 174 num amigo. Senti a morte de Janaína Lopes Neves como a de alguém muito próximo. Comemorei sua ressurreição como a de um parente querido."

O imenso grupo de (tele) espectadores "de fora", poderia ser ampliado ainda pelos que já foram visitantes ou turistas (ou tiveram o desejo de ser), também capazes de reconhecer, de longe, o Rio: uma das cidades mais conhecidas do mundo, e que mais oferecem referências visuais capazes de garantir o seu reconhecimento mesmo à distância, como por exemplo, a Praia de Copacabana, o Pão de Açúcar e, principalmente, o morro do Corcovado ostentando o Cristo Redentor:



Não se tratava, portanto, de um espaço estranho à maioria dos que assistiam à TV e que, nos dias subseqüentes, continuou a ler e assistir os desdobramentos daquela tragédia.

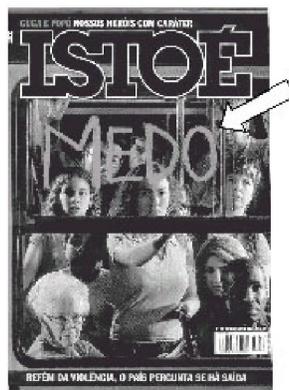
Nesta perspectiva, a cidade se apresentava como o espaço de todos, onde qualquer um poderia estar naquele momento e naquele lugar. Era um espaço - um sem número de trajetos, utilizados cotidianamente por mais de 80% da população (estudante, trabalhadora e flutuante), cruzando a cidade em um imenso emaranhado de direções. Naquele momento, não era preciso imaginação para se sentir vinculado ao cenário e para superar os obstáculos da distância. Todos estavam lá, já que a transmissão funcionava como uma inversão do papel que se atribui em geral a TV, de trazer imagens do exterior para o interior das casas e que, naquele momento, transportava os (tele) espectadores para o local do acontecimento. Não havia, portanto, necessidade de ativar dimensões estéticas, morais ou culturais de um acontecimento distante .

A transmissão televisiva capturou o leitor, colocando-o no centro das alterações das representações sociais da cidade, que o acontecimento foi capaz de provocar.

Consubstanciando a construção da proximidade dos (tele) espectadores, a capa da revista ISTOÉ, de 21/06/2000, contém uma referência gráfica a uma das cenas de maior dramaticidade, em que o seqüestrador usou recursos de eficiente efeito mediático, obrigando uma das reféns a escrever um texto de alerta, no vidro do ônibus, fazendo uso de um batom, como pode ser constatado a partir das fotos a seguir:



Pressionando a polícia, Sandro ameaça matar Geisa. No vidro, recados com batom. Época on line 19/06/200



Ao escolher a cena para ativar o reconhecimento do acontecimento e optar por uma unidade lexical para contextualizá-lo (MEDO), a encenação fotográfica da revista consolida uma determinada imagem, tanto do acontecimento, como da cidade, colocando como que um espelho, refletindo um determinado segmento social que usa as linhas de ônibus da zona sul carioca, e que é, provavelmente, publico leitor da revista. De certa forma, esta imagem constrói a idéia da possibilidade generalizada dos seqüestros a ônibus, colocando todos os usuários de sobressalto, o tempo todo. No entanto, acabou também legitimando uma imagem de violência e medo destinada principalmente a passageiros cariocas da zona sul.

Percebe-se facilmente que a foto é composta, predominantemente, por jovens e idosos saudáveis, brancos e bem vestidos.

Como a revista citada acima, todas as revistas semanais e todos os jornais diários encheram suas páginas com o acontecimento a partir do dia seguinte. Todos relataram a tragédia e foram pródigos em análises, prospecções e protestos indignados, nos mais variados sub temas.

Da mesma maneira, como pode ser constatado a seguir, a capa da revista VEJA RIO, de 21/06, articulada em torno do tema da "PARANÓIA", traz a mesma idéia da construção da imagem do "MEDO", para os passageiros de transportes coletivos, já trazida pela ISTOÉ:



Como desdobramento, considerando o quadro social se que se configurou a partir de todo esse noticiário e dos tantos sentidos propostos, a imprensa passou, então, a se imbuir de um papel pedagógico, de auxílio ao cidadão, reorientando-o na leitura da cidade que emergia do acontecimento.

De um lado, por exemplo, o jornal O GLOBO, a partir de uma diferente proposta de leitura, sugere o quanto a totalidade da vida urbana pode ser marcada por acontecimentos dessa natureza. Assim, publica uma matéria, de 13/06, mostrando como seus desdobramentos modificaram a rotina em toda a cidade, atingindo e alterando a vida de tantos cidadãos, em tantos aspectos importantes de suas vidas: "A cidade pára para acompanhar o drama". A matéria mostrou como, naquele momento, espaços públicos se tornaram lugares de reunião e como ruas de diversos bairros foram ocupadas e engarrafadas; descreveu a multidão que permaneceu no local do seqüestro e entrevistou transeuntes trazendo opiniões sobre diversas questões; qualificou a rua como praça de guerra e como área de lazer; apontou aqueles que se aproveitaram da aglomeração para fazer protesto e dos tumultos e pequenos furtos, em diversos pontos da cidade, enquanto a maioria se distraía como mega show. Esta notícia, sem dúvida, trouxe inúmeros elementos capazes de ampliar os efeitos de reconhecimento da imagem da cidade, como apontam os trechos da matéria, reproduzidos abaixo:

"A cidade parou ontem para acompanhar o drama dos passageiros do ônibus da linha 174... .. No Centro, as pessoas se concentraram em frente às TVs das lojas de eletrodomésticos para acompanhar as negociações.... Na Rua Jardim Botânico, uma pequena multidão de curiosos se aglomerou... .. idosos, adultos, jovens e criançasO trânsito foi interrompido ...o que provocou engarrafamentos no Humaitá e em Botafogo. O tráfego foi desviado muitos que esperavam na rua o fim do seqüestro... .. a rua virou uma praça de guerra. A área isolada foi invadidae a multidão queria linchar o bandido... .. Entre os muitos curiosos - moradores e pessoas que passavam pelo local - havia um grupo de moças que se destacava pelo desesperoOs adolescentes transformaram a rua interditada em uma área de lazer, onde andaram de skate e bicicleta.< Este asfalto é ótimo> - disse um estudante de 15 anos. Houve também um homem que aproveitou a multidão para exibir um cartaz de protesto... .. A cada vez que saía um tiro ou a situação ficava mais tensa, as pessoas se abaixavam e corriam pela rua... .. Durante 4h30m, centenas de populares se concentraram nas portas das lojas de eletrodomésticos no Centro, para acompanhar pela TV o drama dos reféns. Os lojistas, por várias vezes, desligaram os televisores porque bandidos aproveitavam a confusão nas lojas para furtar mercadorias. - disse... gerente de uma loja... ..Na Central do Brasil, trocadores, motoristas e passageiros acompanhavam o caso pelo rádio, principalmente os da linha 174 (Nossa linha, em geral, é tranqüila. Acho que foi um caso isolado.)"

De outro lado, aproveitando os desdobramentos do noticiário que mostraram a polícia inepta, a fragilidade e a insegurança na cidade e a impossibilidade da proteção, alguns periódicos assumiram a proteção e orientação do cidadão desamparado. Esta estratégia de aproximação com leitor se configura através de um conjunto de matérias articuladas em torno da idéia de que "com uma polícia incompetente, para lhe garantir segurança, você mesmo deve se proteger" e, para isso, ela (imprensa) "vai lhe ajudar".

Nesta perspectiva, a mídia passou a ajudar o leitor a localizar e reconhecer o perigo, e se prevenir.

Dois exemplos significativos, foram publicados pelo JB de 18/06 e pela Veja Rio de 21/06. Ambos publicaram uma lista com as 11 linhas de ônibus, e respectivos itinerários, mais perigosas do Rio, cobrindo a cidade de ponta à ponta.

O JB publicou, neste dia, o caderno Cidade ampliado e exclusivamente sobre o tema. A lista foi encabeçada por 2 notícias com os seguintes títulos: "Roleta-russa nos ônibus do Rio - Estatísticas apontam para um número recorde de assaltos em coletivos no mês de maio: 819" e "Motoristas e os relatos do terror". A Veja Rio intitulou a matéria como "O medo no caminho - Drama do 174 faz carioca se sentir mais inseguro ao viajar de ônibus". Além da matéria e da lista, reforçando a idéia da paranóia, estampada em sua capa (já mostrada acima), a revista ofereceu uma espécie de "bula" para o usuário da cidade, revelando uma imagem do perigo rondando todos os trajetos:

Radiografia dos assaltos

Áreas mais visadas:

- Todo o entorno da Central do Brasil, incluindo o Terminal Rodoviário Américo Fontenelle e vários trechos da Avenida Presidente Vargas.
- Os ônibus que saem do terminal que fica atrás da Rodoviária Novo Rio também são alvos constantes, principalmente das linhas que seguem para a Zona Sul.
- Avenida Brasil, na altura de Bonsucesso, Ramos, Olaria e Vigário Geral.
- Ilicium, nas ruas próximas à Praça Sacconi Pereira.
- Aterro do Flamengo.
- Ipanema, na área próxima ao complexo Pavão—Pavãozinho—Cantagalo.
- Leblon.

Quando ocorrem os assaltos:

- Horário mais perigoso: entre 17h e 0h.
- Dias: a maioria dos assaltos acontece às quintas, sextas e aos domingos.

Perfil do assaltante:

- Normalmente, eles agem em dupla e têm entre 16 e 18 anos.
- A arma mais comum é o revólver calibre 38. Também são registrados muitos casos de assaltos com armas brancas (facas, navalhas, cacos de vidro...).

FONTE: Federação das Empresas de Transportes Rodoviários do Leste Meridional do Brasil (Fetranspor).

Ainda no quadro dos desdobramentos, o "BASTA!", publicado em primeira página nos jornais O DIA e EXTRA, de 13/06, foi transformado em "palavra de ordem" dos descontentes, reapropriada como chamada para uma marcha "pela paz", realizada em 18/06, na cidade. O mesmo BASTA! foi mantido para campanha "Basta! Eu quero Paz", coordenada pelo Instituto Sou de Paz, de São Paulo, e pelo movimento Viva Rio, do Rio de Janeiro que, já tem o apoio oficial de mais de 50 entidades em todo o país .

É possível, portanto, perceber como todos os espaços - durante e depois do acontecimento - foram ocupados discursivamente na mídia, informando e confortando o (tele) espectador/leitor, ávido por se posicionar diante do que havia presenciado, como voyeur.

Esse "voyeurismo", quase compulsório, com que a maioria dos (tele) espectadores se deparou, diante daquele espetáculo, naquele dia, pode ser categorizado como uma verdadeira extravagância mediática: "A lógica do espetáculo comandando em toda parte as exuberantes e diversas extravagâncias da mídia" .

Segundo G. Débord, um espetáculo não seria o simples conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas mediada por imagens. O espetáculo sendo, então, percebido, não simplesmente como o abuso de um mundo de visão, mas como uma visão de mundo que se objetivou. E, no caso do "174", objetivado como a síntese e explicitação da totalidade da violência carioca que é construída, como já foi dito acima, cotidianamente pela própria mídia: assalto, ameaça de morte, tortura psicológica, arma, seqüestro, reféns, polícia inepta, bala perdida, linchamento e mortes. Tudo ao vivo e a cores para todos os cariocas, ao mesmo tempo.

Pela sua dimensão temporal e impacto, provocou maior reação social do que acontecimentos que necessitam de uma reiteração cotidiana para se consolidarem. Parecia ser o TUDO que acontece na cidade TODA, o tempo TODO. E foi este o "TUDO" dos dias subseqüentes, permeando e preenchendo os jornais, as rádios e a TV, com notícias, reportagens, debates, opiniões, charges. Houve uma verdadeira invasão na mídia, durante quase uma semana.

O acontecimento transformado em espetáculo pinçado, pela própria mídia, do contexto sócio cultural da cidade, que articulou um discurso remetendo para o fato em si, reduziu-o a uma desastrada atuação policial com morte

de uma refém. Desta forma, é possível observar um funcionamento discursivo que estimula o reconhecimento do acontecimento através de um certo fascínio pela superficialidade, valorizando apenas o que pôde ser visto.

Assim, a segurança pública, reduzida discursivamente ao mero despreparo da polícia, tomou conta dos principais debates, desembocando no anúncio oficial, na mesma semana, de uma "Política Nacional de Segurança" que, segundo a própria imprensa, "só terá efeito depois do governo FH". Este plano de "superfície", que veio como resposta às duas mortes perpetradas pela polícia, seguidas de grande comoção e indignação social, se transformou, no discurso oficial, na mais importante política pública para as cidades brasileiras, no momento, como grande freio do crescente processo de violência no País. Desta forma, o estímulo ao reconhecimento do acontecimento apenas pela sua dimensão superficial - o fato em si, consolida discursivamente a hiper valorização de uma certa política de segurança, em detrimento de políticas estruturais (educação, saúde, saneamento, etc) que, na verdade, são as verdadeiras políticas preventivas da violência.

Em uma cidade com significativa parcela da geração de seus recursos dependente de sua imagem externa e de suas belezas naturais, tendo portanto também uma parcela significativa do setor terciário voltado para o turismo, do ponto de vista das classes investidoras não seriam, necessariamente, o pleno emprego, a educação ou a saúde, as prioridades políticas fundamentais. O discurso da imprensa sobre a atuação do "Mancha" responde, assim, a estas expectativas econômicas.

Diante das cenas mostradas para o mundo, que revelaram os crescentes níveis da violência na cidade e a péssima performance da polícia carioca, o discurso que promete a garantia de segurança pessoal e coletiva, certamente, passa a ser considerado como determinante para a recuperação da credibilidade externa, aliada a um revigoramento econômico, para que o Rio não deixe de ser "O RIO".

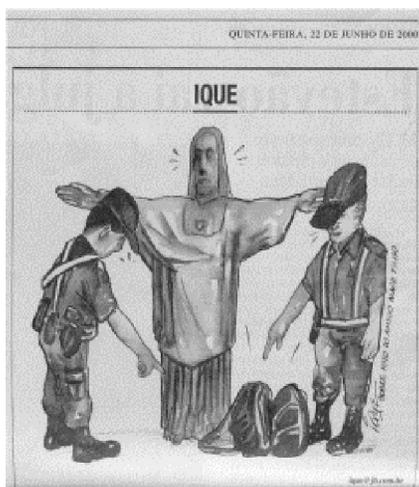
Neste processo, foram as diferentes imagens de representação da cidade, por repetição e através de novos signos, que se transformaram em novos ícones de identificação urbana, se constituindo como elementos capazes, talvez, de alterar sua identidade no imaginário social. Como Mancha e manchas que se confundem e superpõem.: a mancha viária sobre a mancha urbana e o Mancha "Sobrevivente", como lugares e sujeito da violência que mancham a imagem carioca.

Esta análise certamente mostra como cada vez mais o "conhecimento do real" se dá, predominantemente, através dos signos midiáticos pelos meios de comunicação.

Na intermediação desse acontecimento, o "seqüestro no Jardim Botânico" foi então ofertado como espetáculo de visibilidade total, como uma excepcionalidade, em tempo real. Foi assim que a TV o configurou como espetáculo inédito de violência, comoção social e representação da cidade do Rio de Janeiro, sintetizando ali "todas" as formas das "suas" violências diárias, alterando o sentido do reconhecimento de grande parte de seus

tradicionais ícones de representação estética, ou turística (Corcovado/Cristo Redentor, Pão de Açúcar, Praia de Copacabana, etc). Desta forma, fortalecendo discursivamente um sentido que produz uma nova identidade no imaginário social, aponta a transformação da "cidade maravilhosa", em "cidade extremamente perigosa", o que ao invés de proporcionar, antes de mais nada, um espetáculo constituído de rara beleza, passa a proporcionar um espetáculo impar de terror e medo.

Assim, emergem dois Rios, duas Cidades, duas representações, que encantam e aterrorizam e que se confundem em um único CORCOVADO



BIBLIOGRAFIA

BOLTANSKI, L. (1993). La souffrance à distance: morale humanitaire, médias et politique. Paris, Éditions Métailié.

CALVINO, I. (1990). As cidades invisíveis. São Paulo, Companhia das Letras.

DEBORD, G. (1997). A sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro, Contraponto.

FERRAZ, S.M.T. (1999). A favela como lugar da Operação Rio (1994/1995): Discurso Jornalístico e Dispositivos de Enunciação. Tese. Rio de Janeiro, UFRJ/ECO.

FOLDER turístico. (2000). TurisRio.

HARVEY, D. (1992). A condição pós moderna. São Paulo, Loyola.

NUNES, G. (1995). Sobre a noção do mercado de referencialidade. Comunicação ao I Congresso Latino-Americano de Semiótica, São Paulo, PUC.

Periódicos

Revista Veja e Veja Rio, ed. de 21/06/2000 e edição on line

Revista Isto é, ed. de 21/06/2000, e edição on line

Revista Época, ed. de 19/06/2000 e edição on line

Jornal O GLOBO de 13/06/2000

Jornal EXTRA de 13 e 14/06/2000

Jornal O DIA de 13 e 14/06/2000

Jornal do Brasil - edições publicadas entre 13 e 21/06/2000

Folha de São Paulo - edições publicadas entre 13 e 21/06/2000

Arquivo Eletrônico do Jornal do Brasil: JB on line Pesquisa, disponível na Internet via: <http://www.jb.com.br> , consultado em junho/2000-06-30.

Abstract: This work points for the possibility of consolidation of new representations of the city. It approaches the rescued semantics processes of the narratives and journalistic photos, in the group of the press carioca, of the kidnapping of the bus of the line 174 - Central/Gávea, in the Botanical Garden - RJ, in 12/06/2000 and its repercussions in the ambit of the social recognition of the consolidation of a new image of Rio de Janeiro. It was possible to verify that the press, through enunciation strategies, proposed, for inhabitants and visitors, a " other " guided reading, not for the traditional tourist ranches, but for the panic notions, terror, fear and violence, capable to produce new forms of social relationships and new subjectivity forms permeated by the daily afflictions. Several illustrative resources were used to identify the new references. The option of working with diversified samples was intentional and he/she had as objective, not the confirmation effect or statistical, but the revelation of the diversity of information and emotional incentives the one that the citizen is exposed to build and to alter images and representations.

Keywords: Violence; Mídia, Fear

BARRETO, Maria Cristina R. **Folha de Pernambuco: o sofrimento humano nos jornais populares.** RBSE, v.1, n.1, pp. 51-62, João Pessoa, GREM, abril de 2002.

ARTIGO
ISSN 1676-8965

Folha de Pernambuco: o sofrimento humano nos jornais populares

Maria Cristina Rocha Barreto

Resumo: Este trabalho é uma primeira aproximação para um mapeamento das categorias de sofrimento humano - tomadas como um processo social que deve ser entendido como um aspecto central da interação entre os seres humanos e seu ambiente social e mesmo natural - apresentadas pelos jornais populares, especificamente, da Folha de Pernambuco. Procuramos fazer um estudo de como um jornal, pretensamente voltado para as classes populares, utiliza a fotografia para expor o sofrimento da população e que visão é atribuída a este, realizando uma análise da relação texto e imagem.

Palavras-Chave: Sofrimento Social; Folha de Pernambuco

Introdução

O sofrimento humano é uma dessas categorias carregadas de pré-noções e pré-conceitos que povoam o senso comum, muitos deles associados à religiosidade. No que se refere particularmente às ciências sociais, o sofrimento é visto muitas vezes como algo que não pertence à categoria dos fatos sociais, mas do âmbito da filosofia ou da psicologia. De fato, a filosofia tem ampla tradição em pensar o sofrimento, principalmente se tomarmos a metafísica como exemplo. No entanto, o que procuraremos mostrar aqui é que o sofrimento é parte integrante do fazer social, uma vez que é resultante das interações humanas.

Embora se deseje acreditar que sempre existe no homem uma disposição para o bem, o que intriga é o que Hannah Arendt chamou de "mal banal", ou seja, o mal surgido como característica da vida de massa, do homem isolado dos outros homens e desenraizado, o homem qualquer, que se transforma em agente desse mal. A banalidade está, não na diminuição ou menosprezo pelo sofrimento alheio, mas em elementos característicos do homem de massa, que seriam principalmente a irrealidade e a ausência de pensamento. Embora essa noção de "homem de massa" tenha algumas críticas, podemos afirmar que algumas de suas características são perfeitamente reconhecíveis na vida diária. Poderíamos dizer que é perfeitamente viável a identificação de casos em que pessoas perdem suas identidades pessoais e imergem em um determinado grupo a ponto de não serem responsáveis por seus atos ou mesmo de não terem a capacidade de se pôr no lugar do outro e, assim, mostrar alguma sensibilidade pelo sofrimento alheio. Em muitos casos, observa-se um total afastamento e

distorção da realidade, que produz um discurso cheio de clichês, frases prontas e códigos de expressão padronizados.

Segundo Arendt (1999:71) a ausência de pensamento e de reflexão deixa os indivíduos, nesses casos, completamente entregues ao mundo construído pela ideologia e agarrando-se completamente a regras de conduta padronizadas sem o exame mais aprofundado de seus conteúdos (Souki, 1998: 103-08).

O homem comum não é tabula rasa

Tendo em mente essa discussão, procuraremos refletir sobre o papel de uma imprensa pretensamente voltada para um mercado específico, o mercado popular, e levantar algumas hipóteses para o fascínio gerado por essas notícias de sensação sobre os leitores.

Primeiramente é preciso chamar a atenção sobre alguns aspectos do conceito de cultura de massa que têm sido objeto de muitos mal entendidos. O primeiro deles é o próprio conceito de "comunicação de massa", que será empregado aqui com o sentido de "uma produção institucionalizada e uma difusão generalizada de bens simbólicos através da fixação e transmissão de informação ou conteúdo simbólico" (Thompson, 1998, p.32ss). Essa definição descarta o fantasma do homem acrítico, que não pensa nem reflete sobre as coisas do mundo, aceitando-as passivamente, pois não traz nenhuma referência ao receptor da mensagem. Pelo contrário, se concentra sobre a forma e o meio de difusão dos bens simbólicos, evitando os julgamentos de valor que recorrentemente são associados a este termo.

Outra característica importante da comunicação de massa é a mercantilização dessas formas simbólicas, o que confere a elas uma valorização econômica que anda *pari passu* com uma valorização simbólica do produto resultante, gerando uma dicotomia entre a "imprensa popular" e uma imprensa denominada séria, que possuem normalmente valores simbólicos diferenciados, ou seja, à primeira é, com frequência, atribuído um valor simbólico inferior e, não raro, ouvem-se afirmações de desprezo ao referenciá-la.

Um terceiro ponto a ser destacado é que a comunicação de massa dissocia a produção das formas simbólicas da sua recepção. O contexto em que se cria o jornal, por exemplo, é completamente diferente daqueles em que ele é consumido. Isso cria um fluxo de comunicação em sentido único, estabelecendo sérios limites à intervenção e contribuição dos receptores. Em outras palavras, como a interação ocorrida entre os produtores de um jornal e seus leitores não é feita cara a cara, a reação do público a algo que o desagrada é muito mais lenta e só pode ser medida através da queda nas vendas. Nesse aspecto, o jornal como meio de comunicação de massa se tornará, daqui para a frente, cada vez mais distanciado de meios como a televisão digital, por exemplo, em que já anuncia, para médio prazo, uma maior interatividade a tempo real com o telespectador.

Entretanto, existem outras estratégias para sanar essa indeterminação do público, como é o caso de utilização de fórmulas já consagradas que

garantam uma certa constância do público e assim como a realização de pesquisas mercadológicas e de acompanhamento estatístico da satisfação dos leitores (Thompson, 1998, p.34). Ao mesmo tempo, os receptores, no caso de jornais, revistas e livros, ficam a sua própria mercê, pois pouco podem fazer para determinar os conteúdos da comunicação, o que não significa dizer que sejam completamente passivos nesse processo.

Os produtos dos meios de comunicação de massa também têm a capacidade de estender a disponibilidade de suas formas simbólicas. Isto quer dizer que as mensagens mediadas ficam disponíveis em contextos e destinatários os mais variados e distantes - no tempo e no espaço - daqueles em que foram produzidas e que dependem das habilidades e competências adquiridas pelos indivíduos em processos de socialização diferenciados.

Isso nos leva a uma última, mas não menos importante, característica da recepção dos produtos de mídia que é a de ser fundamentalmente um processo hermenêutico. Em outras palavras, "é um processo criativo no qual o intérprete inclui uma série de conjecturas e expectativas para apoiar a mensagem que ele procura entender" (Thompson, 1998, p.44). E mais:

"ao interpretar as formas simbólicas, os indivíduos as incorporam na própria compreensão que têm de si mesmos e dos outros. Eles as usam como veículos para reflexão e auto-reflexão, como base para refletirem sobre si mesmos, os outros e o mundo a que pertencem. [1/4] Apropriar-se de uma mensagem é apoderar-se de um conteúdo significativo e torna-lo próprio." (Thompson, 1998, p.45).

O leitor-modelo

Porém, os textos não admitem uma liberdade total de interpretações e respostas. Ao elaborar um texto - encarando-o como qualquer realização comunicativa, seja ela lingüística, pictórica, etc. - o autor deve levar em conta que a competência do destinatário não é necessariamente a mesma que a sua - emitente. Ele então constrói um leitor-modelo que seja capaz de cooperar com o texto. O autor deve supor a competência de seu leitor e usá-la de modo que ele (o leitor) realize, ao interpretar o texto, alguns movimentos semelhantes aos que ele (autor) efetuou ao criá-lo. Falando de forma simplificada, o autor vai construindo o texto através de mecanismos que levem o leitor a tomar certas decisões a respeito dos sentidos que devem ser secundários e dos que devem ser enfatizados. A esse processo Eco dá o nome de atualização de conteúdo.

O autor procura prever a competência anterior do leitor-modelo - no caso de textos para públicos especializados, por exemplo - mas também pode formar essa competência, como em alguns textos didáticos ou mesmo em textos jornalísticos. A formação de competência, podemos dizer, é a ampliação do conhecimento de fundo do leitor, de modo que ele possa cooperar adequadamente com o texto. Com isto em mente podemos ver a questão de segmentação do mercado de mídia também pelo prisma da competência. Os jornais tradicionais são vistos e aceitos como formadores de opinião, cujo direito de opinar e dizer o que se deve ou não pensar a respeito das coisas que acontecem no mundo - não raro através de uma

linguagem hermética e acessível a pessoas com grau elevado de instrução - é tarefa de poucos. Os jornais chamados populares apresentam este mundo através de uma linguagem predominantemente denotativa de modo a não deixar muitas dúvidas a respeito do que estão tratando. Podemos dizer que o que entra em jogo aqui não é apenas a questão da competência, mas também e principalmente questões de poder, e porque não dizer, um componente emocional de cada leitor que se sente atraído (ou repellido) por determinados conteúdos de violência e que, como na idéia de mal banal de Arendt, são arrastados pelo grotesco, pelo diferente, pelo excessivo, e consomem o produto da imprensa de sensação sem questionar mais profundamente a realidade que está por trás da notícia.

O leitor-modelo, não é, portanto, necessariamente um leitor empírico, mas estratégias utilizadas para que o conteúdo latente do texto seja atualizado e evidencia-se com maior clareza em textos fechados (Eco, 1986:45). Neles o autor escolhe um leitor-alvo e faz com que toda a maneira de dizer, toda a referência enciclopédica - baseada em dados culturais socialmente aceitos - seja aquilo que provavelmente ele pode entender e responder de forma unívoca.

Mas, caindo o texto em mãos diversas daquelas do leitor-modelo, uma variedade de leituras enviesadas e de entrelinhas tornam-se possíveis. Porém, até os textos ditos abertos, sujeitos a infinitas interpretações, têm o seu leitor-modelo. Pois, mesmo nesses casos, o autor decide até que ponto deve controlar a cooperação do leitor, onde é provocada, para onde é dirigida e onde esta deve transformar-se em livre interpretação.

Em textos dirigidos ao grande público o Emitente e o Destinatário acham-se presentes no texto como papéis actanciais do enunciado. Da mesma forma que o texto prevê um leitor-modelo, também possibilita que este seja capaz de delinear a imagem de um Autor -Modelo.

O leitor-modelo é construído no nível das informações enciclopédicas, como por exemplo, um texto dirigido para crianças em que se utiliza uma enciclopédia (níveis de informação) diversa daquele dirigido a um adulto. Da mesma forma, um texto destinado a mulheres em geral será diferente de um cujo alvo seja o público masculino. Conseqüentemente, podemos inferir que os textos destinados a um público popular, declaradamente das classes C e D, tem características e linguagem para que o autor-modelo, nesse caso encarnado nas figuras dos editores e colunistas, alcance as competências e o repertório cultural dessa camada da população (Eco, 1986:103).

Para realizar-se como leitor-modelo, o leitor empírico deve recuperar, o mais aproximadamente possível, os códigos do emitente, tentando reconstruir algumas fases da produção do texto. A interpretação de um texto não segue um caminho linear. Pelo contrário. Há saltos, antecipações, alterações do registro e depende do leitor a disposição ou não de seguir esses movimentos.

Além disso, o texto pode propor não um, mas vários leitores-modelo. O leitor empírico, dessa forma, pode ser dois tipos de leitores-modelo de acordo com o momento e com o objetivo para o qual lê o texto.

Depois de todas essas considerações teóricas passamos ao objeto de nosso estudo propriamente dito.

A imprensa popular e o Entretenimento

A imprensa que chamamos de popular surgiu no século XIX e foi a primeira a dar importância à vida cotidiana e a realizar matérias com "interesse humano" e que, num curto espaço de tempo, se tornou uma das molas-mestras do jornalismo. Para Gabler (1999, p.62), o grande atrativo por esse tipo de imprensa para as "massas", já naquela época, se devia ao fato de que estas já eram consumidoras vorazes de "folhetos vulgares de crimes horrendos, romances sangrentos e melodramas floreados". Desse modo, as notícias de conteúdo sensacionalista eram, para elas, simplesmente um conteúdo muito mais emocionante que "o ar tedioso de negócios dos grandes jornais matutinos", como publicou, em maio de 1835, o New York Herald. Essa era a razão para o grande sucesso, desde o início, dessa imprensa denominada sensacionalista, além, evidentemente, de seu preço convidativo. O próprio Herald, logo em suas primeiras semanas de publicação, "noticiou três suicídios, três assassinatos, a morte de cinco pessoas num incêndio, um homem que explodira a própria cabeça acidentalmente, um homem guilhotinado na França e um distúrbio de rua em Filadélfia" (Gabler, 1999, p.63). Como podemos ver, esse padrão na imprensa denominada sensacionalista, a qual seria melhor chamar de imprensa de sensação, continua a despertar interesse em e por jornais de todo o mundo e, vez por outra, suscita reações de indignação em determinadas camadas da população e dos outros setores da imprensa.

A maioria de seus críticos acredita que a pior herança deixada pelo Herald foi o sensacionalismo. Porém, Gabler (1999, p.66) chama a atenção para um outro legado menos evidente que foi o rompimento da barreira entre a imaginação e a realidade, pondo abaixo a divisória que separava "os entretenimentos nitidamente definidos, como o drama teatral, o romance barato e os musicais, de outro tipo de entretenimento para o qual ainda não havia um nome, talvez porque as pessoas ainda relutassem em admitir que fosse entretenimento - o entretenimento vida".

A discussão sobre a cultura, no que se refere especificamente à "indústria do entretenimento", baseia-se a princípio em críticas de viajantes europeus às maneiras, educação e falta de erudição dos norte-americanos, por volta do início do século XIX. De acordo com muitos intelectuais que os visitavam, "esses Estados Unidos não eram nem requintados nem tinham altos princípios" e "adoravam o que mesmo então os ranzinzas denominavam 'lixo'", no que concerne ao gosto cultural. E é essa inundação de "lixo" que, de acordo com Gabler, deu início a uma transformação que mudaria definitivamente o gosto dos americanos e daqueles responsáveis por sua formação - os empresários de mídia.

Desse modo, os intelectuais da época "assumiram a responsabilidade de determinar o que poderia ser qualificado como bom porque achavam que apenas eles seriam capazes de fruir o que um crítico chamou de 'o prazer mais alto, o prazer da complexidade', que 'tem de ser aprendido'" (Gabler, 1999, p.22). Esses intelectuais encaravam os entretenimentos populares

como diversão, e apenas o das elites era visto como coisa séria. Por esse ponto de vista, a arte dirige-se a uma pessoa, o entretenimento ao maior número possível de pessoas. "O entretenimento é tudo aquilo que seus detratores dizem que é: divertido, fácil, sensacional, irracional, previsível e subversivo" (p.27). Por isso, o que se chama de "entretenimento" - e está presente no rádio, na música, no teatro, na televisão, no cinema, na literatura, no jornalismo etc. - é "o triunfo dos sentidos sobre a mente, da emoção sobre a razão, do caos sobre a ordem, do id sobre o superego, do abandono dionisíaco sobre a harmonia apolínea" e torna a discussão sobre ele muitas vezes mais uma questão de poder do que propriamente de moralidade ou de estética (p.28).

Se observarmos bem, e relativizarmos os comentários ouvidos na vida diária, essa discussão ainda está bem presente nas atuais concepções sobre a cultura do senso comum. Já no século XIX, se observava que a estética do entretenimento havia se tornado mais barulhenta, sobrecarregando os sentidos, a sensação - daí a palavra sensacionalismo. "As platéias preferiam os entretenimentos visuais, como o teatro, a outros mais cerebrais como os romances" e essa tendência se tornou muito mais forte e evidente no século XX, com o surgimento do cinema e da televisão. Contudo, podemos estender essa observação a outros setores da cultura como a música e as artes plásticas e também ao que nos interessa mais diretamente - o fotojornalismo -, fato que é confirmado pelo surgimento e sucesso de jornais como o Herald e o Sun, e no Brasil do Notícias Populares, O Dia (em seu formato antigo) e Folha de Pernambuco.

A Folha de Pernambuco

A Folha de Pernambuco é uma publicação surgida no mercado editorial pernambucano na segunda metade dos anos 90 e que teve um impacto considerável na cidade do Recife (PE), e em outras cidades próximas, inclusive João Pessoa (PB), onde é distribuído regularmente. Este impacto se deve à introdução de uma nova linguagem no mercado local, apresentando um jornalismo de sensação a uma população acostumada a uma imprensa de caráter mais informativo, de crônicas ou de variedades.

Como acontece quase em todos os casos com a imprensa de sensação, ela própria torna-se, pelo menos durante algum tempo, fonte de notícia. Não só seus conteúdos tornam-se fonte de discussões no cotidiano dos leitores e dos profissionais de imprensa, mas também sua linguagem, normalmente considerada de mau gosto e vulgar, conseqüentemente suscita questões acerca da ética e da forma de apropriação das histórias de sofrimento humano, assim como acerca do apelo excessivo aos sentidos e emoções.

Em maio de 2000, mês que trabalhamos neste estudo, este jornal em particular circulava constando das seguintes seções:

- o · 1º caderno - chamada das notícias principais na primeira página, Geral, Grande Recife, Foco (notícias da alta sociedade local), Política, Brasil, Polícia;
- o · 2º caderno - Esportes;
- o · 3º caderno - Programa - notícias sobre programas de tv e artistas;
- o · 4º caderno - Economia, Classificados, Interior e Nordeste.

Do total desses cadernos escolhemos apenas o primeiro, uma vez que integra uma variedade de temas discutidos local e nacionalmente, além de situar a página policial, que certamente é o que diferencia mais esta publicação das demais que circulam no Recife.

O nosso interesse é especificamente analisar a apresentação fotográfica do sofrimento humano nas páginas da Folha de Pernambuco. Em se tratando das notícias escritas, o sofrimento se mostra desde a sua forma mais explícita, como é o caso da seção policial, como em coisas mais sutis que, por sua frequência e banalidade, já se tornaram norma e não são corriqueiramente percebidas como tal. Dizendo de outra forma, situações que são vividas como piadas ou chistes, mas que não geram grandes manifestações de indignação e revolta por serem muito frequentes e já existir um certo grau de "adaptação" a elas.

A Folha de Pernambuco não foge à tradição da penny press, custa barato (em maio/2000 custava R\$0,50) e, pela tabela exposta a seguir, poderemos ter uma idéia mais aproximada da importância das notícias de sensação nesse jornal.

A expressão fotográfica de sofrimento humano nas atividades cotidianas de um jornal é também algo bastante difícil. Geralmente os profissionais da fotografia têm uma pauta bastante apertada a cumprir, o que não lhes permite experimentos artísticos ou estéticos. Além do mais, a estética que se impõe é comandada pela linha editorial do jornal, pela qual lhes é exigido uma abordagem "trash" das notícias de morte e assassinatos (Foto 1). A estética "trash" é hiperbólica, procura mostrar da forma mais evidente e chocante o sangue, o indivíduo jogado nas ruas ou em matagais e as partes dilaceradas do corpo morto (Farias Jr., 2001, p.32).

No caso das outras notícias que fazem a crônica, da cidade, e também do país, essa estética não é exigida. Além disso, muitas vezes não é possível mostrar diretamente, através de fotos, o sofrimento, pois ele se configura nas más condições de vida da população das periferias da cidade, na violência estrutural e também policial a que esta é submetida, na discriminação etc. A grande maioria das fotos é de retratos, ou seja, não dão nenhuma informação adicional a respeito de como os sujeitos das notícias realmente sentem e percebem sua experiência. Nesses casos, o texto escrito é o grande coletor e também formador da enciclopédia do homem comum, embora, como mostraremos adiante com um viés bem definido - a sensação. Quando nos detemos na seção Política existe, então, nitidamente uma dificuldade em separar as notícias sobre corrupção política, de outras formas de corrupção, levando o leitor a crer que uma e outra se confundem. Mesmo não tendo sido objeto de análise, o caderno de Economia, não raro, traz cruzamentos em temáticas que vinculam corrupção no poder político a outros setores sociais.



Foto 1 - APEDREJADO E MORTO EM RUÍNAS.
Um prédio abandonado foi o local de um assassinato com
sinais de tortura, na Imbiribeira. Foto: Expedito Lima,
Folha de Pernambuco, 12/05/2000, p. 10.

Para a elaboração da tabela levaram-se em consideração as notícias de mortes que contivessem fotografias, do morto ou de pessoas envolvidas, e não o número de mortes ocorrido em Recife neste mês. Isso acontece porque muitas notícias são repetidas dias seguidos, como uma seqüência de fatos, um acompanhamento de uma novela e também porque não podemos considerar as notícias de jornal como uma estatística absolutamente confiável da criminalidade da Grande Recife, mas apenas uma amostra. Além disso, notícias como estupro e morte com freqüência se misturam e provocam distorções na categorização.

Outras categorias também foram estabelecidas de acordo com as temáticas que apareceram no jornal durante o período estudado. São elas:

Tabela 1 - Notícias com fotos, classificadas por número de ocorrências no Primeiro Caderno da Folha de Pernambuco (mês de maio/2002)

Categoria de notícia	Nº de fotos	%
Política, conflitos e disputas políticas	154	32,56
Mortes (assassinatos, suicídios, etc.)	126	26,64
Roubos, furtos, assaltos, vigarice, dinheiro falso	32	6,77
Movimentos sociais, MST, greves, movimentos reivindicatórios, protestos	31	6,55
Condições de vida, Saúde, Educação, habitação, despejos	29	6,13
Violência Policial, prisões, fugas de prisões	26	5,5
Ações Sociais de diversas instituições	17	3,59

Conflitos, espancamentos, ameaças, discriminações, agressões, violência em geral	17	3,59
Acidentes, desastres, atropelamentos.	14	2,96
Seqüestros	10	2,11
Violência Sexual, estupro, incestos	10	2,11
Corrupção, abuso de poder, desperdícios de recursos públicos	4	0,85
Drogas	3	0,63
Total	473	100

Alguns dados bem interessantes se destacam na tabela acima. O primeiro é que a porcentagem de retratos de figuras políticas é predominante. No entanto, se confrontado ao texto escrito veremos que a absoluta maioria das notícias que se encaixam nessa categoria dizem respeito à corrupção, desvio de dinheiro público, envolvimento de figuras públicas em pistolagem e toda sorte de conflitos envolvendo disputa do poder. Em seguida, temos as notícias de mortes, assassinatos e suicídios que perfazem 26,64 % do total de notícias com fotos neste mês. O restante das notícias, exceto pela seção foco que traz pequenas notas de coluna social, se relacionam de alguma forma com aspectos de sofrimento social.

Se, apesar de toda a miséria humana que está exposta em suas páginas, pudermos ainda considerar esse tipo de imprensa como um "passatempo" ou "entretenimento" para as classes populares, ele atinge sua platéia tendo como principal característica o estímulo dos sentidos. Como diz Agrimani (1995, p.41), "o envolvimento emocional, o aparecimento do clichê, não é por si só sensacionalista", mas para que assim seja, precisa ser chocante, exigindo do público esse envolvimento emocional. A narração deve ser carregada de dramaticidade e a edição apresentada como se fossem capítulos de uma novela.

Essa técnica narrativa é bem evidente em uma matéria publicada na Folha de Pernambuco (05/05/2000), cuja primeira página apresenta a seguinte chamada: "Pai assassino conta como matou o filho".

Ao nos determos nessa matéria, observamos a imagem montada e detectamos facilmente os clichês, o apelo às emoções e tabus sociais que estão expressos também na linguagem. A foto do pai com o filho nos braços evoca uma relação amorosa, tornando o crime um ato contraditório e sem razão. A faca, arma do crime, superposta às outras fotos e à chamada da matéria, aponta para o menino, como para lembrar ao leitor o horror e a frieza do assassino, que se encontra, em outra foto, já preso e algemado (Fotógrafa: Annaclarice Peixoto). O texto nos indica, inicialmente, um terceiro personagem - a mulher do pai-assassino -, este sim o verdadeiro alvo de sua raiva.



Foto 2 - Fotos: Reprodução e Annaclarice Almeida.
Folha de Pernambuco, 05/05/00 - Primeira página.



Foto 3 - Foto: Annaclarice Almeida.
Folha de Pernambuco, 05/05/00 - Polícia (p.10).

A manchete na página policial destaca a futilidade de seu crime: "Eu estava brincando com o menino, vi a faca e matei". Em seguida, no subtítulo, a punição necessária a todos os criminosos: "Após uma semana, o pai que matou o filho é preso", escrito em letras vermelhas.

Acompanhando a matéria, vem outra fotografia montada (foto 2), destacando o rosto do criminoso, uma cópia menor superposta a uma outra igual e maior sobre um fundo vermelho. O homem retratado - o pai - se encontra com os cabelos assanhados e barba por fazer e ligeiramente mais magro do que na foto em que está com o filho nos braços. Essa aparência desarrumada se contradiz, de certa forma, quando observamos em seus

olhos a ausência de expressão de medo, rancor, arrependimento, vergonha, remorso ou desespero, como socialmente é esperado e até exigido. Novamente a faca está aí presente, num lembrete constante de como e com que arma o crime "horrendo" foi cometido. Nesta mesma página, a foto em que o pai está com os filhos nos braços é novamente publicada, desta vez ilustrando uma pequena entrevista com o acusado do crime, apresentando a seguinte manchete: "Acusado culpa a sogra pela morte". Porém, o que é publicado como tendo sido dito por ele é "mas a culpa pela separação é dela [sogra], que dizia à filha para ficar longe de mim" (grifo meu). Na matéria escrita também não consta nenhuma citação do acusado afirmando ter matado o filho por vingança, apenas como impulso. Esta é uma das matérias ilustrativas de como o jornal afirma coisas nas manchetes ou pequenos quadros de chamada que não se confirmam na leitura da matéria.

Conclusão

São notícias com esse tipo de linguagem que tornam esses jornais atraentes para o grande público e que fazem com que haja uma divisão de mercado, criando um segmento específico para o consumo do jornalismo de sensação. As notícias são apresentadas como se estivessem na "vitruve de uma loja chamando os fregueses", como afirma o próprio Joseph Pulitzer, primeiro integrante da família que deu nome ao maior prêmio do jornalismo americano. Ele, por sinal, venceu o desafio de fazer um jornal para um "público cuja única literatura eram histórias familiares ou romances baratos", escrevendo de forma a "falar às paixões fundamentais". Os que vieram depois aprenderam com ele a apresentar este produto utilizando ilustrações, charges e quadrinhos, assim como radicalizando o uso de cores, colocando manchetes em vermelho para intensificar seu efeito (Gabler, 1999, p.67). Hoje, observamos também que a fotomontagem também é utilizada sem economia, desde que torne mais sensacional o apelo visual.

Segundo Agrimani (1995, p.54),

"a linguagem editorial que é a forma de se destacar uma foto, tornar o texto mais atraente, enfim, a busca de um equilíbrio entre ilustração e texto, além da preferência por matérias originais de fait divers, em detrimento de temas político-econômico-internacionais que servem como estímulo predominante ao jornal informativo comum."

Esse pretendo equilíbrio entre imagem e texto não se confirma no caso específico da Folha de Pernambuco, pois nela há um nítido predomínio de imagens, com textos breves. Nada que faça o leitor se esforçar por uma leitura de maior fôlego. Complementando ainda essa idéia, é evidente que os assuntos político-econômicos têm maior ênfase nos jornais ditos "sérios", e que, na grande maioria das vezes, são apresentados de forma bastante incompreensível ou inalcançável para o homem comum, tornando-se mais atraente para ele as matérias sensacionalistas, mas que, de uma forma ou de outra, fazem parte de uma realidade mais próxima e compreensível.

Isso não descarta a idéia de que o crime e a morte interessem a todos, inclusive àqueles que torcem o nariz a esse tipo de notícia, independente do nível sócio-econômico ou cultural e, como diz Baudrillard (apud Agrimani, 1999, p.55), a morte e a execução pública teriam uma função "moral", embora "vergonhosa e clandestina", onde a morte do outro é "saboreada" como forma de espetáculo, provocando uma "jubilação secreta, mas aviltada e obscena", apesar das tentativas de nossa cultura higiênica para expurgar a vida da morte. Esta seria uma das razões do fascínio ocorrido na relação entre a morte do outro, o jornal e o leitor.

Bibliografia

ANGRIMANI, Danilo. (1995). *Espreme que sai sangue. Um estudo do sensacionalismo na imprensa*. São Paulo, Summus Editorial.

ARENDRT, Hannah. (1999). *Eichman em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras.

ECO, Umberto (1986). *Lector in Fabula*. São Paulo, Perspectiva

_____. (1984) *Conceito de Texto*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

FARIAS JR., Edísio Ferreira de. (2001), *Fotojornalismo de Homicídio: uma leitura compreensiva*. João Pessoa, Monografia apresentada para conclusão do Curso de Graduação em Ciências Sociais/UFPB.

GABLER, Neal (1999). *Vida, O Filme. Como o entretenimento conquistou a realidade*. São Paulo, Companhia das Letras.

GOFFMAN, Erving (1988). *Estigma. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4. ed. Rio de Janeiro, Editora Guanabara Koogan.

SOUKI, Nádía (1998). *Hannah Arendt e a Banalidade do Mal*. Belo Horizonte (MG): Ed. UFMG.

* * *

Abstract: This essay is a first approach to mapping human suffering categories - taken as a social process which should be understood as a central aspect of interaction among human beings and their social and natural environment - shown by popular newspapers, particularly one called "Folha de Pernambuco". This is an attempt to study, through an analysis of the relation between text and image, how a newspaper, presumedly directed to popular classes, use photograph to expose people suffering and what view is conferred to it.

Keywords: Social Suffering; Folha de Pernambuco

LINDNER, Evelyn Gerda. **Women and terrorism: the lessons of humiliation.** RBSE, v.1, n.1, pp.63-76, João Pessoa, GREM, abril de 2002.

ARTIGO
ISSN 1676-8965

Women and terrorism: the lessons of humiliation

Evelyn Gerda Lindner

Resumo: Este trabalho trata da dinâmica da humilhação em sua interação com o terrorismo. Procura o "por que" do terrorismo e destaca o papel das mulheres neste contexto. O texto se constrói sobre quatro anos de pesquisa sobre o fenômeno da humilhação, como também sobre mais de vinte anos de experiência prática como psicóloga na Europa, Oriente Médio e África. Sugerem-se formas alternativas de responder à humilhação e outros, além dos envolvidos, são chamados para aumentar seu comprometimento.

Palavras-Chave: Mulher; Terrorismo; Humilhação.

The horrific events on the 11th September 2001 in the United States shook the world. News programmes around the world have incessantly covered the events and their aftermath ever since. The name Osama bin Laden has dominated the news, ways of retaliation or reactions are being discussed.

This paper is not a classical empirical paper. It is a paper that attempts to convey conclusions drawn from four years of social psychological research, combined with more than twenty years of therapeutic experience that relates to the tragic events of the 11th September. It entails a personal account of the author's biographical background insofar as it helps to make clear that her conclusions are built on the firm ground of decades of international psychological experience. This approach is an attempt to promote the art of empathy, and explain how it may be possible to take the perspective of people who become perpetrators, both to themselves and to others. Women have traditionally been given the role of maintainers of social cohesion, and this article is written in this spirit. It is the article of a woman who is concerned with social cohesion within the global community in a situation that is characterised by a 'war against terror.' In the following a personal style will be used for the presentation of biographical details.

When I first came to Egypt in 1984, I heard quite a lot about the bin Laden family. They were a fact of Egyptian life, part and parcel of it, especially within the Egyptian business community that has many connections with the rest of the Arab world. A poor man from Yemen, so I learned, the father of Osama bin Laden, had migrated to Saudi Arabia and had, through his diligence and talent, acquired wealth and respect. I do not recall any allusions to leanings towards terrorism on the part of the Laden family or Osama bin Laden; terrorism, or even Islam for that matter, were not themes associated with the name 'bin Laden,' business was the only context in which they were discussed. Apart from hearing about the bin Laden family, I had Palestinian clients who made me understand how distressed they were concerning the fate of Palestine.

This is the backdrop for the tragic events of September 2001 with regard to the author's own life. I would like to share the lessons I have learned since then, as a psychologist, a physician, and a woman, one whose German family has been deeply traumatised by the two world wars and who is trying to contribute to peace studies with her perspective. I believe that the 11th September highlights to what extent old paradigms of war are no longer suitable, how new methods of safeguarding global peace are still only rudimentary, and in what way they dangerously lack psychological dimensions and insights.

From 1984-1987 I was a psychological counsellor at the American University in Cairo, and from 1987-1991 I had my own private practice. I offered counselling in English, French, German, Norwegian, and, after some years, also in Egyptian-Arabic. My clients came from diverse cultural backgrounds, many from the expatriate community in Cairo, such as Americans, Europeans, Scandinavians, Palestinians, and citizens of other African countries, as well as from the local community, both western-oriented, and traditionally-oriented Egyptians. Part of my work was 'culture-counselling,' meaning that foreign companies working in Egypt asked me for my support in understanding Egyptian culture, Arab culture, and Islam.

Before coming to Egypt, from 1974-1984, I studied and worked in New Zealand, China, Thailand, Malaysia, Israel, West Africa, USA, Germany, and Norway, as a student of both psychology and of medicine (I graduated in psychology in 1978, and in medicine in 1984, both from Hamburg University in Germany, I gained my doctorate in medicine in 1994 from Hamburg University, and my doctorate in psychology from Oslo University, Norway, in 2001).

Already as a schoolgirl I was interested in the world's cultures and languages and I eventually learned to handle around 12 languages, among them the key languages of the world. My aim was to become part of other cultures, not 'visit' 'them.' I wanted to develop a gut feeling ABOUT how people in different cultures define life and death, conflict and peace, love and hate, and how they look at 'others.' My doctoral thesis in medicine systematised this quest and addressed the topic of quality of life in a comparative manner: I asked how the notion of a 'good life' is being defined in Egypt and in Germany. In 1991 I found myself back in Europe and, perplexed by the lack of a sense of global responsibility in Germany I founded the NGO 'Better Global Understanding' in 1993 in Hamburg, Germany, and organized a festival with 20 000 participants under the motto 'Global Responsibility.' In 1994 I stood as candidate for the European Parliament, again with the wish to further global understanding.

More than 25 years of learning how to be a global citizen have taught me that human beings are less divided and different than all those are inclined to believe who are residents in one country and 'visit' 'others' as tourists, for business, diplomacy, or fieldwork. As long as you 'visit' 'others,' or live in expatriate ghettos, you stay 'outside.' Yet, there is a growing number of people, who, like me, are currently developing a global or at least multi-local identity and become citizens of the world. For me it was often a painful process. Renouncing old yearnings and beliefs, and building a global

identity not only theoretically, but also in practice, this is hard. It is like building a ship while at sea.

I was aided, however, by my growing intuition that basically all human beings yearn for recognition and respect, and that the withdrawal or denial of recognition and respect, experienced as humiliation, is the strongest force that creates rifts between people and breaks down relationships. Thus, I believe that the desire for recognition unites us human beings, that it is universal and can serve as a platform for contact and cooperation. I suggest that many of the rifts that we can observe stem from a universal phenomenon, namely the humiliation that is felt when recognition and respect is lacking. I do not believe that ethnic, religious, or cultural differences create rifts by themselves; on the contrary, diversity can be a source of mutual enrichment - however, diversity is enriching only as long as it is embedded within relationships that are characterised by respect. It is when respect and recognition are failing, that those who feel victimised are prone to highlight differences in order to 'justify' rifts that were caused, not by these differences, but by something else, namely by humiliation.

I began developing this intuition already when I started working as a clinical psychologist in Germany (1980-1984) with individuals and families. My experience indicated that humiliation is of crucial importance in human relations, both as act and experience, and that cycles of humiliation may permeate people's lives with an all-consuming intensity. Vogel & Lazare (1990) illustrate this point in 'The Unforgivable Humiliation - a Dilemma in Couples Treatment.' Later, particularly during my time in Egypt, I understood how relevant these dynamics are also at the group level, or even at the macro-level, between nations or whole world regions. The example of the Treaties of Versailles is but one example, perhaps among the most known ones.

During the years I increasingly felt that the severity of rifts caused by humiliation called for research. I therefore devoted four years of research, 1997-2001, to studying the phenomenon of humiliation. The two starting points were, as explained above, a) my insights as a clinical psychologist with clients from diverse cultural backgrounds that humiliation causes the severest of rifts in relationships, and b) the understanding that Germany's historic experience of humiliation led up to World War II. The initial research questions were: What is experienced as humiliation? What happens when people feel humiliated? When is humiliation established as a feeling? What does humiliation lead to? Which experiences of justice, honour, dignity, respect and self-respect are connected with the feeling of being humiliated? How is humiliation perceived and responded to in different cultures? What role does humiliation play IN aggression? What can be done to overcome THE violent effects of humiliation? Where can I observe cases of humiliation? If humiliation played a role after World War I for Germany, is humiliation JUST as relevant in more recent cases of war and genocide, such as Rwanda, Somalia, Cambodia, and so on? Is humiliation also relevant for relationships at even higher macro-levels, for example between 'civilisations' or cultural regions such as WAS described by Samuel P. Huntington (1996)?

I started designing the research project on humiliation in 1995, and conducted it at the University of Oslo, beginning in 1997, and concluding in

2001 with a doctoral dissertation in social psychology. The research project was entitled *The Feeling of Being Humiliated: A Central Theme in Armed Conflicts. A Study of the Role of Humiliation in Somalia, and Rwanda/Burundi, Between the Warring Parties, and in Relation to Third Intervening Parties.*

During the first two years of the research project I carried out a pilot study in order to arrive at a preliminary mapping of the field. The results of the pilot study presented humiliation as an intricately complex concept that required much more research for better understanding and differentiation. Humiliation means the enforced lowering of a person or group, a process of subjugation that damages or strips away their pride, honour or dignity. To be humiliated is to be placed, against your will and often in a deeply hurtful way, in a situation that is greatly inferior to what you feel you should expect. Humiliation entails demeaning treatment that transgresses established expectations. It may involve acts of force, including violent force. At its heart is the idea of pinning down, putting down or holding to the ground. Indeed, one of the defining characteristics of humiliation as a process is that the victim is forced into passivity, acted upon, made helpless. However, the role of the victim is not necessarily always unambiguous - a victim may feel humiliated in the absence of any deliberately humiliating act - as a result of misunderstandings, or as a result of personal and cultural differences concerning norms about what respectful treatment ought to entail - or the 'victim' may even invent a story of humiliation in order to manoeuvre another party into the role of a loathsome perpetrator. People react in different ways to being treated in humiliating ways: some just become depressed, some get openly angry, and others hide their anger and plan revenge. The person who plans for revenge may become the leader of a movement. Furthermore, a perpetrator might want to commit humiliation but not succeed, a 'benefactor' might humiliate while trying to do good, a third party might observe 'victims' who do not see themselves as such (or fail to see victims in cases where they do exist), or humiliation may be sought instead of despised.

In the main phase of the four years of research I carried out 216 qualitative interviews, addressing Somalia, Rwanda and Burundi and their history of genocidal killings. From 1998 to 1999 the interviews were carried out in Africa (in Hargeisa, capital of Somaliland, in Kigali and other places in Rwanda, in Bujumbura, capital of Burundi, in Nairobi in Kenya, and in Cairo in Egypt), and from 1997 to 2001 also in Europe (in Norway, Germany, Switzerland, France, and in Belgium). The interviews were often part of a network of relationships that included me - the researcher - and my interlocutors, and in many cases interviews went over several sittings. Trust was built and authentic encounters were sought, inscribed in non-humiliating relationships that safeguarded everybody's dignity. Interlocutors were invited to become 'co-researchers' in a reflective dialogue with the researcher, involving not only the interviewee and the researcher but also various scholars whose ideas were introduced into the dialogue.

The terror attacks of the 11th September 2001 in the United States, that shocked the world, show - at least to my understanding - that the entire world community is caught in a cycle of humiliation. Men such as Osama

bin Laden would never have any followers, if there were not a pool of feelings of humiliation in large parts of the world, feelings that are so intense that young intelligent men, who could found families and have satisfying careers, are willing to lose their lives in suicide attacks. The rich and powerful West has long been blind to the fact that its superiority may have humiliating effects on those who are less privileged, especially during times when the West simultaneously teaches the world the ideals of human rights, ideals that heighten feelings of humiliation. In 1991, when I came back to Europe after having worked as a psychological counsellor in Egypt for seven years, I was alarmed by the blindness and egocentric illusion of security among the rich. As mentioned above, in 1993 I organised a festival under the motto 'better global understanding' and 'global responsibility,' where I asked a whole city, the German city of Hamburg, with 1,5 million inhabitants, to reflect upon the contributions every individual could provide to build a 'global village' that really deserves this name.

Upon returning to Europe after many years of experience in Asia and the Middle East, European attitudes reminded me of Marie Antoinette, a member of the French aristocracy at the outset of the French revolution, who displayed heartless naivety when she chose to stay uninformed about the poverty of her underlings; she is reported to have asked why the poor did not eat cake when they ran out of bread. She had to pay with her life for her naivety: the guillotine cut off her head. The problem was that the French aristocracy was used to underlings who accepted humiliation, and so was unprepared, when their underlings 'woke up.' The English aristocracy, in comparison, did not face the guillotine, a fact that shows that an elite indeed can contribute to constructive change, and that feelings of humiliation among downtrodden underlings do not necessarily lead to either apathetic submission or violent uprising, but may lead instead to benign and creative measures of reconciliation, such as those the name of Nelson Mandela stands for.

This paper is divided in three parts. In the first part, entitled 'the feelings of women who wish to bear sons,' case studies from my psychological practice are presented. In the following section, 'the significance of humiliation,' these cases are related to the notion of humiliation. The paper ends with SOME concluding remarks that discuss the reflections so far presented and ask what lessons can be learned for the future.

The Feelings of Women Who Wish To Bear Sons

In Egypt, where I worked as a psychological counsellor from 1984-1991, I had Palestinian clients who came to me with depression because they felt they should help their suffering families in Palestine, instead of studying in Cairo and preparing for a happy life. In the wake of the 11th September I try to recall some of the cases (I do not reveal names and will protect individuals by making their biographies indiscernible).

A young woman, not yet 20 years old, came to me, let me call her Farida. I try to capture the essence of her message, and will use, as much as possible, her way of speaking English: 'My father wants me to study, get married, and have a life. But I cannot smile and laugh and think of a happy

life, when at the same time my aunts and uncles, my nieces and other family members face suffering in Palestine. This suffering is like a heavy burden on me. I cannot smile and laugh. I feel their suffering in my body. Sometimes I cannot sleep. I know some Palestinians of my age who do not care. They go to the discotheque and dance and do all kinds of wrong things; they even drink alcohol. I think this is disgusting. Our people are suffering and we should stand by them. If we cannot help them directly, we should at least not make fun of them by living immoral lives, or be heartless and forget them altogether. I feel that I do not have any right to enjoy life as long as my people suffer. All right, I obey my father and try to concentrate on my studies. But I do this only because I respect my father. If he were not there, I would go to my homeland, get married and have as many sons as I could have, and educate them in the right spirit. I would be overjoyed to have a martyr as a son, a son who sacrifices his life for his people. I feel that suicide bombers are heroes, because it is hard to give your life. I want to give my life. I want to do something. I cannot just sit here in Cairo and watch my people suffer. Their suffering eats me up. I feel so powerless, so heavy; sometimes I can hardly walk. The burden crushes me. What shall I do?'

What would you, the reader, advise this young woman to do? I tried to give her strength and discussed with her how she could contribute to a more just world after her studies, in a peaceful way, and how this would be more beneficial to her people and the entire world than giving birth to suicide bombers.

Her deep involvement and sincerity were intense, pure, deep and selfless. I was reminded of THE sincere young students who had been my clients in Germany. I remember a young German woman - she was 19 years old and had bulimia, let me call her Rita. Her words were the following, I try to translate from German: 'I am appalled by the violence in the world, the destruction of the environment, and the lack of sincerity around me. I am a good student, a very good one. And I cannot live in a world where men play around with the world, with women, and nature, and bring suffering about all of us. Men want to show off their muscles and virility, that is all they want, and the rest of the world is their victim. This world makes me choke. I am so nauseated that I do not want to eat. And sometimes I do not eat for a long time. As long as I manage to refrain from eating, I feel pure, ascetic, as if I can escape the pollution around me by saying 'no.' But then I get very hungry, and I start eating, and because I eat too much, I have to force myself to vomit. This in turn makes me feel extremely guilty, because I waste valuable resources. Here I am, I say to myself, eating too much and vomiting, while millions of people do not have enough to eat. I am caught in this cycle. What can I do? I want to do something, but I don't know what! I feel so powerless and heavy!'

These two young women resembled each other. Both were highly intelligent, with an IQ considerably above average, with a bright future ahead, and they did not know how to digest the violence, neglect, and thoughtlessness they perceived around them. They were strong women, with an acute awareness of justice, whose strength was wasted because they saw no constructive way out. They felt caught in a hopeless situation, where they were straight jacketed. The Palestinian woman found solace in dreaming about sacrificing her life, as the mother of sons who would give

their lives to defend their people. The German woman did not have any such vision, however, she thought that asceticism was a solution, an asceticism that went too far for her own abilities. (Other young women, like Rita, intelligent and promising young pupils and students, manage to kill themselves by not eating - we call that anorexia nervosa - while others, those who do not induce vomiting, oscillate between asceticism and obesity. My field of psychological counselling from 1980-1984 was 'eating disorders,' and I led therapeutic groups with women with such disorders.)

The Significance of Humiliation

I had some male Palestinian students as clients in Egypt as well, and they dreamt of giving their lives in Palestine and condemned, as Farida did, some of their friends who chose to 'forget' their people's suffering and instead went about their own business, even enjoying life by feasting and drinking. None of these young clients was driven by any 'will to power' or inherent 'hatred.' They were driven by despair about the sufferings they perceived around them. They suffered from empathy, so to speak; perhaps to be called a 'noble' suffering. However, they suffered also from short-sighted, impatient and counterproductive strategies to provide their empathy with relief, similar to the alcoholic who believes that alcohol solves problems. In other words, the starting point, empathy for others' sufferings - a 'noble,' 'sincere,' and 'valuable' suffering - contrasted starkly with 'destructive' strategies for action, destructive for the bearers of these strategies as well as for the social fabric of a world which currently tries to build a global community that is built on justice that is brought about by non-violence. Whenever I counselled these young and bright people I was aware that they were vulnerable to being recruited by leaders who could instrumentalise their ability for empathy and use them for acts of destruction.

The core of their problem is - this is my evaluation after more than 20 years of work - the phenomenon of humiliation. Many identify deprivation as the main culprit of problems such as resentment and embitterment; however, I believe that this is too superficial an analysis. Deprivation is not in itself necessarily perceived as a form of suffering that calls for action. However, deprivation that is perceived as an illegitimate violation of ideals of equality and dignity is perceived as a humiliation that has to be responded to with profound sincerity.

Deprivation may have many faces: poverty, low status, or marginalisation - there is a host of words describing it. However, poverty, low status and marginalisation do not automatically elicit feelings of suffering or even despair. A religious person may join a monastery and be proud of poverty, low status may be explained as God's will or a just punishment for sins perpetrated in an earlier life, and also marginalisation may be the fundament for pride; not all minorities feel oppressed. Furthermore, poverty may motivate a person to work hard in order to get out of it, parents may sacrifice to enable their children to have an education and a better life, and every small incremental steps towards a better quality of life may be celebrated. The question must be: what is it that transforms deprivation into unbearable suffering of a kind that triggers severe depression or the urge to retaliate with violence?

Feelings of humiliation is the answer. Feelings of humiliation may lead to acts of humiliation perpetrated on the perceived humiliator, setting off cycles of humiliation in which everybody who is involved feels humiliated, and is convinced that humiliating the humiliator is a just and holy duty.

How do feelings of humiliation come about? Based on many years of research on this phenomenon I would suggest the following explanation: Feelings of humiliation come about when deprivation is perceived as an illegitimate imposition of lowering or degradation, one that cannot be explained in constructive terms. This elicits yet another question: Do we - members of communities around the world today - live in contexts that make us accept explanations for deprivation such as those mentioned above, explanations alluding to God's will, or to nature's order, or to punishment for past failings? The answer is: No. We live in a world that is listening to the message of human rights that indicates that every human being has a right to live in enabling circumstances, that equality is the ruling idea and not hierarchy, that every person has an inner core of dignity that ought not be lowered. My extensive international experience indicates that this message is heard. However, it has not, at least not in the short term, had the effect that many human rights advocates hope for, namely to decrease suffering around the world. On the contrary, in the first instance, strengthened feelings of humiliation, because inequalities and deprivation that were accepted before turn into unacceptable acts of humiliation perpetrated by the powerful on the less powerful. And acts of humiliation create feelings of humiliation that in turn have a potential to lead to retaliating acts of humiliation.

When I came to Africa in 1998, to study the 1994 genocide in Rwanda and the 1988 quasi-genocide in Somalia, the message initially given to me was: 'You from the West, you come here to get a kick out of our problems. You pretend to want to help or do science, but you just want to have some fun. You have everything back home, you live in luxury, and you are blind to that. You arrogantly and stupidly believe that you suffer when you cannot take a shower or have to wait for the bus for more than two hours! Look how you cover our people with dust when bumping childish and arrogantly around in your four-wheel drive cars! Look how you enjoy being a king in our country, while you would be no more than average in your country! All what you want is to have fun, get a good salary, write empty reports to your organisation back home or publish some articles, in order to be able to continue this fraud. You pay lip service to human rights and empowerment! You are a hypocrite! And you know that we need help - how glad would we be if we did not need it! And how good would it be if you were really to listen to us for once, not only to the greedy ones among us who exploit your arrogant stupidity for their own good!' We feel deeply humiliated by your arrogant and self-congratulating help!

In short, this message went as follows:

'First you colonise us. Then you leave us with a so-called democratic state that is alien to us. After that you watch us getting dictatorial leaders. Then you give them weapons to kill half of us. Finally you come along to 'measure' our suffering!?' The buzzword that dominated my research in Africa, as well as the years of

working as a psychological counsellor in Egypt, was 'double standards,' or lack of 'even-handedness.' The teachings of human rights are heard everywhere, this is my experience, and they are surprisingly close to local norms about the cohesion of the social fabric. To mention just one example, a study was sponsored by the Red Cross, a study about ethical norms in the war in Somalia (Spared from the Spear, International Committee of the Red Cross Somalia Delegation (1997)). Somali scholars collected ethical norms laid down in their traditional teachings. They discovered that their local Somali rules were virtually identical with the Geneva Convention. In other words, human rights are, according to my international experience, universal insofar as they mirror, within a small range of variation, the ethical codifications of social cohesion within all human societies. They reflect what I call 'inside'-ethics, ethics that highlight the long term maintenance of social relationships that are perceived as taking place in a context that carries the label 'us,' while a host of different, 'outside'-ethical rules reigns as soon as relations to 'them' are codified. Human rights represent nothing but 'inside'-ethics, however, on a global scale, this is my claim. They are an expression, a wish, or a vision, that 'inside'-ethics may reign inside the global village, inside the global community of human beings, a community that does not use the word 'them' anymore, but conceives itself as 'us.' To my judgement, the advent of human rights is an indication of the advent of the concept of one single global community of 'us.'

Feelings of humiliation are triggered when those - often referred to as the West - who preach human rights and the inclusion of every human being within a global 'us,' are at the same time perceived as violating their very own preaching. This is called 'double standards.' In this context, anybody who wishes to believe in human rights will no longer accept deprivation, but will feel humiliated by it. Thus, teachings of human rights increase feelings of humiliation in the short term, particularly when deprivation and inequality are prevailing, or even increasing, instead of decreasing. Currently the gap between rich and poor is increasing, both globally and locally, and this is a visible and palpable breach of human rights for all those who learn about them, and not to be accepted anymore as part of a divine order. Double standards, when related to human rights, deepen feelings of humiliation.

Women in many societies traditionally are given the task of carers, while men are educated to fight. Because of this caring role, women tend to react with depression when they feel helpless, oppressed or humiliated. When I worked as a medical student at a psychiatric hospital, in 1983, I was amazed, how clear this tendency was. Women are not supposed to fight and tend to turn the expression of their feelings inwards. Farida did not want to take up weapons herself, however, she wanted to give birth to sons who could fight. Rita did not know against what to fight; she retreated to mere asceticism. My male Palestinian clients, however, thought of taking up weapons. Rita's male friends with similar sets of problems as hers were drawn to alcohol or other, more exteriorised, ways of expressing their problems as opposed to Rita's inwards orientation.

Concluding Remarks

The question that forces itself into the discourse is: What can be done? What are the lessons?

In my work on the phenomenon of humiliation I describe how the meaning of the word humiliation has changed during the past centuries. The pre-human-rights-world accepted hierarchical societal structures as legitimate ones within which acts of humiliation - beatings, torture, subjugation - were regarded as legitimate means employed by masters to keep down underlings. This pre-human-rights-world of hierarchy was characterised by male honour. Males were responsible for defending the honour of their families, and this honour was attached to their status within the hierarchy. Still today we see this in so-called 'Southern Cultures' of honour, as described by Nisbett & Cohen (1996) and also Miller (1993). However, the old connotation of acts of humiliation as 'defending honour,' 'keeping order,' or 'teaching lessons to underlings,' transforms into a new meaning of the word humiliation as soon as human rights brand it as immoral to keep down people as second class beings.

Today we live in a world that contains remnants of the old male honour order, alongside the advent of a new order, namely the ideals of equality and human rights. Humiliation carries different meaning in these two sets of societal structures and norms, and acts of humiliation may be responded to either within the traditional male honour code, or within the modern human rights code. However, in both contexts humiliation is a violation, be it of honour, or of personal dignity as defined by human rights, and in both contexts it is likely to trigger responses.

Even more, and this is the profound message that I draw from my work on humiliation, human rights ideals intensify feelings of humiliation as compared to pre-human-rights-eras, because any deprivation or inequality that was legitimate before, is now illegitimate. It is important to realise that these heightened feelings of humiliation have profound effects on people, as I was able to observe in my clients. Many of my female clients in Europe, for example those with eating disorders, could be said to suffer from a diffuse perception of the fact that gender equality is preached, but not reached, and that ideals call for the protection of ecological and social sustainability and peace around the world, while reality suggests that these very ideals are violated. My Palestinian clients perceived similar gaps of justice, between ideals on one side and reality on the other, in their lives and their community.

Those who preach human rights had better become more aware than they are now that they intensify feelings of humiliation - what I would call the 'nuclear bomb of feelings' - when they overlook the fact that reality does not follow ideals. Feelings of humiliation emerging around the world can therefore, ironical as it may sound, be interpreted as a success of human rights teachings, because feelings of humiliation are sharpened particularly in contexts where ideals are created that do not correspond to reality. In short, when ideals arrive and reality does not follow, there is a problem.

Furthermore, and this is another effect of human rights teachings, it is no longer just male honour that is involved in feelings and acts of humiliation. Women have also arrived on the stage of the world, when they feel that their own lives and their own dignity, allegedly protected by human rights, are also violated.

Farida, my Palestinian client who wanted to give birth to suicide bombers, still formed her response to feelings of humiliation within the old male honour order, as did those of her male colleagues who wanted to take up arms. My female German clients, on the other side, who felt depressed about the state of the world and responded with eating disorders, would perhaps have developed into devout wives and happy mothers in former times. However, now, they had no way to go but into self-destruction, since they were caught between new ideals and old realities. As I emphasised above, these clients were the hope of the future, intelligent, bright and hard-working students.

What alternative way out could those who feel humiliated take?

The world does have role models for alternative ways of social change, apart from self-destructive depression or other-destroying violence. One example is Nelson Mandela. He succeeded in transforming his feelings of humiliation after 27 years of prison, into a constructive contribution to social and societal change. He distanced himself from his own urge for revenge. He did not become a Hitler.

This inner distancing from the urge for revenge is a sign of personal strength and great maturity. It is this very maturation that the world has to bring about in all people who are caught up in feelings of humiliation and drawn towards violent retaliating acts, if it wants to become a global village with an intact social fabric. Third parties are needed to bring about this distancing step. Third parties, or bystanders, in fact all mature and moderate forces in the global community of human beings, should emerge from any passivity and facilitate constructive social change towards a global village that deserves the name. Extremists are those who are caught in humiliation, both as feelings and retaliating acts, and they deepen the rifts of hatred instead of healing humiliation. Moderates are those who have to curb extremism and invite their representatives back into the camp of moderation, of patient change, and long-term solutions. Mature, moderate, responsible people are called upon to invite young, intelligent people to follow the example of a Nelson Mandela, and not follow promoters of terror who at some point have translated empathy with suffering into an urge to retaliate with violence.

References

ELIAS, Norbert (1996). *The Germans. Power struggles and the development of habitus in the nineteenth and twentieth centuries.* Cambridge: Polity Press.

GILLIGAN, James (1996). *Violence: our deadly epidemic and how to treat it.* New York: Putnam.

HAFFNER, Sebastian & BATESON, Gregory (1978). Der Vertrag von Versailles. Mit Beiträgen von Sebastian Haffner, Gregory Bateson u. a. München: Matthes und Seitz.

HUNTINGTON, Samuel P. (1996). The clash of civilizations and the remaking of world order. New York: Simon & Schuster.

INTERNATIONAL COMMITTEE OF THE RED CROSS SOMALIA DELEGATION (1997). Spared from the spear: traditional Somali behaviour in warfare. Nairobi: International Committee of the Red Cross.

LINDNER, Evelin Gerda. (1999). Women in the global village: increasing demand for traditional communication patterns. In Breines, Ingeborg, Gierycz, Dorota, & Reardon, Betty (Ed.), Towards a Women's Agenda for a Culture of Peace. Paris: UNESCO.

LINDNER, Evelin Gerda. (2000a). Gendercide and humiliation in honour and human-rights societies. In Journal of Genocide Research, forthcoming.

LINDNER, Evelin Gerda. (2000g). Globalisation and humiliation: towards a new paradigm. Oslo: University of Oslo, unpublished manuscript.

LINDNER, Evelin Gerda. (2000k). "Hitler, shame and humiliation: the intricate web of feelings among the German population towards Hitler". In Medlemsblad for Norske Leger Mot Atomvåpen, Med Bidrag Fra Psykologer for Fred, v.1, pp. 28-30.

LINDNER, Evelin Gerda. (2000i). How humiliation creates cultural differences: the psychology of intercultural communication. Oslo: University of Oslo, draft under review.

LINDNER, Evelin Gerda. (2000d). Humiliation and how to respond to it: spatial metaphor in action. Oslo: University of Oslo, draft under review.

LINDNER, Evelin Gerda. (2000b). Humiliation and rationality in international relations. The role of humiliation in North Korea, Rwanda, Somalia, Germany, and the global village. Oslo: University of Oslo, draft under review.

LINDNER, Evelin Gerda. (2000h). Humiliation, rape and love: force and fraud in the erogenous zones. Oslo: University of Oslo, draft under review.

LINDNER, Evelin Gerda. (2000f). The 'framing power' of international organizations, and the cost of humiliation. Oslo: University of Oslo, draft under review.

LINDNER, Evelin Gerda. (2000e). The anatomy of humiliation and its relational character. Oslo: University of Oslo, draft under review.

LINDNER, Evelin Gerda. (2000c). The psychology of humiliation: Somalia, Rwanda / Burundi, and Hitler's Germany. Oslo: Department of Psychology, University of Oslo, doctoral dissertation.

LINDNER, Evelin Gerda. (2000j). What every negotiator ought to know: understanding humiliation. Oslo: University of Oslo, draft under review.

LINDNER, Evelin Gerda. (2001g). Healing cycles of humiliation: attending to the emotional aspects of 'unsolvable' conflicts and the use of 'Humiliation Entrepreneurship'. Oslo: University of Oslo, draft under review.

LINDNER, Evelin Gerda. (2001e). "How research can humiliate: critical reflections on method". In *Journal for the Study of Peace and Conflict*, October. <http://jspc.library.wisc.edu/>.

LINDNER, Evelin Gerda. (2001b). "Humiliation - trauma that has been overlooked: an analysis based on fieldwork in Germany, Rwanda / Burundi, and Somalia". In *TRAUMATOLOGY*, v.7, n.1, Article 3, pp.1-32, see <http://www.fsu.edu/~trauma/>.

LINDNER, Evelin Gerda. (2001d). "Humiliation and the human condition: mapping a minefield". In *Human Rights Review*, v.2, n.2, pp. 46-63.

LINDNER, Evelin Gerda. (2001f). *The concept of humiliation: its universal core and culture-dependent periphery*. Oslo: University of Oslo, draft under review.

LINDNER, Evelin Gerda. (2001a). *Towards a Theory of Humiliation: Somalia, Rwanda / Burundi, and Hitler's Germany*. Oslo: Department of Psychology, University of Oslo, habilitation thesis (draft).

LINDNER, Evelin Gerda. (2001c). "Were Hitler and Siad Barre 'Robin Hoods' who felt humiliated by their own followers? (Part Two)". In *Medlemsblad for Norske Leger Mot Atomvåpen, Med Bidrag Fra Psykologer for Fred*, v.1, pp.20-23.

MARGALIT, Avishai (1996). *The decent society*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

MILLER, William Ian (1993). *Humiliation and other essays on honor, social discomfort, and violence*. Ithaca: Cornell University Press.

MONTVILLE, Joseph V. (1990). "The psychological roots of ethnic and sectarian terrorism". In Volkan, Vamik D., Julius, D. A., & Montville, Joseph V. (Ed.), *The psychodynamics of international relationships*. Volume I. Lexington, MA: Lexington Books.

NISBETT, Richard E. & Cohen, Dov (1996). *Culture of honor: the psychology of violence in the south*. Boulder, CO: Westview Press.

SCHEFF, Thomas J. (1990). *Bloody revenge: emotions, nationalism and war*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

STAUB, Ervin (1989). *The roots of evil: the origins of genocide and other group violence*. Cambridge: Cambridge University Press.

STAUB, Ervin (1990). "Moral exclusion, personal goal theory, and extreme destructiveness". In *Journal of Social Issues*, v.46, pp.47-64.

STAUB, Ervin (1993). "The psychology of bystanders, perpetrators, and heroic helpers". In *International Journal of Intercultural Relations*, v.17, pp.315-341.

STAUB, Ervin (1996). "Cultural societal roots of violence - the examples of genocidal violence and of contemporary youth violence in the United States". In *American Psychologist*, v.51, n.2, pp.117-132.

VOGEL, W. & LAZARE, A. (1990). "The unforgivable humiliation - a dilemma in couples treatment". In *Contemporary Family Therapy*, v.12, n.2, pp.139-151.

VOLKAN, Vamik D. (1997). Bloodlines: from ethnic pride to ethnic terrorism. New York: Farrar, Straus and Giroux.

ZEHR, Howard (1990). Changing lenses: a new focus for crime and justice. Scottsdale, PA: Herald Press.

* * *

Abstract: This paper addresses the dynamics of humiliation in their interplay with terrorism. It searches for the 'why' behind terrorism and highlights the role of women in this context. It is built on four years of research on the phenomenon of humiliation, as well as more than twenty years of practical experience as a psychologist in Europe, the Middle East and Africa. Alternative ways of responding to humiliation are suggested and third parties are called upon to increase their engagement.

Keywords: Woman; Terrorism; Humiliation.

KOURY, Mauro Guilher Pinheiro. **Sofrimento íntimo: individualismo e luto no Brasil contemporâneo** RBSE, v.1, n.1, pp.77-87, João Pessoa, GREM, abril de 2002.

ARTIGO
ISSN 1676-8965

Sofrimento íntimo: individualismo e luto no Brasil contemporâneo

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Resumo: Este trabalho procura apresentar os dados de uma pesquisa sobre o comportamento urbano da classe média habitante das vinte e sete capitais de estados no Brasil sobre o processo de luto. Discute as mudanças e permanências, conflitos e ambivalências, no comportamento urbano brasileiro a partir dos anos setenta do século XX, tendo por referência o processo de individualismo que vem se processando a passos largos no Brasil atual.

Palavras-Chave: Individualismo; Luto.

Este trabalho busca compreender as atitudes em relação ao fenômeno do luto no Brasil. O processo de luto é nele compreendido como uma relação social, como uma demonstração social, e como uma forma de diferenciação social do indivíduo em sofrimento para a sociedade como um todo.

O ritual do sofrimento provocado por uma perda foi o ponto de partida e de término desta reflexão. O significado social do luto e o processo de individuação de quem o sofre, no comportamento e nas atitudes das camadas médias urbanas no Brasil, foi o seu principal objeto de análise.

A descrença nas fórmulas rituais de sujeição social da dor pessoal de quem sofre uma perda, e da integração do morto às malhas do social, através de uma série de ritos de passagem, o impedimento tácito à expressões intensas de sentimento, e o modo higiênico no trato do morto, foram tomados aqui, como exemplos de mudança nas antigas práticas e relações sociais em torno da morte e do luto nas sociedades de tradição ocidental. Busca-se analisar aqui as relações sociais brasileiras através deste legado (Ariès, 1990 E 1993; Morin, 1977; Thomás; 1983; Damatta, 1987, Koury, 1996, entre outros).

Neste trabalho, os códigos do luto e da morte foram apreendidos no seu processo de mudança. Partiu-se da hipótese de que a morte e a sua relação com o mundo dos vivos no Brasil atual parece ter sido capturada por códigos mais individualistas e não mais através de expressões de uma sociabilidade relacional.

No conjunto das relações sociais da atualidade brasileira, a tendência parece ser a de uma reprovação ao luto público, como se o sofrimento pessoal de uma perda poluísse o social e contaminasse os demais com a presença da morte e do sofrimento alheio (Elias, 1989). O sofrimento causado pela perda e o processo de internalização do morto em um indivíduo, que compõem o trabalho do luto, vêm se configurando, nostalgicamente, em um caminhar para uma vivência unicamente privada. Para uma realização, ou para um realizar-se, apenas, na subjetividade dos sujeitos que a vivenciaram, como uma relação individual e, deste modo, não social .

O sentimento de fracasso e a expectativa de desilusão dos indivíduos no ritual introspectivo do sofrimento, vêm impondo códigos de naturalização e de anonimato à morte. O que evidencia uma fragmentação dos sentimentos coletivos, e se expressam pelo receio social de contaminação e através da vergonha de sentir-se enlutado.

Efeitos de decepção e engodo, o sofrimento do luto, constrangido e envergonhado no interior do sujeito, afigura-se por revelar-se como nostalgia do ausente. Parece estabelecer-se como um universo do silêncio e solidão. Universo configurado em um tempo e em um espaço singular e solidário, perdido na memória individual do enlutado.

Para compreensão deste fenômeno, foi necessário percorrer os caminhos que entrecruzam a Psicanálise e as Ciências Sociais, bem como as formas por onde se dão os processos de elaboração e formação da pessoa singular e da interação social, fundamentos da sociedade. O estudo do fenômeno do luto, enquanto compreensão da dor da perda e do sofrimento, como instâncias simultaneamente individual e social, faz parte assim de uma Sociologia da Emoção, e busca fundamentar as bases da experiência e da troca da pessoa na sociedade.

O objetivo central deste trabalho é a compreensão das atitudes recentes em relação ao fenômeno do luto no Brasil. Tem como objetivos específicos, o entendimento de como foi internalizado, enquanto processo simbólico, o significado social da dor no imaginário brasileiro. Em segundo lugar, o de compreender por quais mudanças tem passado o fenômeno da dor do luto até os dias atuais no Brasil. E, finalmente, indagar sobre as reações a vivência do luto, que tem sido enfrentadas pelos homens comuns, tendo por referência as camadas médias urbanas no país.

Interessa à pesquisa da qual este trabalho faz parte , enfim, verificar o lado público do sofrimento de quem fica, no momento seguinte imediato à constatação da morte. O entendimento desse ritual solitário do sofrimento, e social da despedida, no entrecruzamento de gestos, de expressões e de atitudes, em constante movimento de mudança e permanência.

A construção social da dor e do sofrimento é entendida, deste modo, através do emaranhado de ilusões e expectativas formadoras do sujeito. E, também, pelo como a sociedade cria e estabelece os processos integrativos necessários à sobrevivência do social a partir dos indivíduos.

Uma primeira surpresa na análise dos dados levantados foi a verificação de que não existe um processo de equivalência entre um maior centro urbano e um menor número de respostas favoráveis a práticas ritualísticas ligadas ao luto e aos processos da morte e do morrer, ou presas à tradição, ou o seu contrário. O conjunto de respostas enviadas pelos vinte e sete centros urbanos brasileiros que compõem o universo da pesquisa, são muito próximos nas suas indagações, inquietações ou indignações a respeito dos costume e hábitos ligados à prática do luto e da morte no país.

O que encaminhou o trabalho para um tipo de indagação sobre o processo em que se debate a população urbana brasileira em relação ao uso de hábitos e costumes e suas representações ligadas ao ritual da dor e da morte. A apreensão dos significados apresentados pelo conjunto das respostas indicaram inquietações muito além das expressões de um ato individual em si, e possibilitaram a realização de um mapeamento do sentimento brasileiro sobre o luto e o morrer, bem como a elaboração de um roteiro compreensivo para a análise da relação entre o luto e a sociedade no Brasil contemporâneo.

Foi necessário se debruçar na análise de expressões emitidas por regras de etiquetas, assim como das narrativas dos informantes, para compreender a visão e o sentimento do fenômeno do luto, através da criação de interseções entre o imaginário individual e social, e das mudanças sociais e comportamentais experimentadas no trato da morte e do morrer no Brasil urbano. A mágoa e a inquietação quanto a falta de solidariedade ao sofrimento de quem sofre uma perda, a recusa ou a expressão discreta de condolências, e o ritual solitário do sofrimento no processo do luto, parecem configurar-se na realização de um movimento nostálgico de individuação, no Brasil atual.

Movimento onde se misturam, de um lado, a perda de sentido do mundo e, do outro, o sentimento difuso de exclusão social. O que parece ampliar o refreamento das ações de partilha e o mascaramento do sofrimento em quem fica.

O estranhamento da demonstração da dor e do sofrimento em público, desta maneira, parece vir se consolidando como tendência de universalização de uma nova sensibilidade no trato das emoções, particularmente do luto, no Brasil atual. A exposição pública do sofrimento vem se realizando, assim, tecida por uma condenação velada do sofrer em público.

No conjunto das relações pessoais a tendência atual é a de uma reprovação tácita ao luto expresso publicamente, como se a dor causada pelo sofrimento pessoal de uma perda contaminasse os outros com a presença da morte. O sofrimento e o processo de introjeção do morto em si, que compõem o trabalho de luto, situam-se, cada vez mais, como subjetividade, e como uma espécie de império da memória pessoal do enlutado. São encobertos socialmente pela vergonha da exposição pública, como uma forma de intimidade, ou como uma expressão íntima e privada, que, ao mesmo tempo em que recusa o outro, busca e sente falta da expressão social da solidariedade.

O papel da emoção vergonha na conformação da sociabilidade moderna e contemporânea no Brasil, aparece e se constitui, deste modo, recheado de ambigüidades. Parece emanar através do confinamento das emoções na pessoa, banindo os afetos do social para o âmbito do segredo. Constitui-se, assim, através da imposição no indivíduo de uma postura reservada perante as emoções, e da exigência de um caráter desconfiado e mantido sob autocontrole. Na confusão das formas de expressão contemporânea deste sentimento de vergonha no Brasil, o autocontrole é visto, muitas vezes, e assumido, como culpa pessoal dos indivíduos em sofrimento.

Espera-se, assim, dos sujeitos tocados pelo luto uma forma de agir discreta. Discrição, dos mais íntimos, à perda dos que sofreram um luto. Discreto, também, deve ser, o comportamento do enlutado nos diversos trâmites socialmente valorizados de despacho do corpo e da expressão de sofrimento público no processo de despedida (velório, enterro, missa de sétimo dia, etc.).

Este caminho apontado de individualização, parece ser a tônica moderna do processo de luto no Brasil urbano. A indiferença e o fingimento, associado ao anonimato e à banalidade no trato público da morte, fazem parte da experiência contemporânea do luto no social. Processo de sofrimento e de interiorização da perda que se vê jogado para a intimidade do sujeito, que passa a vivenciá-los na solidão, aumentando o sentimento individual de exclusão social.

O choque entre uma tradição relacional de um passado recente e de uma profunda descaracterização dos costumes e processos integrativos do urbano moderno parece, assim, dar mais ênfase à falta de lugar no social, à não cidadania e à solidão do homem comum de classe média brasileiro. A economia moral do sofrimento pela perda, na sociedade brasileira de hoje, configura-se na passagem pelo eclipse do sofrer. Retira a emoção do social para o íntimo, como uma forma de deter os efeitos da individuação de quem sofre a privação e dos perigos que tal processo representa para o social. Enfatiza, deste modo, as relações mercantis do individualismo, movimentadas pela idéia do ser discreto enquanto conduta do comportamento civilizado.

As regras sociais parecem, desta maneira, passar a vigor apenas no sentido mercantil, através do individualismo que nega a individuação como processo interativo da pessoa na sociedade. A tendência da nova sensibilidade emergente no Brasil, como vem sendo construída socialmente, se forma através da resignação ao social, como o constructo possível do ser moral na modernidade.

A idéia do fracasso e da desilusão do sujeito no ritual introspectiva do sofrimento impõe códigos de naturalização e de anonimato à morte e ao processo social da dor. O que parece evidenciar uma fragmentação dos sentimentos coletivos e uma expressão de um vago receio e vergonha de sentir-se enlutado ou solidário. Afigura-se, deste modo, no condenar o trabalho de luto a realizar-se como unicamente desilusão do mundo, ou como uma conotação solitária de um sujeito em descompasso, em seu sofrimento, do social.

Efeito de decepção e engodo, o luto pessoal do sujeito que sofre uma perda, como consequência de sua subjetivação e falta de expressão no social, e pela ambivalência resultante na vergonha como individuação e a reprovação e o estranhamento público, parece vir sendo constituído, enquanto tendência, em um delírio de expectativa. Intercessão entre o desespero e o tédio, a dor da perda subjetivada e sem expressão no social, reproduz-se como ausência de projeto.

A individualização crescente das relações sociais no Brasil atual, vem afigurando-se na tendência de um refreamento do processo de individuação do sujeito que sofre a perda, através do mascaramento da dor do sofrimento e da morte. Essa tendência social de escamoteamento da expressão pública dos sentimentos e a valorização da interiorização, enquanto espaço da intimidade, do privado, ou da subjetividade, cria uma pré-disposição permanente no indivíduo à desconfiança no outro, e por extensão, no social.

Parece tender a ser administrado socialmente através do princípio do desempenho. Como informou Marcuse (1968), em seu estudo sobre a formação do indivíduo na sociedade industrial, a necessidade do bom desempenho deve suplantar as questões dos sentimentos, tratados na e pela lógica mercantil como pertencentes à esfera do privado, ao espaço da intimidade.

A vergonha da demonstração pública do sofrimento ou da solidariedade ou não saber o que fazer com relação aos afetos alheios parece vir se constituindo em uma espécie de automatismo das relações societárias, e pelo afastamento ou abandono do sujeito de sua perda. A experiência da perda afigura-se, deste modo, no constante transformar em vazio todo o processo de vida e criação.

Através do princípio de desempenho amplia-se e estende-se a tendência de uma negação de si próprio e dos outros em relação. Amplia-se, assim, o espaço da solidão, pela instrumentalização das ações que mobilizam as relações mercantis, através da concorrência. A nostalgia, ao mesmo tempo em que se aprofunda na subjetividade, desloca o mesmo ator do social, através da dicotomização entre o público e o privado.

A emergência do indivíduo no Brasil de hoje parece vir se fazendo pela negação das práticas relacionais, e pela emergência do individualismo. A ambivalência das atitudes individuais perante o morrer e a dor quase física da privação parece, deste modo, ser enfatizada, nesse processo de dessacralização dos processos integrativos da pessoa na sociedade. Constrangida ao interior do sujeito, este passa a relacionar-se e movimentar-se publicamente através da indiferença .

O processo de distanciamento do sentimento exclui qualquer emoção. Mesmo a emoção advinda em forma de culpa, no indivíduo que sofreu a perda, no processo racional de interação social. A individualização obtida pela indiferenciação, deste modo, e pela negação da individuação enquanto processo social, repõe o sujeito em si, no social, como psicologia, e o processo de individuação é sentido, a partir de então, enquanto processo privado.

A crescente descrença nos rituais sociais de integração do sujeito em processo de individuação, que parece tomar conta do modo de ser brasileiro hoje, e a individualização emergente colocam em discussão a questão da fragmentação da pessoa enquanto indivíduo em sociedade. O indivíduo, assim, parece recusar as regras relacionais tradicionais, simultaneamente ao fortalecimento de um sentimento de insegurança e de incapacidade de tomar posições, no interior de regras higiênicas aos moldes do mercado.

O individualismo no Brasil, desta maneira, parece que vem se constituindo através do controle social dos processos de individuação. As emoções tidas como fundamento do indivíduo enquanto instância privada, são apropriadas socialmente como expressões do desejo e tratadas como relações mercantis próprias ao consumo, ou como questões específicas do individual

A pulverização da pessoa vem se fazendo através da fragmentação de papéis sociais e da tendência para uma radicalização do individualismo nas relações sociais. O processo de escolha recai, cada vez mais, radicalmente, sobre os indivíduos. O desempenho, por sua vez, parece ser visto como um produto da desilusão sempre renovada do encontro entre dois mundos, o privado e o público, e da indiferença dele resultante.

Ariès (1967) entende por morte interdita o processo através do qual se institui no social contemporâneo a cultura mortuária na sociabilidade contemporânea. A espoliação do moribundo, a simplificação do ritual funerário, e a recusa do luto fazem parte desta instituição.

No processo contemporâneo de interdição, a morte parece ter-se tornado um tabu, que não se deve falar em público nem tampouco obrigar aos outros a fazê-lo. O processo de privatização da morte e do morrer foi se instalando paulatinamente no Brasil do século XIX, através de uma separação da idéia do destino do cadáver e do destino da alma. A sensibilidade do homem do final dos oitocentos parece ter mudado para uma nova forma menos apegada aos domínios do sagrado e mais ligada às coisas profanas.

A instância desindividualizante do acreditar-se na morte e no morrer como passagem para uma outra vida, já não credibiliza a existência de uma outra vida como fé. Já não minora completamente a dor ocasionada pelo sofrimento e pela experiência da perda, através da sua ritualística, através da fé pessoal de cada um.

A ambigüidade nas relações e nos sentimentos expressos se afigura em ser, assim, o eixo central por onde devem ser pensadas as relações de sociabilidade no Brasil do século XXI. A discricção parece movimentar a ação imaginária dos informantes, sobre o papel comportamental de um indivíduo em sofrimento. No final do século XIX, o morrer e a morte foram retiradas progressivamente do ritual público que as circundava. Este afastamento foi movido, em parte, pelo medo causado pelas epidemias que tomaram de assalto as cidades brasileiras nas últimas décadas do dezenove, e pelo discurso das autoridades sanitárias de controle à saúde pública e pessoal.

A tradição de guardar, velar e sofrer pelos seus mortos sob uma regência pública, bem como, o de dialogar com eles, ou mesmo, o esperar e receber o apoio da sociedade para a superação do sofrimento e para a completa reintegração no social dos enlutados, embora em declínio e menos acentuada do que no final do século XIX, permaneceu por várias décadas do século XX, até aproximadamente o decorrer dos anos de 1960, entre os habitantes urbanos brasileiros.

As convenções de estilo, as formas de intercâmbio social, e um maior controle social das emoções, expressos em um controle dos gestos, da postura, do decoro corporal externo, do olhar, da expressão facial, entre outras atitudes comportamentais, representam, contudo, a emergência de uma nova economia de afetos, na cultura urbana brasileira dos últimos trinta anos. Seja pela repressão das atitudes espontâneas de sentimento, ou seja, pela autodisciplina.

A análise do ser discreto em formação no Brasil, deste modo, enquanto comportamento pessoal frente as expressões das emoções, apresenta-se como a espinha dorsal por onde se pode compreender a construção social do indivíduo urbano brasileiro de classe média, hoje. Constrangido em seu sofrimento pessoal pela perda recente, ou pela vergonha de não saber como demonstrar as condolências a alguém vitimado pela dor, os indivíduos parecem se sentir incomodados pelas tentativas de aproximação de um outro, desvendando-o e comprometendo o seu espaço individual no social.

Este caminho vem se dando através do agir com discrição e como uma espécie de dever ser moral para todos aqueles atingidos por uma perda. Configura-se, também, pela busca da não intromissão na privacidade do outro. Ambos os processos afiguram-se, deste modo, em espelhar um tipo de comportamento pessoal desconfiado e, ao mesmo tempo, ansioso.

Parecem refletir uma atitude blazé, analisada por Simmel (1967) no início do século XX. Atitude vista como uma forma de comportamento pessoal distante, e composto por uma leve indiferença no olhar e no gestual, do homem citadino na metrópole contemporânea, e pelo anonimato em que parece satisfazer-se a afirmação da individualidade no momento de consolidação do capitalismo.

A perda pessoal do sujeito é sentida, assim, através de um processo de ambivalência das atitudes pessoais, resultante da vergonha pela individuação a que um indivíduo se vê exposto, e da reprovação social ou do estranhamento público. Como uma consequência, enfim, de sua subjetivação e falta de expressão no social. Resultado da falta de esperança e do sentimento de que algo esteja prestes a acontecer e eminente a desabar sobre si.

Intercessão entre o desespero e o tédio, a dor da perda subjetivada e sem expressão no social, parece reproduzir-se como ausência de projeto no indivíduo em sofrimento, e tende a tornar-se melancolia.

O processo de individuação do sujeito que sofre a perda, assim, através da busca de demonstração de uma indiferença para com as formas culturais

de representação da dor e da morte tradicionalmente usadas, parece revelar uma tendência social no Brasil atual de escamoteamento da expressão pública dos sentimentos. Compreende, também, a valorização da interiorização dos afetos enquanto subjetividade. Além de criar uma disposição prévia e permanente nos indivíduos à desconfiança no outro, e por extensão, no social.

A relação entre a perda, enquanto sentimento moral, e o sofrimento parece ter se evidenciado entre os informantes, nesta pesquisa, como parte da afirmação de que a perda, objetivada em objetos ou pessoas, provoca o sofrimento em um indivíduo. A gradação na intensidade de sentimentos envolvidos em uma perda específica, assim, se encontra em relação ao conteúdo de posse ou de aproximação entre o sujeito que a perdeu e o objeto ou pessoa perdida.

Emergiu, também, pela visão do sofrimento como uma conseqüência da perda. Afigurou-se, neste caso, o espelhar o estado de fragilidade que a pessoa que sofreu uma perda se encontra no momento de tomada de consciência do que perdeu. O sofrimento, deste modo, se realizaria como uma espécie de dor moral e física, e através da somatização de uma perda objetiva no indivíduo. Ao mesmo tempo, como um sentimento de impotência ante o objeto ou pessoa perdidos, e a conscientização desta perda em si.

A relação entre sofrimento e perda configurou-se, ainda, entre os informantes, pelo estabelecimento de uma espécie de sentimento contínuo, eterno, de algo perdido, reforçando, assim, um modo mais difuso de expressão. Este modo de referenciar a relação entre sofrimento e perda, parece expressar esta relação com a de um sentimento estilhaçado, pulverizado e disperso no interior do sujeito. A perda passa a ser alguma coisa presente, irremediavelmente enraizada no interior dos sujeitos, que tende a ultrapassá-los pela plenitude e eternidade de sua constância.

A sua realização configura-se através da desilusão do mundo. O sofrimento que informa ameaça, assim, ultrapassar a própria vida do sujeito, exteriorizando-se em uma atemporalidade sem passado e sem futuro, e pela presentificação contínua e repetitiva do não olvidar mas, também, não saber ao certo o que e o como esqueceu.

O conformismo fantasmático e o ceticismo parecem assim serem as formas de enfrentar o mundo, nesta relação entre a perda, o sentimento difuso de perda e o sofrimento a ela inerente. O mundo sem confiabilidade, a não ser a da confiança em não ter confiança legítima nas instituições e coisas públicas da ordem social.

É a subjetividade do sentimento que melhor define para os informantes o estado do luto. O indivíduo em sofrimento por uma perda de alguém querido, é o ponto central da definição do luto. As relações com o social aparecem como secundárias, por serem vistas como públicas e fora do sujeito. A polarização do Brasil urbano, sobre as noções de luto demonstra a ambigüidade e a dificuldade da vivência do trabalho de luto na sociedade brasileira atual.

De um lado, o estranhamento e o distanciamento parecem fazer parte da experiência do luto nacional. De outro lado, a perda progressiva da força da simbologia e da tradição das instâncias desindividualizadoras no Brasil, desde os anos de 1970, parece ter provocado também seqüelas naqueles que ainda hoje a advogam. A experiência tradicional do luto não parece, hoje, permitir uma vivência em coletividade do processo de enlutamento, ou esta coletividade não tem mais o vigor de aquietar as tensões e conflitos resultantes da experiência da perda de um ente querido nos indivíduos nele envolvidos.

As relações sociais do luto passam assim a serem mantidas com a máxima discrição possível. Tanto na brevidade das visitas e nas formas de demonstração de solidariedade, quanto no distanciamento tático, nas relações sociais. Ou mesmo, porque as instituições coletivas de apoio não mais possuem a legitimidade de assegurar o conforto necessário para a introjeção do corpo morto e para a saída do luto.

Encarado em sua forma introspectiva, ou na forma de tradição cultural e social, o luto parece ser vivido na atualidade das relações sociais da sociabilidade urbana brasileira, como um processo solitário. Na solidão dos sujeitos que o experienciam.

As queixas crescentes relativas ao estresse da vida cotidiana na vida das capitais dos estados, bem como o aumento crescente do sentimento de depressão e insatisfação consigo próprio, parecem estar associadas a este processo ambíguo de autopolicamento e de vontade de exposição. De uma vida pública para uma vida privada onde o espaço íntimo, ao mesmo tempo em que cresce e se expande torna-se, também, um elemento de exclusão social. Uma forma de exclusão da subjetividade do espaço social e público onde se desenrolam as ações repetitivas que elaboram o cotidiano de um sujeito.

As relações sociais do luto passaram assim a ser mantidas com a máxima discrição possível. O não saber comportar-se em uma situação limite, como a do sofrimento causado pela morte, parece ter aumentado a insegurança no social dos sujeitos que a vivenciaram. O que se afigura, assim, no prolongamento da sensação de desconforto dos indivíduos na trama e no drama social do luto. O que faz crescer o estranhamento, forçando os indivíduos a adequarem-se à distância nos relacionamentos obrigatórios da vida cotidiana.

Esta modernidade da individualidade do sujeito frente ao social parece situar melhor a dor da perda nos mecanismos da rememoração dos laços e da memória afetiva do morto com relação à família e à sociedade, recompondo a expressão da importância e da permanência do valor da instituição familiar. Ao mesmo tempo em que afigura-se no enfatizar as marcas da instabilidade e do não saber situar-se perante as novas regras do jogo social. O que amplia a insegurança do agir, o sentimento de culpa do não saber comportar-se perante a ruptura que irrompe com o sofrimento e o inconformismo pela situação experimentada.

O constrangimento pessoal para assumir formas de expressão pública do luto e a falta de compreensão dos sentimentos parecem provocar uma

ruptura no sujeito que sofre e, ao mesmo tempo, a emergência do indivíduo sobre a sociedade. O processo do luto fica assim, ao que parece, ao sabor do olhar e da experiência de cada um, ao relacionarem o sentido atual do luto contraposto com as expressões do passado e do futuro do presente.

O que parece aumentar as dificuldades encontradas de exposição do sofrimento ou da expressão de solidariedade nas relações sociais do luto. Bem como, a sensação estranha de não saber agir nesta situação específica, e o constrangimento e a vergonha deste desconhecimento.

Um distanciamento da pessoa no social e, ao mesmo tempo, a ansiedade de ser encontrado e satisfeito por alguém ou alguma coisa idealmente perdida em algum lugar do passado, parece, assim, ser provocado. Este processo de distanciamento e de estranhamento do outro, causado pela individualidade crescente e pela afirmação do privado, em uma perspectiva individualista, parece ser a tendência por onde vem se construindo e se constituindo a sociabilidade brasileira urbana atual.

Bibliografia

ARIÈS, Philippe. (1967). "La Mort Inversée". *Archives Européennes de Sociologie*, v. VIII, pp. 169 a 195.

_____. (1989). *O Homem diante da Morte*. Vol 1. Rio de Janeiro, Francisco Alves.

_____. (1990). *O Homem diante da Morte*. Vol 2. Rio de Janeiro, Francisco Alves.

DaMATTA, Roberto. (1987). *A Casa & a Rua: Cidadania, Mulher e Morte no Brasil*. Rio de Janeiro, Guanabara.

ELIAS, Norbert. (1989), *La Soledad de los Moribundos*. 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica.

_____. (1990). *O Processo Civilizador*. v. 1, *Uma História dos Costumes*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

_____. (1993). *O Processo Civilizador*. v. 2, *Formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

FERREIRA, Maria Letícia M.. (1995). *Folheando o Passado. Estudo Antropológico sobre a Memória e a Identidade Social na Velhice*. Dissertação, Porto Alegre, UFRGS.

HARKOT-DE-LA-TAILLE, Elizabeth. (1999). *Ensaio Semiótico sobre a Vergonha*. São Paulo, Humanitas.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro (2001). *Ser Discreto: Um Estudo do Brasil Urbano atual sob a Ótica do Luto*. João Pessoa, GREM-PPGS/CCS/DCS/UFPB - Campus I, 2001.

_____. (1996). "Cultura e subjetividade: Questões sobre a relação luto e sociedade". In, Koury, MGP, Lima, JC & Rifiótis, T., (Orgs.). *Cultura & Subjetividade*. João Pessoa, Editora Universitária, pp. 29- 46.

MARCUSE, Herbert. (1968). Eros e Civilização. Rio de Janeiro, Zahar Editores.

MOORE Jr., Barrington (1987). Injustiça: As Bases Sociais da Obediência e da Revolta. São Paulo, Brasiliense.

MORIN, Edgar. (1977). L'Homme et la Mort. Paris, Seuil.

SENNETT, Richard. (1998). O Declínio do Homem Público: As Tirantias da Intimidade. São Paulo, Companhia das Letras.

SIMMEL, Georg. (1967). "A Metrópole e a Vida Mental". In (Octávio G. Velho, org.), O Fenômeno Urbano. Rio de Janeiro, Zahar Editores, pp. 13 a 28.

THOMAS, Louis-Vincent. (1983). Antropologia de la Muerte. México, Fondo de Cultura Económica.

* * *

Abstract: This work tries to present the data of a research about the urban behavior of the middle class inhabitant's of the twenty-seven capitals of states in Brazil on the mourning process. It discusses the changes and permanencies, conflicts and ambivalences, in the Brazilian urban behavior starting from the seventies of the 20th Century. This study has for reference the process of individualism that is being built to wide steps in current Brazil.

Keywords: Individualism: Mourning.

CAMPOS, Roberta B. Carneiro. **Sufrimento, misericórdia e caridade no Juazeiro do Norte: uma visão antropológica das emoções na construção da sociabilidade.** RBSE, v.1, n.1, pp. 88-96, João Pessoa, GREM, abril de 2002.

ARTIGO
ISSN 1676-8965

Sufrimento, misericórdia e caridade no Juazeiro do Norte: uma visão antropológica das emoções na construção da sociabilidade.

Roberta B. Carneiro Campos

Resumo: Este trabalho toma como objeto de reflexão sócio-antropológica um grupo de penitentes - Os Ave de Jesus - da cidade do Juazeiro do Norte, também conhecida como a Terra da Mãe de Deus (Misericórdia) que foi fundada por Padre Cícero nos finais do século XIX. Este grupo de penitentes, como tantos outros devotos do Padre Cícero, acreditam viver em tempos bíblicos. A presença de uma Cultura Bíblica, como definida por Otávio Velho, e a performance de imagens bíblicas pelos Ave de Jesus nos leva a um tipo de sociabilidade gerada e cultivada através sentimentos morais, tais como sofrimento, compaixão, misericórdia e caridade.

Palavras-Chave: Sofrimento; Emoções; Construção Social.

A caridade e Juazeiro do Norte

Uma forte e longa tradição religiosa da prática da caridade no Sertão pode ser reconstituída. Já no século XIX podemos encontrar referências a grupos de mendicantes, como os Serenos, e de líderes religiosos como Padre Ibiapina e Antônio Conselheiro que não só pregaram como também praticaram caridade e mendicância. Padre Cícero, por sua vez, herda essa tradição religiosa, dando-lhe continuidade com as chamadas Casas de Caridade, outrora criadas por Padre Ibiapina.

A Bíblia foi para Padre Ibiapina, Antônio Conselheiro e Padre Cícero, e continua para muitos outros sertanejos, uma referência de sociabilidade. Uma forte imagem do Cristianismo Primitivo faz certamente parte da cultura local - se não como prática, ao menos como valor. Não é difícil reconhecer nos movimentos messiânicos de Canudos, Caldeirão e no Juazeiro do Norte imagens de pobreza voluntária, humildade, generosidade e hospitalidade. E eu estendo, aqui, para os penitentes, beatos, pedintes e romeiros de hoje essa herança cultural. Não estou, aqui, preocupada com uma prática religiosa por si só, mas com um modo de vida; mais precisamente, com os valores morais que fundam e sustentam esse modo de viver, pensar e agir. Estou, dessa forma, tratando a religiosidade sertaneja como uma manifestação cultural.

Melhor entendemos este quadro, se levamos em conta a idéia de uma Cultura Bíblica sugerida por Otávio Velho (1995) para o modo de vida e

pensamento dos sertanejos. Velho (1995) chama a atenção para a forte presença de imagens bíblicas no Sertão. As imagens bíblicas, de fato, perpassam a geografia e a história local; afinal, todos os eventos bíblicos, desde a criação, passando pelo nascimento e a crucificação de Cristo até o Segundo Testamento, aconteceram nas redondezas do Sertão. Para validação desta crença, são abundantes as "provas materiais" encravadas nas pedras, no relevo geográfico e nos eventos extraordinários da história local. Isto é tão forte que alguns acreditam viver em tempos bíblicos, como é o caso do grupo de penitentes "Ave de Jesus" (ver campos, 2001). Compondo o imaginário sertanejo, a Bíblia acaba por ser um complexo de símbolos e imagens que funciona como uma referência para o pensamento e ação (ver Velho,1995). Neste artigo estarei incluindo uma outra dimensão oferecida pela Bíblia, além daquelas já apontadas por Velho (1995), qual seja, a Bíblia como modelo de sentir, como modelo afetivo.

A Bíblia, aqui entendida como referência para o pensamento, ação e sentimento, funda-se em sua função simbólica enquanto exemplo ou modelo (ver Goodman, 1978; Douglas, M. 1975). Ora, o Antigo Testamento conta a esses sertanejos histórias de povos que passaram dificuldades advindas em se viver numa área seca e desértica e, também, os modos que esses povos se utilizaram para enfrentar tamanha adversidade. E no enfrentamento dessas dificuldades, uma das mensagens que mais se salienta no texto bíblico são histórias de mutualismo, hospitalidade e de compartilhamento. Ao mesmo tempo que generosidade, gentileza, humildade, misericórdia e sofrimento são alguns dos sentimentos ensinados, a competição, a inveja e o egoísmo são os sentimentos fortemente rejeitados. Dessa forma temos de um lado, o elogio e glorificação dos sentimentos que reforçam os laços comunais, e, de outro, a condenação dos sentimentos 'individualistas'. Não é difícil perceber, então, um modelo de relações morais e sociais, ou melhor, um modelo de sociabilidade comunicada através de sentimentos morais.

E acontece que, entre os Ave de Jesus - grupo de penitentes que vivem sob o voto da pobreza e têm na mendicância sua principal atividade ritual e de sobrevivência -, esses valores morais revelam-se e se realizam em sentimentos como sofrimento, compaixão, misericórdia, humildade, generosidade, etc. A comunidade dos Ave de Jesus é uma comunidade de mendicantes que sobrevivem através da misericórdia do mundo, mas também acreditam nutrir e despertar o coração dos homens para a compaixão e o Amor de Deus através da prática da caridade. A importância dos sentimentos morais e das emoções é central para se compreender a forma de vida desses penitentes. Sentimentos esses extensamente dramatizados, exibidos, e exaltados no Juazeiro do Norte.

Um grande número de estudos sobre Juazeiro do Norte têm sido feito ao longo dos anos; no entanto, raros são os estudos que deram atenção às emoções e sentimentos. Fato este que me causa curiosidade e estranheza pois emoção é algo que ostensivamente pertence ao fenômeno do Juazeiro do Norte. Além do fato da emoção fazer parte da moralidade, da estética e dos valores, Juazeiro está embebido por uma estética particular que é constituída e também constitutiva de certos valores morais e religiosos (ver Leitão, C. 1977; Suassuna, A.,1976).

É significativo que Juazeiro seja um santuário religioso e como tal é cenário da dramatização do sofrimento. Uma vez em Juazeiro, é possível testemunhar o sofrimento do outro. Nas penitências, nos ex-votos, na mendicância tão marcadamente presente e na dureza da geografia local pode-se se ver, fisicamente falando, um forte sentimento de compaixão, compadecimento e misericórdia que perpassa toda Juazeiro do Norte. É um momento em que gente muito pobre dar esmolas a penitentes e pedintes comuns. Um momento em que comunidades de penitentes oferece uma refeição e uma rede para um romeiro passar a noite. Uma rede de fraternidade parece surgir, sendo a compaixão, o Amor de Deus, comunicado em cada ato de gentileza e hospitalidade. Tudo isso é entendido como belo e verdadeiro, e nesse espaço onde verdade e beleza não têm fronteiras a evidência da sacralidade da Terra da Mãe de Deus representada por Nossa Senhora das Dores, Mãe e Misericórdia de todos nós, é suplicada. Estamos, então, diante de um cenário onde a verdade e a moral passam pela estética e sentimentos.

O que as emoções podem nos dizer?

Estou finalmente chegando à discussão do debate do que afinal as emoções podem nos dizer. Meu interesse, aqui, é salientar para o fato de que usando emoções ou palavras de emoções para explicar eventos históricos e pessoais nós estamos ao mesmo tempo atribuindo valores a situações e atitudes e julgando e justificando esses mesmos eventos e situações. Ou seja, estou salientando a importância do entendimento das emoções para a compreensão da negociação e construção da realidade social. Assim, não estou procurando pelo o que causa uma emoção, mas como os indivíduos interpretam situações e organizam suas ações através de um 'vocabulário emocional'. Citando Riviera

"Seria incorreto dizer que uma situação causa uma emoção ou que uma emoção causa a percepção de uma situação. Seria mais correto dizer que a situação é sempre interpretada por uma emoção." (ibid Lutz 1988:210)

Estou falando, aqui, daquela dimensão, já extensamente discutida por Robert Solomon e Paul Heelas, onde as palavras de emoções, a ordem moral e o contexto social estão interligados. Ou seja, as pessoas dão entendimento ao que sentem através da fala sobre emoções que, por sua vez, estão ligadas à moral. Em outras palavras, nós apreendemos a sentir apropriadamente e entendemos o que sentimos através do reconhecimento de situações particulares. Isto porque as emoções não são meros estados internos, mas envolvem objetos externos (nós amamos alguém, somos orgulhos de alguém ou de alguma coisa, etc.). O que sentimos depende do julgamento e interpretação que fazemos de uma situação ou experiência. Ao mesmo tempo as situações são descritas através de um vocabulário emocional (revoltante, vergonhoso, odioso, prazeroso, respeitoso, piedoso, misericordioso, etc.) (Heelas, 1986; Caulhoun & Solomon, 1984). Como Robert Solomon argumenta, as emoções são uma espécie de julgamento, um julgamento moral. E como argumenta Solomon (1984), as emoções enquanto julgamento têm uma dimensão cognitiva e fazem parte do pensamento ('reasoning').

Mas será que sentimentos são unicamente expressos numa linguagem? Não podem as emoções serem expressas nas ações? Essas são as perguntas colocadas por Kenny (1989). De fato, como afirma Kenny, nós não só sentimos e falamos sobre emoções mas agimos a partir de emoções. Kenny não tem nenhuma intenção em afirmar que uma ação é precedida de uma emoção em particular. No entanto, eu gostaria de apontar para a sugestão de David Hume de que a razão sozinha não produz ação - ao menos a maioria das ações (Stroud, 1977) e particularmente aquelas que são religiosas e esteticamente motivadas.

Palavras, Sentimentos morais e sociabilidade

De fato, o discurso do sofrimento e da misericórdia também pode envolver os indivíduos ativamente em práticas sociais. Não é muito lembrar a grande capacidade que esses sertanejos têm para se organizarem de maneira bastante eficiente e produtiva tendo sentimentos morais como referência para a criação de sua sociabilidade. De fato, a solidariedade tem sido apontada como elemento característico de movimentos messiânicos no Sertão (Calasans, 1977 ; Anderson, 1970; Della Cava, 1970). Bom exemplo disto é a comunidade messiânica de Caldeirão que socorreu retirantes durante uma das mais terríveis secas no Sertão (ver Anderson, 1970 ; Della Cava, 1970). É importante salientar para o caráter 'externo' desta solidariedade no sentido de que a ajuda, a fraternidade, a hospitalidade e a generosidade atravessam as fronteiras de pertença social ao grupo. Mesmo sendo entendidos como irracionais, os integrantes dessa comunidade mostraram não só serem capazes de estocar grãos para enfrentar uma eventual seca e garantir a sobrevivência do grupo, como ajudaram aqueles com os quais não tinham vínculos comunitários ou sociais. Tinham certamente um outro vínculo comunitário, mas de uma natureza religiosa e moral fundado na fraternidade através da qual somos todos irmãos e irmãs. E tudo isto pelo Amor de Deus. Dessa forma, as emoções e sentimentos podem sim estar do lado da ordem e da ação e constituir e tecer o social.

Quero, aqui, chamar a atenção nesta discussão da emoção e ação para o enfoque teórico-metodológico deste meu trabalho. Não procurarei na estrutura social ou numa estrutura inconsciente as razões ou os mecanismos da produção da sociabilidade. Bateson em um dos livros pioneiros do que poderíamos chamar de Antropologia das Emoções (1958), "Naven", chama a atenção para o grau insatisfatório das explicações encontradas na estrutura ou na pragmática social. Diz ele que parte da vida social escapa a essas dimensões, sendo necessário que ao lado dessas levemos em conta o ethos e as motivações individuais. Aponta para o fato de que a cultura acaba por standardizar as reações emocionais dos indivíduos e modifica a organização de seus sentimentos; e assim, talvez, possamos evocar os sentimentos individuais para explicar a cultura.

Meu argumento teórico também se localiza na retomada das discussões dentro das ciências sociais e filosofia moral do que seria afinal as bases da vida social (ver Godelier, 1999; Overing, 1992; 1999; Godbout, 1999). Godelier chama a atenção para o fato de que a nossa sociedade prospera às custas de um permanente déficit de solidariedade; ou seja, através da competição, exploração e exclusão. Assim as mesmas ações que levam ao

progresso levam também ao colapso social. Por outro lado, ao mesmo tempo que nós temos testemunhado a falência do Estado do bem-estar social vemos uma crescente expansão do setor não lucrativo financiado por agências filantrópicas, ONGs, etc. Para Godelier caridade pode ser novamente, como já foi no passado, uma condição necessária para a regeneração da sociedade. Godelier coloca caridade fora da categoria da troca e do cálculo-utilitário. Obviamente ele não está negando que a troca seja parte constituinte da sociedade, mas como ele mesmo lembra, "os seres humanos vivem em sociedade mas eles precisam produzir a sociedade em que vivem". Godelier está aqui argumentando contra Lévi-Strauss, com e para além de Marcel Mauss. A troca pode ser parte da vida social, mas a vida social não se reduz a uma questão de reciprocidade. Existem elementos no sistema de relações sociais que dependem e são sustentados por valores que não estão necessariamente associados com a negociabilidade encontrada na reciprocidade. Em suas próprias palavras:

"... there are things in the human social domain which are not governed by contract, which are not negotiable, which are located outside or beyond the domain of reciprocity. Whether in the sphere of kinship or of politics, there is always, in every human activity if it is to become constituted something that precedes exchange and in which exchange takes root, something that exchange both alters and preserves, extends and renews at the same time." (Godelier, 1999:36)

A pergunta, então, é como as pessoas produzem sociedade e modos de sociabilidade. Ao mesmo tempo se reconhece que desejos e emoções são importantes elementos na construção dessas sociabilidades.

Em Stanley Tambiah (1996) podemos encontrar uma forte argumentação de que os conceitos religiosos não são nem explicações erradas nem elementos irrelevantes, mas que, em verdade, eles fazem parte do processo social da fabricação da realidade em termos de práticas sociais. Tambiah, Godelier (1999) e Jonathan Parry (1985) também argumentam que a importância sociológica e antropológica das crenças e conceitos religiosos não está só na fabricação da realidade e da verdade, mas também como parte de um complexo de práticas. Os conceitos religiosos, neste sentido, não estão reduzidos ao discurso. Ao contrário, eles se realizam na ação dos indivíduos; ou seja, o conteúdo dos conceitos religiosos consistem de práticas em que eles estão envolvidos.

Estou argumentando que, talvez, possamos encontrar nas categorias nativas como caridade, compaixão e misericórdia mais do que elementos ideológicos, distorcedores do real e escamoteadores de relações de interesse. Talvez, ao invés, possamos encontrar modos de como os indivíduos se relacionam uns com os outros e acabam tecendo, assim, o social e modos de sociabilidade. Roberto DaMatta (1994) chama a atenção, em sua 'Antropologia da Saudade', para como uma palavra de emoção ou sentimento, torna-se uma categoria sociológica. Saudade, no entender de DaMatta, seria a tônica do ethos e da configuração do povo brasileiro, sendo o veículo de um complexo de idéias e uma instituição social, tornando-se a própria realidade da idéia que exprime. Inspirado por Austin (How to do things with Words) sugere que saudade, entendida como categoria sociológica, torna-se coisa, ganha agência e assim cria e modifica a realidade. Em suas próprias palavras

"São, como disse, palavras performativas que têm a capacidade de juntar significante e significado e possuem a rara capacidade de provocar coisas, transformando-se elas próprias em ação, como ocorre com os conceitos clássicos de mana, glamor, carisma, orenda, hau, etc." (DaMatta, 1993:29)

A sugestão de DaMatta assemelha-se à idéia de emoção como embodiment em Michele Rosaldo (1980), em seu estudo sobre pesar e luto entre caçadores-de cabeça. Sentir, pensar e agir tanto em Rosaldo como em DaMatta, são tomados de forma integrada.

E eu estarei aqui tentando demonstrar como os Ave de Jesus criam sua sociabilidade. Estarei argumentando que eles a fazem através de sentimentos morais. Estou, assim, buscando perceber as relações entre sentimentos e valores morais e a ação dos indivíduos.

Sufrimento, fraternidade e sociabilidade

Imagens de sofrimento e sua relação com a pobreza e solidariedade são certamente elementos altamente pertinentes aos grupo de penitentes do Juazeiro. A fim de que possamos entender a sociabilidade dos Ave de Jesus e sua alta valoração do sofrimento, pobreza e generosidade, nós temos que levar em consideração sua moralidade. É preciso compreender que a mendicância e caridade no Juazeiro têm significado e, possivelmente, consequências diferentes daquelas situadas num contexto mais "moderno". De fato no Juazeiro as esmolas continuam sendo pedidas em nome de Deus, e em nome dEle também agradecidas. Situação bem diversa da mendicância praticada nos grandes centros urbanos, quando o pedinte pede e suplica nos dando sua condição social como legitimação (desemprego, doença, abandono, número de filhos para criar, etc.) e é em nome de uma justiça social que, concedamos, talvez, uma esmola. Assim, apesar de em ambos os casos a mendicância ser uma forma de sofrimento social, a experiência de mendigar ganha significados diferentes e envolve práticas diferenciadas. Os sentimentos em questão certamente são os mesmos (humilhação, sofrimento, piedade, etc.), mas também é certo que os significados desses sentimentos assumem diferentes contornos e sombras. Em um a humilhação e o sofrimento são rejeitados e até mesmo insuportáveis; no outro, desejados. Não só desejados mais motivos de orgulho pois fundam toda uma moralidade, um modo de ser e sentir.

Falei aqui de conceitos religiosos ligados a sentimentos morais e de sua possível relação com práticas sociais. O conceito aqui é caridade, o Amor de Deus envolvido com emoções e sentimentos como sofrimento, compaixão e misericórdia. Olhando no Cruden's Complete Concordance to the Bible, achei as seguintes definições para caridade:

1. Amor Cristão ou benevolência
2. Amor, boa vontade
3. Boa vontade para com os pobres, portanto, esmolas. A palavra caridade é apenas usada no Novo Testamento. Desde que caridade ficou restrita na linguagem comum ao último significado mencionado acima, nas versões revisadas passou a ser traduzida como amor.

Caridade certamente vai além das esmolas. Definida como amor e benevolência, parece que caridade engloba uma maneira de ser no mundo.

É certamente uma maneira de ser que os Ave de Jesus querem comunicar quando saem na mendicância. Não é muito lembrar que esses penitentes vivem em uma área que passa por grandes períodos de seca que acarreta um dos mais terríveis flagelos sociais: fome, humilhação e desespero. Ao lado disso, penitentes infligem em si mesmos sofrimento físico em nome do Amor de Deus. Retirantes, penitentes e romeiros clamam por compaixão. Ao que parece, sofrimento e solidariedade compõem o cenário do que o amor significa para esses indivíduos.

O que estou querendo apontar é que é o sofrimento que possibilita misericórdia e compaixão. A imagem do sofrimento do Cristo tem papel organizador fundamental na vida desses indivíduos, sendo seus próprios sofrimentos entendidos como uma via crucis. E para entender isso uma Ave de Jesus me contou um caso:

"Um homem um dia disse para Padinho Ciço: Meu padinho eu nunca senti uma dor. E Padinho Ciço respondeu: Ah, meu filho, você nunca ajudou Cristo a carregar a cruz."

Para haver amor é preciso sofrimento. E por isso eles dizem "Infinita é a bondade do Senhor que dá a dor e a fome para a tua redenção" e eles também dizem "Oh Deus, tende piedade de nós!"

É na performance do sofrimento que se cria e cultiva os sentimentos morais da generosidade, solidariedade, misericórdia e compaixão. Esses são os sentimentos que fazem os romeiros e todos os devotos do Padre Cícero pensarem estar numa terra Sagrada quando visitam Juazeiro do Norte. Todas essas imagens são recriadas e performadas pelos Ave de Jesus quando saem na mendicância. Sempre vestidos com as cores da Mãe das Dores, azul e branco, com chapéus de palha e cajado na mão saem diariamente para lembrar as dores de Nossa Senhora. E se auto nomeiam 'pedintes, pilidrinos e pidões.'

Curiosamente a atividade da mendicância é por eles chamada de "Roça da Mãe de Deus", também dita Mãe de Misericórdia. Não aceitam dinheiro ou dizem o que gostariam de receber quando mendigam. Como eles mesmos dizem, o que ganham na 'Roça da Mãe de Deus' vem pelo o Amor de Deus. Essa atividade é performada diariamente independente do estoque de comida já acumulado. A idéia é de que, através da performance do sofrimento do Cristo, eles são capazes de transformar os indivíduos moralmente. Transformando o coração egoísta e indiferente em caridoso e benevolente, eles estão salvando suas almas. Mas o que eu estou dizendo com isso? Que no final das contas tudo não passa de uma troca pela salvação da alma? Bem, pessoalmente não estou interessada nas conseqüências post mortem dessa prática religiosa, mas que, mais importante do que essa reciprocidade soteriológica, nós encontramos uma sociologia da solidariedade e generosidade.

Conclusão

Caridade não é apenas um conceito religioso, mas é parte de uma prática social fortemente enraizada na cultura do Juazeiro do Norte. Dor e sofrimento são pré-condições para a realização dessa moral e do

desenvolvimento da subjetividade cristã; ou seja, o modo de ser no mundo, piedoso, caridoso e misericordioso. É isso que os Ave de Jesus querem lembrar e nutrir naqueles que parecem esquecidos. A caridade é sentida no coração e é a forma de como esses indivíduos se reproduzem socialmente e biologicamente. É modo de pensar, agir e sentir.

Bibliografia

BERGER, Peter. (1973). *The Social Reality of Religion*. London, Penguin Books.

BIZERRIL, José. (1995). *Acerca da Bio-Psicologia. Uma Contribuição para a Etnopsicologia do Yoga*. Brasília, Unb (mimeo).

BOURDIEU, Pierre. (1986). "L'illusion Biographique". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, v.62-63, pp.69-72.

DUMONT, Louis. (1985). *O Individualismo. Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro, Rocco.

ELIAS, Norbert. (1992). "Introdução". In: DUNNING, Eric e ELIAS, Norbert. *Em Busca da Excitação*. Lisboa: Bertrand Brasil / Rio de Janeiro, Difel, pp. 39-99.

GARRO, Linda. (1997). "Comments". In: REDDY, William. "Against Constructionism. The Historical Ethnography of Emotions". *Current Anthropology*, v.38, n.3, pp.341-342.

GUSDORF, George. (1967). "L'esprit des Jeux". In, *Jeux et Sports*. (Encyclopédie de la Pléiade). Paris, Gallimard, pp. 1157-1180.

HERVIEU-LÉGER, Danielle. "Surtos Emocionais Contemporâneos". *Religião e Sociedade*, v.18, n.1, pp.31-47.

HUIZINGA, Johan. (1996). *Homo Ludens*. São Paulo, Editora Perspectiva.

HUNT, Lynn. (1997). "Comments". In, REDDY, William. "Against Constructionism. The Historical Ethnography of Emotions". *Current Anthropology*, v.38, n.3, p. 344.

JAMES, William. (1958). *The Varieties of Religious Experiences*. New York: The New American Library of World Literature Inc.

KERTZER, David I. (1988). "The Power of the Rites". In: KERTZER, David. *Ritual, Politics and Power*. New Haven e Londres: Yale University Press, pp. 1-14.

LEACH, Edmund. (1972). "Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development". In: LESSA, W, e VOGT, E. (eds.). *Reader in Comparative Religion*. New York, Harper & Row, pp. 333-337.

LUTZ, Catherine e WHITE, Geoffrey. (1986). "The Anthropology of Emotions". *Annual Review of Anthropology*, v.15, pp. 405-436.

MAUSS, Marcel. (1985). "Rapports Réels et Pratiques de la Psychologie et de la Sociologie". In, *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF, pp. 285-310.

SODRÉ, Olga. (1988). *Cidvilasa. O Jogo da Consciência Divina*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro. (mimeo)

RAWLINSON, Andrew. (1981). "Yoga Psychology". In: HEELAS, Paul e LOCK, Andrew. *Indigenous Psychologies*. Londres, Academic Press, pp. 247-263.

REDDY, William. (1997). "Against Constructionism. The Historical Ethnography of Emotions". *Current Anthropology*, v.38, n.3, pp.27-351.

SIMMEL, Georg. (1971). "Subjective Culture". In, LEVINE (ed.). *On Individuality and Social Forms*. Chicago, The University of Chicago Press, pp. 227-235.

TURNER, Victor. (1974). *O Processo Ritual. Estrutura e Antiestrutura*. Petrópolis: Vozes.

Abstract: This work takes as object a socio-anthropological reflection of a group of penitents - os Ave de Jesus - of the city of Juazeiro do Norte (Ceará - Brazil), also known as Mother of God's Earth (Mercy), founded by Priest Cícero in the ends of XIX Century. This group of penitents, as so many other devote of Priest Cícero, believes to live in biblical times. The presence of a Biblical Culture, as defined by Otávio Velho, and the performance of biblical images by Ave de Jesus takes us to a type of generated sociability and cultivated moral feelings, such as suffering and compassion, through mercy and charity.

Keywords: Suffering; Emotions; Social Construction.

HOFFMAN, Maria Barroso. **Algumas observações sobre espiritualidade, emoção e distanciamento entre praticantes de ioga no Ocidente.** RBSE, v.1, n.1, pp.97-107, João Pessoa, GREM, abril de 2002.

ARTIGO
ISSN 1676-8965

Algumas observações sobre espiritualidade, emoção e distanciamento entre praticantes de ioga no Ocidente

Maria Barroso Hoffman

Resumo: Este ensaio discute o aspecto devocional das práticas de meditação de adeptos ocidentais do Siddha Yoga, valendo-me das análises desenvolvidas por Elias e das teorias de Huizinga, encaradas sob a perspectiva de que constituem um *locus* entre outros de expressão controlada do descontrole, nas quais se desenvolvem habilidades ligadas à expressão de emoções, sentimentos e afetos. Práticas que permitem aos devotos entrar em contato com manifestações sensoriais usualmente descartadas da vida quotidiana "civilizada" e ressignificar estas manifestações por meio de mecanismos de distanciamento similares àqueles identificados por Huizinga como característicos do "espírito do jogo". As práticas de meditação estabelecem uma tensão contraposta à perspectiva de uma liberdade crescente em relação a papéis socialmente determinados. Os constrangimentos impostos pelo caráter devocional da atividade, centralizada na figura do guru permite a mediação dos diversos níveis de realidade vivenciados e constitui elemento central para a afirmação identitária do grupo.

Palavras-Chave: Emoção; Espiritualidade; Ioga.

Pretendo discutir neste artigo a forma pela qual o ideal de iluminação das práticas de ioga, tal como postulado na Índia, adquire novos sentidos quando estas práticas são apropriadas por segmentos de classe média urbana no Ocidente, tomando como base o material colhido durante meu trabalho de campo com o Siddha Yoga. As transformações observadas aproximam as iogas das atividades que permitem *ócus* e aquilo que Elias denominou de "expressão controlada do descontrole" (1992), notadamente associadas por este autor às práticas desportivas contemporâneas, ao mesmo tempo em que produzem um distanciamento dos papéis sociais habituais, identificando-se aquilo que Huizinga (1996) definiu como a essência das atividades lúdicas. A prática do Siddha Yoga, situada originalmente no campo das práticas religiosas de caráter devocional, parece assim garantir seu sucesso junto aos adeptos ocidentais mais por sua capacidade de operar nos dois níveis acima referidos, usualmente associados à esfera do profano, do que por sua referência à esfera do sagrado. Antes de entrarmos na exposição mais detalhada destes argumentos, entretanto, faremos uma breve incursão em alguns aportes teóricos recentes sobre as emoções no campo das ciências sociais,

buscando beneficiar-nos dos aspectos que se conectam à problemática que iremos tratar.

Neste sentido, o cruzamento da tradição devocional de origem hindu com o ethos ocidental permite, em primeiro lugar, apoiar os ócus e teóricos para ultrapassar as análises assentadas sobre a disjunção entre emoção e razão. Poderíamos apontar, neste quadro, as teorias cognitivas mais recentes, com seu destaque para a necessidade de “prestarmos mais atenção à interdependência entre pensamento e sentimento, assim como para a natureza socialmente situada da cognição” (Garro, 1997:341) . No campo da antropologia, verifica-se uma tendência a encarar as emoções como um idioma cultural ligado à tentativa de lidar com os problemas de relacionamento social (Lutz e White, 1986:406). A categoria de emotives, recentemente proposta por Reddy (1997), por sua vez, considera que os depoimentos sobre as emoções são autotransformativos, já que o mero ato de expressar emoções muda-lhes o sentido. Para este autor, os depoimentos sobre as emoções estão sempre conectados à intersubjetividade, recompondo sentidos de acontecimentos vividos na medida das necessidades presentes dos sujeitos. Sem descartar o papel desempenhado pela cultura na imposição de determinadas maneiras de funcionamento emocional dos indivíduos, Reddy chama atenção para o fato de que sempre existe um espaço de negociação entre o culturalmente determinado e a reação individual a esta determinação. É isto que lhe parece ser o ponto central para a compreensão das mudanças na vida social. As emoções deveriam ser olhadas, assim, como “o próprio ócus da capacidade de absorver, rever ou rejeitar estruturas culturais discursivas de todos os tipos” (idem, p.330), e, neste sentido, “a variação das respostas individuais (algumas adequando-se bem às expectativas, outras desviando-se completamente delas) provê um reservatório inicial de possibilidades de mudança” (ibidem, p.334).

O fato de que as experiências emocionais dependem freqüentemente de processos intersubjetivos, não exclui, entretanto, o aspecto de que elas podem também se associar à construção de um ócus de interioridade e de compreensão de si, sendo esta, a meu ver, a especificidade da apropriação da experiência ióguica por praticantes ocidentais. Mais do que remeter a uma experiência que ressalta a unidade entre o micro e o macro, num ideal de iluminação que tende a diluir as características pessoais do sujeito em favor da afirmação do indivíduo fora do mundo, a prática das iogas entre devotos ocidentais tende a reforçar o individualismo neste mundo (Dumont, 1985), ócus e ia as representações sobre a existência de um núcleo interior passível de ócus e ia as o (Simmel, 1971), por meio do qual adquire-se melhores habilidades para atuar neste mundo.

É preciso que nos detenhamos, assim, na questão do uso da emoção enquanto veículo para a construção de si. As reações psíquicas, emocionais e corporais provocadas pelas práticas de meditação são canalizadas para a construção de um diálogo do devoto consigo mesmo. Tal como no conceito de emotives proposto Reddy, não se trata aqui de uma construção a partir do nada, mas de canalizar algo pré-existente em uma certa direção, neste caso, a da construção de um ócus de interioridade, que se confunde com a própria divindade. Assim, os acontecimentos da vida pessoal dos devotos são rearticulados e ressignificados à luz da concepção da atuação

do princípio divino em suas vidas, que implicam num modelamento dos acontecimentos a uma perspectiva específica, aquela que identifica a presença do sagrado nas coincidências na vida dos devotos.

A prática de meditação entre os devotos ocidentais aponta para a transformação do mecanismo normalmente intersubjetivo de atribuir sentidos às emoções e aos acontecimentos (Lutz e White, 1986) em um mecanismo internalizado. Tal fato é permitido pela diferenciação que se estabelece entre o self, apresentado como um nível de consciência superior, que permite testemunhar distanciadamente os atos do sujeito, e o ego, identificado ao patamar corriqueiro do pensamento e da ação, em que se age sem distanciamento. De acordo com a filosofia que informa estas experiências, o que se verifica aqui é a passagem da identificação a um ego “condicionado por nossas próprias paixões e pelas limitações impostas pelo seu contexto sócio-histórico a um self autônomo, livre de condicionamentos, ao mesmo tempo em que integrado ao cosmos, ou melhor, identificado a uma instância metafísica originária, o atman, que equivale a Brahma, a divindade.” (Bizerril, 1995, p.16). Meditar, no Siddha Yoga, significa em grande medida submeter-se a um treinamento no qual se procura assumir esta postura de “testemunha desinteressada” dos próprios atos, sentimentos e papéis.

A descrição de emotivos como um esforço daquele que fala para interpretar e transmitir aos outros algo que só é observável em si (Reddy, 1996, p.331), parece nos fornecer assim uma boa indicação sobre a importância das práticas de observação e nomeação de si para o estoque de possibilidades disponíveis para lidar com as emoções. É esta visão fragmentada do eu ensejada pelas práticas de meditação que parece estar na base da facilidade com que o indivíduo ocidental interiorizado, seja ele o *homme ôcus* de Mauss, a *sick soul* de James, ou o homem dotado de ego, super ego e id de Freud, absorve a prática das iogas.

No que diz respeito ao efeito de distanciamento produzido pela experiência de fragmentação do eu vivida pelos praticantes de ioga, poderíamos dizer que é ela que responde pelo sentimento de relativização dos papéis sociais do indivíduo, contribuindo para dar destaque a um processo que se verifica normalmente, mas do qual nem sempre temos muita consciência, isto é, o fato de que nossas auto-imagens estão em constante processo de reelaboração. Lidamos o tempo todo, para usar a feliz terminologia de Reddy, com “múltiplos rascunhos do self”, que estão permanentemente sendo rearrumados e renegociados, naquilo que Bourdieu definiu como a “ilusão biográfica” (1986). Este distanciamento do olhar sobre si mesmos parece ser um dos elementos principais do fascínio exercido pelas práticas de meditação sobre os devotos ocidentais, ao provocar um efeito de associado à percepção de que somos menos atrelados a nossos papéis sociais do que supomos. Cria-se com isto um sentimento de liberdade em relação a si mesmo que encoraja a ousar e a construir outros percursos, a partir de novas imagens de si. Meditar no Ocidente associa-se assim a uma esperança de transformação e renovação de si mesmos, por ensejar a possibilidade de nos vermos e aos acontecimentos sob um novo ângulo.

É neste sentido, justamente, que é possível identificar uma afinidade significativa entre a meditação e as atividades de jogo e lazer tal como analisadas por Gusdorf e Huizinga. Na tradição huizinguiana dos estudos

sobre jogos “reconhecer o jogo é, forçosamente, reconhecer o espírito, pois o jogo, seja qual for sua essência, não é material” (Huizinga, 1996, p.6). Sendo um olhar diferente do olhar cotidiano e sério, o olhar que se estabelece nos jogos nos afasta da rotina e do peso da realidade, abrindo-nos a possibilidade de desfrutar de um espaço de liberdade inacessível quando nos encontramos em nossos papéis sociais habituais, permitindo-nos “repousar” destes papéis.

Segundo Gusdorf, o distanciamento poderia ser descrito da seguinte maneira: “O garçom de bar atua como garçom de bar; o bispo brinca de ser bispo. Desta forma, a pessoa se distancia em relação ao personagem que encarna e ascende a uma secreta e excitante consciência de si. Daí para a frente, ao oferecer-se, se esconde, ao se desprender, se envolve. Este jogo de si é uma experiência de liberdade”. (Gusdorf, 1967, p.1158).

A capacidade de estabelecer um distanciamento daquilo que se faz, criando ao mesmo tempo uma nova consciência sobre aquilo que se “é”, destaca-se entre os processos desencadeados pelas práticas de meditação de grupos como o Siddha Yoga, sendo ócus e i de várias maneiras. Assim, a percepção sobre a mutabilidade dos papéis do ego e a desconstrução da identificação das pessoas a ele é não se restringe aos momentos em que se pratica a meditação strictu sensu. Exemplo disto é atribuição de funções de trabalho (seva) dentro do grupo, quando se busca expressamente atribuir às pessoas funções diferentes de suas funções habituais. Assim, nos locais de vivência comunitária do grupo, é comum que um psicólogo seja encarregado de atividades na cozinha, ou que um médico realize tarefas de limpeza, ou que uma dona de casa seja transformada em tradutora. O objetivo destas escolhas visa produzir um efeito de estranhamento nos devotos, auxiliando-os a desconstruir a imagem social que têm de si mesmas ao se verem desempenhando novos papéis.

Por outro lado, outra das características apontadas por alguns autores como algo central no jogo, isto é, sua capacidade de conferir um significado novo ao que se faz, pela intenção (ou o espírito) com que se faz, é algo que também está presente nas práticas do grupo. Gusdorf descreve este ponto da seguinte forma: “Enquanto relação com o mundo, o jogo designa uma certa intenção da vida pessoal, uma orientação dos sentimentos e da inteligência, uma forma de humor. (...) O jogo, enquanto espírito, tem como campo de aplicação, portanto, a totalidade do domínio humano. O homem pode, a qualquer momento, exercer um direito de reprise sobre sua vida, transfigurando-a ao impor-lhe um sentido lúdico. Ao invés simplesmente de ser e de fazer, ele se põe a brincar.” (Gusdorf, 1967, p.1158).

Em se tratando do Siddha Yoga, três mecanismos se destacam neste processo de ressignificação. No primeiro deles, vai sendo absorvida gradualmente a visão de que se deve transformar todos os atos da vida em atos de amor ao guru, o que, em si mesmo, confere a eles um novo sentido e um novo valor. Desta forma, assim como o “espírito do jogo” confere significados diversos dos significados cotidianos àquilo que se faz, as atividades executadas sob a égide do amor ao guru também ganham um novo sentido. Poder-se-ia dizer que, em ambos os casos, se trata da adoção de visões que reencantam o mundo, não no sentido weberiano, mas no sentido de retirá-las de seus enquadramentos habituais. Assim, se

o “homo ludens” ressignifica sua vida através do espírito do jogo, o “homo religiosus” o faz pela relação que estabelece com a divindade, seja ela imanente ou transcendente. Em ambos os casos, os sentidos que emergem a partir das novas perspectivas adotadas parecem tornar-se fonte de insights sobre si mesmos e sobre a realidade.

No caso do aspecto devocional, mola mestra do desenvolvimento espiritual na tradição da bhakti indiana em que se enquadra o Siddha Yoga, torna-se marcante o fato de que as emoções experimentadas pelos devotos ocidentais sob a forma de amor ao guru se transformem em mediadoras de uma série de atitudes e práticas que conduzem não a um fortalecimento da perspectiva do sagrado, mas a uma certa maneira de lidar com o profano. Amar o guru se traduz assim, muitas vezes, na percepção de que atos da vida quotidiana possuem um sentido e uma racionalidade que não eram percebidos antes da manifestação deste amor. Ainda que, em alguns casos, ocorra um estreitamento da relação com o guru, em outros o que se verifica é o fortalecimento de um sentido profano da vida. Nas palavras de uma praticante eventual do Siddha Yoga:

“Posso entender que o guru esteja imerso na divindade full time, mas é algo que não sinto que me diga respeito. Nunca me reporte à figura de Gurumayi para nada, pois meu papo era direto com Deus. Nem senti a iniciação (shaktipat) como recebida dela, e sim Dele. Algo como um monoteísmo radical, que nunca foi sequer aprendido, mas que acaba se afinando melhor com uma visão cientificista do Universo, que paradoxalmente cultivo”.

O segundo mecanismo de ressignificação acionado dentro do grupo está relacionado a um treinamento sistemático que procura desenvolver nos devotos a habilidade de estabelecer homologias entre aspectos diferentes de sua vida, de forma a que vá sendo construída pouco a pouco uma percepção sobre a unidade de todas as coisas. Neste sentido, as atividades de trabalho dentro do grupo são vistas como locais privilegiados para a percepção deste tipo de identidade entre tudo. Os exemplos são inúmeros, e frequentemente objeto de relato nas cerimônias coletivas realizadas pelo grupo. Lavar panelas e ter a sensação de estar lavando um problema; arrumar um aposento e ter a sensação de estar arrumando uma situação qualquer de sua vida; plantar flores no jardim e ter a impressão de estar num momento de engendrar novos projetos pessoais; enfim, são inifinitas as possibilidades de homologias que se criam.

Vale registrar que este processo tende a se direcionar, com o tempo, para as homologias que conectam as experiências vividas à figura do guru, fazendo com que a relação com ele seja o instrumento privilegiado de percepção sobre a unidade de todas as coisas. Um exemplo deste nível de homologia foi relatado por uma devota encarregada de cortar cebolas na cozinha do ashram principal do grupo. Durante esta atividade, contou ter se dado conta, inicialmente, de que era o elo de ligação entre as cebolas e as pessoas que iriam comê-las; em seguida, foi tomada por uma sucessão de imagens em que identificou diversos outros “elos” na realidade: viu a chuva como aquilo que liga o céu à terra; o tradutor como aquele que liga uma língua à outra; o cordão umbilical como aquilo que liga mãe e filho, e assim sucessivamente até que entendeu que o guru era o elo entre ela e Deus, imagem que coincidiu com o corte da última cebola.

Gostaria de chamar atenção aqui para o fato de que estamos lidando com dois níveis de processos homológicos: no primeiro, verifica-se uma compreensão sobre questões da vida pessoal dos adeptos, ao passo que, no segundo, é alcançada uma compreensão mais ampla sobre o mundo que os cerca. Neste sentido, creio ser bastante útil uma distinção elaborada por Victor Turner ao tratar das questões levantadas por Lévi-Strauss a respeito do pensamento selvagem. Segundo Turner, Lévi-Strauss afirma que o pensamento selvagem “tem propriedades tais como homologias, oposições, correlações e transformações, as quais são também características do pensamento requintado” e que “embora Lévi-Strauss dedique alguma atenção ao papel dos símbolos místicos como instigadores de sentimento e desejo, não desenvolve esta linha de pensamento de maneira tão completa como o faz em seu trabalho sobre os símbolos como fatores no conhecimento” (1974, pp.59-60).

Parece-me que nas situações homológicas vividas no Siddha Yoga, estamos diante destes dois casos: uma que funciona como instigadora de sentimentos e desejos, permitindo a compreensão de vivências pessoais; e outra que leva a uma compreensão sobre o universo, isto é, que tem uma função mais propriamente cognitiva no sentido de Lévi-Strauss.

O terceiro mecanismo que pode ser incluído entre aqueles que ressignificam acontecimentos e ações no Siddha Yoga está relacionado ao estatuto conferido às coincidências pelo grupo. Se, normalmente, as coincidências passam mais ou menos despercebidas na vida cotidiana, entre os devotos elas são objeto de profunda atenção e interesse por acreditar-se que são uma das provas da presença da shakti (princípio divino) em suas vidas. As coincidências seriam os momentos privilegiados para a percepção da conexão entre o mundo interior e o mundo exterior, os momentos em que o divino pode ser flagrado. É importante considerar que a observação destas coincidências tem ócus e ia as sobre a ação dos indivíduos, levando-os a tomar ou não determinados caminhos, a fazer esta ou aquela opções.

As práticas de meditação e suas conexões com o campo das emoções também permitem uma aproximação com as análises sobre esporte, tal como desenvolvidas por Elias (1992). Segundo este autor, o aumento gradual do auto-controle, característico das sociedades pós-industriais denomina de processo civilizador, é acompanhado de uma necessidade de expressão daquilo que vai sendo recalçado, e é neste contexto que as atividades de lazer ganham importância. O homem moderno, de acordo com sua análise, buscará nestas um canal de “manifestação controlada do descontrole”, isto é, uma excitação agradável que seja ao mesmo tempo socialmente aceita, que não entre em choque com os mecanismos civilizatórios introjetados. É assim que o esporte aparece como peça decisiva da análise, caracterizado como a atividade de lazer moderna que, por excelência, permite a “busca da excitação”. Nos termos do próprio Elias:

“Um dos principais traços fisionômicos das sociedades altamente diferenciadas e abastadas do nosso tempo é o fato de apresentarem uma variedade de atividades de lazer superior a qualquer outra sociedade que se possa imaginar. Muitas dessas ocupações de lazer, entre as quais o desporto nas suas formas de prática ou de espetáculo, são então

consideradas como meios de produzir um descontrole de emoções agradável e controlado. Com ócus e ia, elas oferecem (embora nem sempre) tensões miméticas agradáveis que conduzem a uma excitação crescente e a um clímax de sentimentos de êxtase, com a ajuda dos quais a tensão pode ser resolvida com facilidade, como no caso da sua equipe vencer uma prova desportiva. Nesta linha, as tensões miméticas das atividades de lazer e a excitação com elas relacionada, isenta de perigo ou de culpa, podem servir como um antídoto das tensões provenientes do stress que, no quadro da repressão global estável e harmoniosa característica das sociedades complexas, se verifica entre os indivíduos." (1992, p.73)

Ora, esta análise que busca localizar as raízes sociais do interesse pelo esporte na função que ele desempenha enquanto espaço liberador de tensões e de busca de excitação nas sociedades complexas, parece extremamente fecunda para refletirmos sobre o que ocorre no campo religioso hoje em termos daquilo que, na expressão de ócus e Hervieu Léger, poderia ser considerada uma "eclosão de surtos emocionais" (1997). De fato, é difícil aproximar-se das considerações tecidas por Elias sobre o esporte sem pensar imediatamente naquilo que se afirma hoje como uma das principais novidades do campo religioso: a expansão dos movimentos que estimulam e trabalham com a expressão das emoções entre seus adeptos. No Brasil, o movimento neopentecostal seria o exemplo mais significativo desta tendência em termos quantitativos, mas vale lembrar que todos os grupo ligados à assim chamada Nova Era também se utilizam intensamente de técnicas que procuram desencadear emoções e vivências a serem trabalhadas pelos adeptos. O Siddha Yoga, neste contexto, parece caminhar na mesma direção, na medida em que, na base de sua proposta, está o oferecimento de uma experiência aos devotos, extremamente rica em termos da vivência de sentimentos e impressões.

Assim, embora a certa altura de seu trabalho Elias afirme exatamente o contrário, isto é, que os espaços religiosos não se prestam mais a cumprir este tipo de função – o de se constituírem em ócus de expressão de emoções e sentimentos – parece-me que hoje é justamente este traço que explica a atração exercida por alguns grupos sobre seus adeptos. Reproduzo aqui o trecho de Elias sobre esta questão: "Nas sociedades contemporâneas (...), como se pode observar, já não é a organização das atividades religiosas e crenças que proporciona a esfera de ação para uma equilibrada relaxação das restrições" (1992, p.105).

Poder-se-ia interpretar o que ocorre atualmente no campo religioso através do florescimento destes novos grupos como uma espécie de reação "de dentro" ao processo civilizador ocorrido no próprio campo, isto é, ao processo que colocou a hegemonia deste em mãos dos grupos religiosos de tendência ascética e racional no Ocidente. A questão que caberia aqui, acompanhando o raciocínio genético de Elias, seria a de se saber a partir de quando o campo religioso teria passado a cumprir a função que em sua análise é atribuída aos esportes, isto é, de ser um espaço para a liberação de emoções, algo que, até bem recentemente, parecia pouco expressivo. Ou seja, a partir de que momento e por que razões o campo religioso teria assumido este papel. Nesta direção, os próprios parâmetros indicados por Elias para tratar dos esportes parecem de extrema utilidade. A eclosão dos novos movimentos religiosos hoje estaria associada à busca pelo homem

moderno de espaços que possibilitem encontrar uma contrapartida ao excesso de controle imposto pelo processo civilizatório, isto é, de espaços em que se possa "(...) controlar uma agradável ausência de controle dos sentimentos" (Elias, 1992, p.80-81).

Não há dúvida de que os grupos de meditação de origem hindu se prestam extremamente bem a esta função, uma vez que parecem cumprir simultaneamente este duplo papel: se, por um lado, estimulam o surgimento de uma série de experiências emocionais e cognitivas, por outro, também são espaços aonde se aprende o controle sobre estas experiências. Neste sentido, as práticas de meditação nada mais são do que um processo de disciplinamento do corpo e da mente dos adeptos através da utilização de várias técnicas.

O florescimento dos novos grupos religiosos de caráter emocional estaria ligado assim a uma ruptura com o padrão religioso anterior que privilegiava uma religiosidade de caráter ascético e racional, no caso das tradições protestantes, ou, no caso do catolicismo disseminado entre as classes médias brasileiras, uma ruptura com uma espécie de "mumificação" das práticas religiosas provocada pela desvalorização das experiências místicas que acompanhou o processo de secularização gerado pelos avanços do campo científico-tecnológico (Berger, 1973). A ruptura acima mencionada teria sido determinada pela necessidade de encontrar canais de expressão para a emoção num mundo em que os indivíduos passaram a ser cada vez mais constrangidos por mecanismos de controle, sobretudo internos.

Estas questões nos parecem evocadoras da discussão sobre símbolos levantada por Victor Turner em seu trabalho sobre os rituais n'dembu. Nesta, Turner procura demonstrar que, mais do que transportadores e fixadores de significados, papel que lhes é geralmente atribuído por parte expressiva da literatura antropológica sobre rituais (ver a este respeito Leach, 1972 e Kertzer, 1988), os símbolos desempenham papel central no que diz respeito aos modos encontrados pelas sociedades menos complexas para lidar com os afetos. Assim: "Como são encontrados no Isoma, os símbolos e suas relações não são somente um conjunto de classificações cognoscitivas para estabelecer a ordem no universo n'dembu. São também, e talvez de modo igualmente importante, um conjunto de dispositivos evocadores para despertar, canalizar e domesticar emoções poderosas tais como ódio, temor, afeição e tristeza". (Turner, 1974, p.60).

Ou seja, o papel desempenhado pelos símbolos nos rituais primitivos parece caminhar na mesma direção do papel desempenhado pelos esportes modernamente, no âmbito do processo civilizatório. De fato, Elias aponta para o fato de que os processos de controle, e a contrapartida a estes – a necessidade de canais de expressão para aquilo que é recalcado – aparece, em algum nível, em todas as etapas da história dos homens, constituindo como que seu fio condutor e variando apenas em termos de intensidade e dos mecanismos acionados para equilibrar a polaridade controle/expressão:

"Enquanto parecem existir pressões e restrições, assim como áreas especiais de lazer para alívio e libertação das mesmas em todas as sociedades conhecidas, o seu caráter e o equilíbrio global existente entre elas modifica-se ao longo de um processo de civilização. No decurso de tal

processo, generalizam-se as restrições sobre o comportamento dos indivíduos. Tornam-se mais equilibradas, oscilam menos entre os extremos e tornam-se interiorizadas, constituindo uma armadura pessoal, mais ou menos automática, de autocontrole. Contudo, a análise mais profunda do processo de civilização na longa duração indica que os desenvolvimentos registrados nessa direção produzem movimentos opostos no sentido de um equilíbrio da libertação das restrições sociais e individuais". (Elias, 1992, p.105)

Conclusão

Embora estejamos sempre em alguma medida sendo obrigados a reconstruir nossa auto-imagem, pela própria passagem do tempo, pelas mudanças das circunstâncias sociais que nos acompanham, pelos diferentes papéis sociais que exercemos simultaneamente, a meditação produz uma consciência mais profunda sobre o fato de que as auto-imagens são uma construção, e, por isto, parece ser mais fácil libertar-se delas, relativizá-las. É este efeito relativizador que se assemelha ao prazer provocado pelos jogos, nos quais é possível descansar de nossos papéis sociais habituais.

Assim, se tivéssemos que apontar elementos para explicar de que modo se dá a aceitação das práticas de meditação pelos devotos ocidentais do Siddha Yoga, diríamos que um deles se encontra na experiência de ampliar para patamares inesperados as possibilidades de construção da auto-imagem, adquirindo através deste processo um sentimento de poder maior em relação ao que cada um pode ser. Os projetos reflexivos desencadeados quando "o desenvolvimento capitalista, com sua ênfase na escolha e na diferenciação, entra em interação sinérgica com a política da liberação individual" (Hunt, 1997, p.343), parecem receber, assim, um aliado inesperado do Oriente.

Os limites a esta reflexividade, por outro lado, transformam-se, não por acaso, no ponto problemático para a permanência no grupo de muitos devotos. Tomando por base o raciocínio de Elias, poderíamos comentar que se, por um lado, as atividades de meditação são causa de um bem-estar associado à vivência de sensações que não podem ser expressas no curso da vida cotidiana ordinária, sua continuidade depende de um estreitamento da relação entre guru e discípulo que se apresenta como limitadora e constritora para muitos adeptos, mesmo quando não exercida diretamente pelo guru, mas por meio do grupo, que age em seu nome.

Se o conceito de emotives de Reddy procura indicar o fato de que expressar emoções significa transformá-las, no caso das iogas, o esforço de localizá-las, bem como aos demais fatos observáveis pela consciência ordinária, a partir do patamar do self, e não do eu, é que é o elemento transformador. A especificidade dos devotos ocidentais, neste sentido, seria a de associar o self à construção de uma interioridade constituída por um núcleo passível de aperfeiçoamento. Assim, ao invés de procurar-se atingir um ponto fixo, o estado de iluminação, é o próprio ato de buscar uma perfeição que nunca se cumpre, pois ideal, aquilo que se coloca no centro de sua jornada espiritual.

Bibliografia

BERGER, Peter. (1973). *The Social Reality of Religion*. London, Penguin Books.

BIZERRIL, José. (1995). *Acerca da Bio-Psicologia. Uma Contribuição para a Etnopsicologia do Yoga*. Brasília, Unb (mimeo).

BOURDIEU, Pierre. (1986). « L'illusion Biographique ». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, v.62-63, pp.69-72.

DUMONT, Louis. (1985). *O Individualismo. Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro, Rocco.

ELIAS, Norbert. (1992). "Introdução". In, DUNNING, Eric e ELIAS, Norbert. *Em Busca da Excitação*. Lisboa: Bertrand Brasil / Rio de Janeiro, Difel, pp. 39-99.

GARRO, Linda. (1997). "Comments". In, REDDY, William. "Against Constructionism. The Historical Ethnography of Emotions". *Current Anthropology*, v.38, n.3, pp.341-342.

GUSDORF, George. (1967). « L'esprit des Jeux ». In, *Jeux et Sports*. (Encyclopédie de la Pléiade). Paris, Gallimard, pp. 1157-1180.

HERVIEU-LÉGER, Danielle. "Surtos Emocionais Contemporâneos". *Religião e Sociedade*, v.18, n.1, pp.31-47.

HUIZINGA, Johan. (1996). *Homo Ludens*. São Paulo, Editora Perspectiva.

HUNT, Lynn. (1997). "Comments". In, REDDY, William. "Against Constructionism. The Historical Ethnography of Emotions". *Current Anthropology*, v.38, n.3, p. 344.

JAMES, William. (1958). *The Varieties of Religious Experiences*. New York, The New American Library of World Literature Inc.

KERTZER, David I. (1988). "The Power of the Rites". In, KERTZER, David. *Ritual, Politics and Power*. New Haven e Londres, Yale University Press, pp. 1-14.

LEACH, Edmund. (1972). "Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development". In, LESSA, W, e VOGT, E. (eds.). *Reader in Comparative Religion*. New York, Harper & Row, pp. 333-337.

LUTZ, Catherine e WHITE, Geoffrey. (1986). "The Anthropology of Emotions". *Annual Review of Anthropology*, v.15, pp. 405-436.

MAUSS, Marcel. (1985). « Rapports Réels et Pratiques de la Psychologie et de la Sociologie ». In, *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF, pp. 285-310.

SODRÉ, Olga. (1988). *Cidvilasa. O Jogo da Consciência Divina*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro. (mimeo)

RAWLINSON, Andrew. (1981). "Yoga Psychology". In, HEELAS, Paul e LOCK, Andrew. *Indigenous Psychologies*. Londres, Academic Press, pp. 247-263.

REDDY, William. (1997). "Against Constructionism. The Historical Ethnography of Emotions". *Current Anthropology*, v.38, n.3, pp.27-351.

SIMMEL, Georg. (1971). "Subjective Culture". In, LEVINE (ed.). *On Individuality and Social Forms*. Chicago, The University of Chicago Press, pp. 227-235.

TURNER, Victor. (1974). *O Processo Ritual. Estrutura e Antiestrutura*. Petrópolis, Vozes.

Abstract: This essay discusses the devotional aspect of the practices of Siddha Yoga meditation's western followers, using Elias' analysis and Huizinga's theories, viewed by the perspective that constitute a *locus* among others of controlled expression of the disarray, in which one develops abilities linked to the expression of emotions, feelings and affections. Practices that allow to the devoted ones to enter usually in contact with sensorial manifestations discarded in civilized "daily" life and to think these manifestations by means of similar estrangement mechanisms identified by Huizinga as characteristic of the "spirit of the game". The meditation practices establish a tension opposed to a perspective of a growing freedom in relation to socially determined roles. The uneasiness making for the devotional character of the activity, centralized in the guru's illustration allow the mediation of the several lived reality levels and it constitutes central element for the statement of the identity of the group.

Keywords: Spirituality; Emotion; Yoga.

ELSTER, Jon. **Strong Feelings: Emotion, Addiction, and Human Behavior**. Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1999.

Por José Luiz Ratton Jr.^[1]

O amor é uma droga pesada
Paulo Leminski

O conjunto dos escritos de Elster pode ser interpretado como a busca por um sistema teórico, de orientação metodológica individualista, voltado para a compreensão da ação humana. Centrada inicialmente na racionalidade^[1] como motivação para a ação, e incorporando paulatinamente temas como as limitações da racionalidade e o papel desempenhado pelas normas sociais, nota-se nos seus últimos trabalhos o tema das emoções^[2] como elemento essencial de suas preocupações teóricas.

Para Elster, emoções são um tópico negligenciado nas ciências sociais contemporâneas. Ele propõe então uma pauta teórica para a investigação das emoções na vida social: o papel das emoções na sustentação das normas sociais, o papel das normas sociais na regulação das emoções, as inter-conexões entre racionalidade e emoções (emoções podem ser consideradas mais ou menos racionais, a interferência suposta das emoções sobre a racionalidade ou o contrário, e a possibilidade de planejamento na vida emocional), etc (1999b).

Grosso modo, pode ser dito que o núcleo teórico e epistemológico da obra de Elster pode ser assim sintetizado:

1. Uma das maneiras de ler um mapa das motivações humanas seria classificando-as da seguinte forma: às vezes as pessoas perseguem seus objetivos agindo racionalmente, outras vezes impulsionadas por suas emoções, e, às vezes, seguem as normas sociais. A ação racional tem prioridade porque mais freqüentemente procuramos agir racionalmente.
2. É necessário incorporar às ciências sociais a busca pela compreensão do comportamento não racional, partindo do suposto de que tais comportamentos não são residuais e devotando especial atenção às contradições mentais relativas a este tópico (incluam-se aqui as emoções).
3. Normas sociais, cultura, emoções e racionalidade podem e devem ser entendidas dentro de um enquadramento individualista metodológico.

Strong Feelings

A descrição sucinta das obsessões teóricas de Elster são apenas o passo inicial para que possamos nos debruçar sobre a obra que ora nos propomos a "resenhar": Strong Feelings. Apresentada como parte das Jean Nicod Lectures, realizadas anualmente em Paris, por um importante 'filósofo ou sociólogo com algum tipo de orientação cognitiva, as reflexões de Elster que resultaram neste livro datam de junho de 1997, com sua publicação em 1999[3].

Talvez pudéssemos começar a apresentação e discussão dos argumentos elsterianos, retomando algumas questões que o próprio autor se coloca durante todo o livro:

Por que o amor e a anfetamina, tão similares em seus efeitos, são tão diferentes em suas causas? Como culpa e vergonha pelo uso de droga interagem com os efeitos depressivos induzidos pelo abandono da droga? Por que uma pessoa viciada na emoção da 'justa indignação' busca todas as ocasiões em que ela possa ser produzida?

De certa forma, Elster se pergunta como emoções e vícios, estados nos quais os indivíduos supostamente 'perdem' o controle sobre a direção de suas ações, são produzidos e em que medida tais estados nos auxiliam a construir uma teoria da ação humana.

Tais questões nos remetem necessariamente ao próprio percurso que o autor se propõe a percorrer: inicialmente definir e descrever o que são emoções e vícios[4]; em seguida separá-los teórica e analiticamente, para posteriormente discutir os mecanismos[5] específicos de produção de cada um deles e verificar em que medida as similaridades apresentadas significam mecanismos causais assemelhados.

As preocupações metodológicas presentes em diversos momentos da obra de Elster continuam presentes neste interessante estudo exploratório das emoções humanas. O autor dirige seu foco investigativo para as relações entre a análise conceitual e a análise causal no estudo do comportamento humano. Em outros termos procura encontrar os nexos entre a definição de emoção e a explicação da emoção.

É curioso observar que Elster retoma neste estudo das emoções e fortes desejos/anseios relacionados ao vício o tema da possibilidade da escolha racional, na medida em que põe como questão central a ser perseguida a eventual distorção da racionalidade da escolha supostamente provocada por tais emoções e desejos ancorados fisiologicamente. Por outro lado, indaga em que medida emoções e desejos fortes por alguns tipos de substâncias são fisiologicamente determinadas e em que medida são construções culturais.

Três enfoques explicativos se constituirão como os pontos de partida elsterianos para a explicação do comportamento humano em questão

(neste livro, emoções ou vício): a neurobiologia, a cultura e a escolha (especialmente a escolha racional).

Elster parte do suposto de que emoções e vícios[6] são acionados por elementos cognitivos e conformados por elementos culturais. No entanto, haveria um conjunto de elementos viscerais que seriam essencialmente independentes da cognição e da cultura.

A possibilidade de distinção teórico-analítica das emoções em relação a certos tipos de estados viscerais "primários", digamos assim, estaria relacionada ao fato das primeiras comumente estarem relacionadas com processos cognitivos em três formas:

- a. são disparadas por uma crença^[7] ;
- b. uma vez acionadas podem ser moldadas pela crença de que são - elas próprias - um tipo especial de motivação,
- c. podem ter um objeto intencional, estão relacionadas a "algo" substantivo, específico, "coisa", "situação".

A maior parte das motivações viscerais primárias teria apenas um ou outro destes elementos cognitivos enquanto as emoções, enquanto categoria analítica distinta, apresentariam, na maior parte dos casos, os três requisitos cognitivos conjuntamente. Anseios e desejos fortes por drogas compartilham com as emoções os três requisitos cognitivos, mas em menor intensidade.

Para Elster os estados motivacionais, dos mais primários, em que escolha e cultura pouco atuam, aos mais complexos, com alta participação de mecanismos de escolha e da cultura, podem ser localizados em um continuum. Em um extremo, estados puramente não viscerais e não cognitivos. Em outro extremos, estados motivacionais que não implicam nenhuma excitação ou visceralidade. No meio, diversas possibilidades de combinação que envolvem dois ou mais tipos de cognição organizadas diferentemente.

Interessa a Elster os casos em que tanto excitação quanto escolha estão envolvidos, e não só os extremos. Impulsos meramente fisiológicos seriam excluídos da análise por serem invariantes culturalmente. Interessa ao nosso autor o contraste entre as determinações neurobiológicas, os mecanismos de escolha e as especificidades da cultura.

Aspectos neurofisiológicos ou neurais são tomados como base para a análise e não são desenvolvidos por que pouco se sabe sobre isto. A euforia gerada por uma anfetamina é provocada por uma substância enquanto a gerada pelo amor é provocada por uma crença.

Um ponto a ser destacado nesta obra de Elster é a referência à cultura como um elemento novo no esquema teórico deste autor. Contudo, tal referência, durante toda a exposição, permanece fiel ao já conhecido ponto de vista individualista metodológico. Dizer que a cultura induz ou condena específicos conceitos ou crenças, para Elster, significa dizer apenas que:

- o os indivíduos naquela cultura compartilham crenças, valores, normas, conceitos e sabem que os compartilham;

- o que indivíduos de outras culturas não compartilham tais elementos.

A exposição do argumento de Elster em *Strong Feelings* busca confrontar paralelamente emoção e vício, enfatizando as suas similaridades e as suas diferenças. No que diz respeito ao vício deve ser considerado como emoção, e emoção e vício podem interagir um com o outro. No caso das emoções, pode ser dito que pessoas podem se tornar viciadas em emoções.

Um dos aspectos mais interessantes do livro de Elster é a distinção proposta para analisar os aspectos comuns e as diferenças entre emoções e vícios. As categorias aproximativas para entendê-los vão combinar procedimentos de analogia[8] , ou seja, a identificação de traços semelhantes em ambos os tipos de comportamento e procedimentos de homologia, a saber, em que medida emoções e vícios compartilham estórias causais similares. Elster entende que a homologia possui superioridade analítica em relação à analogia, pois esta, apesar de gerar algumas imagens plausíveis que interessam à nossa análise, acaba por se perder dentro do fato de que todas as coisas na verdade possuem algo de análogo a qualquer outra. Já a aproximação homológica, buscando investigar em que medida os elementos comparáveis apresentam estórias causais comuns, permite uma compatibilização com os propósitos epistemológicos elsterianos, ou seja, saber que mecanismos próprios e que mecanismos semelhantes atuam na produção de comportamentos humanos relacionados a emoções e vícios.

A cognição, incluindo crenças de natureza moral, desempenha um papel duplo no estudo da emoção e do vício. Por um lado, serve para diferenciar as formas especificamente humanas destes fenômenos (emoções e vícios) daqueles observados em animais. Por outro lado, nos ajudam a entender porque tomam diferentes formas em diferentes culturas, dependendo dos princípios morais e cognitivos específicos sobre os quais se assentam.

Embora a cultura possa modular e modelar emoções e vícios, porque a cognição varia entre culturas, também pode ser dito que existem tendências pré-culturais ou transculturais gerais que impedem tal modulação e modelagem de forma infinita.

A investigação teórica realizada por Elster traça um painel das similaridades e diferenças entre emoção e vício, enquanto tipos analogicamente assemelhados e homologicamente distintos. Como foi enfatizado pelo autor, o desenvolvimento de ambos só pode ser compreendido se combinarmos os conhecimentos disponíveis da neurobiologia com uma amplo repertório de mecanismos da escolha disponíveis e selecionados no interior de culturas específicas.

Um elenco de conclusões pode ser derivado das reflexões do autor norueguês:

- a. Apesar de estarem profundamente enraizados em fenômenos neurofisiológicos, emoções e vícios são moldados pelas escolhas dos agentes e pelas crenças, normas e valores do entorno cultural em que estão situados.

- b. Os conteúdos de excitação e a dimensão hedonista que caracterizam tanto os vícios quanto as emoções poderosas são capazes de solapar a cognição, a racionalidade e, conseqüentemente, a escolha.
- c. As emoções são universais. Mas deve ser observado que se todas as sociedades apresentam algumas emoções, nem todas as emoções existem em todas as sociedades. Quanto ao vício, não apresenta a universalidade das emoções.
- d. Emoções são muito mais dependentes de crenças - e portanto, de elementos cognitivos - do que vícios ou estados induzidos por drogas.
- e. As emoções assumem um papel central para todas as atividades humanas.

Strong Feelings constitui-se em mais um passo de Elster na tentativa de construir uma teoria da ação humana que, partindo da racionalidade - e suas limitações - como motivação, incorpora elementos considerados não-racionais na propulsão das ações humanas. Ao eleger o 'comportamento' emocional e a utilização compulsiva de substâncias consideradas drogas como objeto de sua investigação teórica o autor, com erudição e sofisticação analítica, abre um amplo programa de investigação teórica para a compreensão dos tipos de comportamento humano mencionados. Vale notar - na trilha de Katz (2000), ao comentar outro livro de Elster (1999b), que aos insights analíticos do autor falta algum tipo de investigação empírica, que constitua uma base de dados (quantitativa e qualitativa) para o teste das proposições elsterianas.

Bibliografia

DANCY, JONATHAN & SOSA, ERNEST. (1997), A Companion to Epistemology, Malden, Massachusetts, Blacwell Publishers Ltd.

ELSTER, JON. (1998) "A plea for mechanisms", in HEDSTRÖM, PETER &

SWEDBERG, RICHARD (eds.) Social Mechanisms - An analytical approach to Social Theory, Cambridge, Cambridge University Press.

SWEDBERG, RICHARD (1999 a), Strong Feelings: emotion, addiction, and human behavior, Cambridge, MIT University Press.

SWEDBERG, RICHARD (1999b), Alchemies of the Mind: Rationality and the Emotions, Cambridge, Cambridge University Press.

FETZER, JAMES H. (2000), Filosofia e Ciência Cognitiva, Bauru, EDUSC.

KATZ, JACK. (2000), "Review of Alchemies of the Mind: Rationality and the Emotions", American Journal of Sociology, Volume 6, n. 1, julho.

SILVA, BENEDICTO (coordenação geral). (1987), Dicionário de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, Editora da Fundação Getúlio Vargas.

Notas

^[1] Sociólogo, Mestre em Sociologia, Doutorando em Sociologia pela UFPE, Professor Adjunto da AESO/Ensino Superior de Olinda.

^[11] A idéia de racionalidade humana é extremamente ampla, abrangendo tanto ações quanto crenças. Pode ser compreendida como a propriedade de aceitar ou rejeitar crenças, tendo por base algum tipo de limite relacionado aos indícios colocados à disposição do ator em questão. A noção de racionalidade da ação pode ser aplicada quando os indivíduos costumam agir de acordo com suas crenças e motivos para atingir seus fins desejados. (Fetzer, 2000).

^[12] A caracterização fenomenológica proposta por Elster para definir emoções inclui, para a maior parte dos casos: uma ocorrência não controlada, o acionamento por um estado cognitivo, o direcionamento para um objeto intencional, a indução de tendências de ação específicas e, finalmente, ser acompanhada de prazer ou dor. Podem apresentar também, sem que isto signifique um critério definidor de emoção: um sentimento qualitativamente único, um surgimento súbito, breve duração, apresentação de expressões fisiológicas e fisiognômicas (Elster, 1999a).

^[13] 1999 é também o ano de publicação de outra importante obra de Elster sobre as emoções: *Alchemies of the Mind: Rationality and the emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.

^[14] Vício - adotado aqui como tradução para o termo addiction - diz respeito em Elster à condição de estar viciado em algo, no sentido de um uso ou consumo repetitivo, especialmente no que se refere a substâncias consideradas como drogas. Elster reconhece a amplitude e imprecisão do conceito (o conceito poderia ser aplicado a outras situações como 'vício' em apostar em jogos de azar, etc).

^[15] Para Elster mecanismo é algo intermediário entre leis e descrições, padrões causais facilmente reconhecíveis e que ocorrem freqüentemente sob condições geralmente desconhecidas ou com conseqüências indeterminadas, permitindo mais explicação do que predição.

^[16] Elster se utiliza da distinção estabelecida por George Lowenstein, na qual emoções e outros estados provocados por substâncias 'viciantes' são casos especiais de 'fatores viscerais' no comportamento. Deste modo, tais estados - náusea, vertigem, fome, sede, vontade de urinar, defecar ou dormir - podem interferir na capacidade de fazer escolhas racionais ou mesmo de fazer escolhas. Estes tipos de estados viscerais descritos logo acima difeririam de outros tipos como emoções e vícios por estarem pouco relacionados a elementos como cognição e cultura.

^[17] Assentimento a um juízo lógico, especialmente se relacionado à condições de verdade, falsidade ou justificação da ação (Silva, 1987 e Dancy e Sosa, 1997).

^[18] Os traços de uma homologia possuem sua existência determinada por uma mesma história causal. Os de uma analogia podem ter inteiramente diferentes histórias causais mas apesar disto gerarem efeitos causais similares. Os traços que definem uma analogia são os traços primários e os que são causalmente implicados pelos primários são os traços secundários.

Colaboraram neste número:

Eduardo Diatahy B. de Menezes é Doutor em Sociologia e Professor Titular do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Universidade Federal do Ceará, e do Mestrado em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará.

Thomas J. Scheff é Doutor em Sociologia e Professor Emérito de Sociologia da Universidade da Califórnia, Santa Barbara. É Coordenador da Sessão de Sociologia da Emoção da American Sociological Association, e Presidente da Pacific Sociological Association.

Geraldo Nunes é Doutor em Comunicação e Professor da Escola de Comunicação e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Sonia Maria Taddei Ferraz é Doutora em Comunicação, vinculada ao Departamento de Arquitetura da Universidade Federal Fluminense.

Maria Cristina Rocha Barreto é doutoranda em Sociologia do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba. É pesquisadora associada do GREM - Grupo de Estudo e Pesquisa em Sociologia da Emoção e Professora Assistente da Universidade Estadual do Rio Grande do Norte.

Evelin Gerda Lindner é Doutora em Psicologia e Medicina, vinculada ao Departamento de Psicologia da Universidade de Oslo, Noruega.

Mauro Guilherme Pinheiro Koury é Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba, onde Coordena o GREM - *Grupo de Estudo e Pesquisa em Sociologia da Emoção* e o GREI - Grupo Interdisciplinar de Estudo e Pesquisa em Imagem. Editor da RBSE.

Roberta B. Carneiro Campos é Doutora em Antropologia pela Universidade de St. Andrews - Reino Unido e Professora Adjunto do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. É pesquisadora de religiões populares, emoções e práticas corporais.

Maria Barroso Hoffman é Pesquisadora Associada do Departamento de Antropologia do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Edições do GREM
Copyright © 2002 GREM
Todos os direitos reservados.
Os textos aqui publicados podem ser divulgados,
desde que conste a devida referência bibliográfica.
O conteúdo dos artigos e resenhas aqui publicados
é de inteira responsabilidade de seus autores.