



RBSE	v. 16	n. 46	Abril de 2017	ISSN 1676-8965
------	-------	-------	---------------	----------------

Sumário

Artigos	11
Sociedade como Interação Simbólica	13
<i>Herbert Blumer - Traduzido por Raoni Borges Barbosa</i>	
Uma teoria dos massacres íntimos. Passos para uma explicação causal.....	23
<i>Jack Katz - Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury</i>	
Ser Discreto: A constituição processual do self melancólico no urbano contemporâneo brasileiro sob a ótica do luto	43
<i>Raoni Borges Barbosa</i>	
As partes e o todo. O trabalho profético de Goffman	57
<i>Thomas Scheff - Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury</i>	
El miedo al desastre en una comunidad hídrica imaginada: el caso de Valle Chalco, México.....	71
<i>Felipe de Alba</i>	
Que Outros?	93
<i>Everett C. Hughes - Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury</i>	
La transacción emocional como unidad de acción: un programa post-constructivista en sociología de las emociones	99
<i>Martin Aranguren</i>	
Amor e Cultura.....	117
<i>Marcus Nordlund. Tradução de Breno Rodrigo de Alencar</i>	
Ensaio	126
A Propósito	128
<i>José Luis Grosso</i>	
Resenhas	133
Interação simbólica, etnografia urbana, self e urbanismo: A leitura de Hannerz da tradição teórico-metodológica da Escola de Chicago	135
<i>Raoni Borges Barbosa</i>	
Atores competentes em cena pública: uma Resenha.....	147
<i>Mauro Guilherme Pinheiro Koury</i>	
Sobre os Autores	153

EDITOR E CONSELHO EDITORIAL
<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>
RBSE - ISSN 1676-8965

. EDITORES: Mauro Guilherme Pinheiro Koury
Raoni Borges Barbosa.

E-Mail: rbse@cchla.ufpb.br

.CONSELHO EDITORIAL.

Adrián Scribano
(UBA/CONICET -
Argentina)

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

Alda Motta
(UFBA)

Alexandre Werneck
(UFRJ)

Anderson Moebus
Retondar
(UFPB)

Bela Feldman Bi-
anco
(UNICAMP)

Cornelia Eckert
(UFRGS)

Danielle Rocha Pitta
(UFPE)

Eduardo Diatahy
Bezerra de Menezes
(UFC)

Evelyn Lindner
(University of Oslo -
Noruega)

Jack Katz (Universi-
ty of California -
USA)

Luiz Fernando D.
Duarte
(UFRJ)

Marcela Zamboni
(UFPB)

Maria Arminda do
Nascimento Arruda
(USP)

Mariza Corrêa
(UNICAMP)

Myriam Lyns de
Barros
(UFRJ)

Regina Novaes
(UFRJ)

Ruben George Oli-
ven
(UFRGS)

Simone Brito
(UFPB)

Thomas Scheff
(University of
California -USA)

Vera da Silva
Telles
(USP)

GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções
Universidade Federal da Paraíba
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Departamento de Ciências Sociais
Cidade Universitária – João Pessoa – Paraíba
CEP : 58. 090-900
E-Mail: grem@cchla.ufpb.br

Edições do GREM, Abril de 2017

Expediente

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

RBSE ISSN 1676-8965

Editor: Mauro Guilherme Pinheiro Koury

A *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção* é uma revista acadêmica do GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções. Tem por objetivo debater as questões de subjetividade e da categoria emoção nas Ciências Sociais contemporâneas.

The *RBSE - Brazilian Journal of Sociology of Emotion* is an academic magazine of the GREM - Group of Research in Anthropology and Sociology of Emotions. It has for objective to debate the questions of subjectivity and the category emotions in Social Sciences contemporaries.

Secretária RBSE. *Letícia Knutt*

E-Mail: rbse@cchla.ufpb.br

O GREM é um Grupo de Pesquisa vinculado ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba.

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

Endereço / Address:

RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção
[Aos cuidados do Prof. Dr. Mauro Guilherme Pinheiro Koury]
GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções
Departamento de Ciências Sociais/CCHLA/UFPB
CCHLA / UFPB – Bloco V – Campus I – Cidade Universitária
CEP 58 051-970 · João Pessoa · PB · Brasil

Ou, preferencialmente, através do e-mail: rbse@cchla.ufpb.br

Or, preferentially, by e-mail: rbse@cchla.ufpb.br

RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção/
GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia
das Emoções / Departamento de Ciências Sociais /CCHLA/
Universidade Federal da Paraíba – v. 16, n. 46, abril de
2017.

João Pessoa – GREM, 2017.

(v.1, n.1 – abril/Julho de 2002) - Revista Quadrimestral
ISSN 1676-8965

Antropologia – 2. Sociologia – 3. Antropologia das Emo-
ções – 4. Sociologia das Emoções – Periódicos – I. GREM
– Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das
Emoções. Universidade Federal da Paraíba

BC-UFPB
CDU 301
CDU 572

Normas para os autores

1. A *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, ISSN 1676-8965, é uma publicação quadrimestral, com lançamentos nos meses de abril, agosto e dezembro de cada ano.
2. A RBSE pode ser lida inteiramente, de forma gratuita, no site <http://www.cchla.ufpb.br/rbse.Index.html>.
3. Todos os artigos apresentados aos editores da RBSE serão submetidos à pareceristas anônimos conceituados para que emitam sua avaliação.
4. A revista aceitará somente trabalhos inéditos sob a forma de artigos, entrevistas, traduções, resenhas e comentários de livros. Exceto nos casos de dossiês e autores convidados ou artigos que o Coordenador do Dossiê ou o Conselho Editorial achar importante publicar ou republicar.
5. Os textos em língua estrangeira, quando aceitos pelo Conselho Editorial, serão publicados no original, se em língua espanhola, francesa, italiana e inglesa, podendo por ventura vir a ser traduzido.
6. Todo artigo enviado à revista para publicação deverá ser acompanhado de uma lista de até cinco **palavras-chave** e **keywords** que identifiquem os principais assuntos tratados e de um **resumo** informativo **em português**, com versão para o **inglês (abstract)**, com **400 palavras máximas**, onde fiquem claros os propósitos, os métodos empregados e as principais conclusões do trabalho.
7. Deverão ser igualmente encaminhados aos editores **dados sobre o autor** (filiação institucional, áreas de interesse, publicações, entre outros aspectos).
8. Os editores reservam-se o direito de introduzir alterações na redação dos originais, visando a manter a homogeneidade e a qualidade da revista, respeitando, porém, o estilo e as opiniões dos autores. Os artigos expressarão assim, única e exclusivamente, as opiniões e conclusões de seus autores.
9. Os artigos publicados na revista serão disponibilizados apenas on-line.

Toda correspondência referente à publicação de artigos deverá ser enviada para o e-mail da *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*: rbse@cchla.ufpb.br aos cuidados de Letícia Knutt.

Regras para apresentação de originais

1. Os originais que não estiverem na formatação exigida pela RBSE não serão considerados para avaliação e imediatamente descartados.
2. Os artigos submetidos aos editores para publicação na RBSE deverão ser digitados em Word, fonte Times New Roman 12, espaço duplo, formato de página A-4. Nesse padrão, o limite dos **artigos** será de **até 30 páginas** e **até 8 páginas para resenhas**, incluindo as notas e referências bibliográficas.

3. Citações com mais de três linhas, no interior do texto, devem se encontrar em separado, sem aspas, com recuo de 4 cm à direita, fonte Times New Roman 11, normal, espaçamento entre linhas duplo; e espaçamento de 6x6.
4. O arquivo deverá ser enviado por correio eletrônico para o e-mail rbse@cchla.ufpb.br aos cuidados de Letícia Knutt.

Notas e remissões bibliográficas

1. As notas deverão ser sucintas e colocadas no pé-de-página.
2. As remissões bibliográficas não deverão ser feitas em notas e devem figurar no corpo principal do texto.
3. Da remissão deverá constar o nome do autor, seguido da data de publicação da obra e do número da página, separados por vírgulas, de acordo com o exemplo 1:

Exemplo 1: Segundo Cassirer (1979, p. 46), a síntese e a produção pelo saber...

4. Usa-se o sobrenome do autor, quando no interior do parêntese, em minúscula, conforme o exemplo 2:

Exemplo 2: O eu que enuncia "eu" (Beneviste, 1972, p.32)... .

Referências

1. As referências bibliográficas deverão constituir uma lista única no final do artigo, em ordem alfabética.
2. Deverão obedecer aos seguintes modelos:

a) Tratando-se de **livro**:

- Sobrenome do autor (em letra maiúscula), seguido do nome;
- Título da obra (em *itálico*);
- Subtítulo, (*também em itálico*);
- N° da edição (apenas a partir da 2ª edição);
- Local de publicação, seguido de dois pontos (:);
- Nome da editora;
- Data de publicação.

Exemplo: BACHELARD, Gaston. *La terre et les rêveries de la volonté*. Paris: Librairie José Corti, 1984.

1. Tratando-se de **artigo em revistas**:

- Sobrenome do autor (em letra maiúscula), seguido do nome;
- Título do artigo sem aspas;
- Nome do periódico por extenso (em *itálico*);
- Volume e n° do periódico (entre vírgulas);
- Páginas do artigo (ex: p. 15-21);
- Data da publicação.

Exemplo: CAMARGO, Aspásia. Os usos da história oral e da história de vida: trabalhando com elites políticas. *Revista Dados*, v. 27, n. 1, p.1-15, 1984.

2. Tratando-se de **artigo em coletâneas**:

- Sobrenome do autor (em letra maiúscula), seguido do nome;
- Título do artigo;
- In:
- Nome do autor ou autores da coletânea seguido por (Orgs);
- Título e subtítulo da coletânea *em itálico*;
- Nº da edição (a partir da 2ª edição);
- Local da publicação seguido de dois pontos (:);
- Nome da editora;
- Páginas do artigo;
- Ano da publicação.

Exemplo: DIAS, Juliana Braz. Enviando dinheiro, construindo afetos. In: Wilson Trajano Filho (Org.). *Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. 2ª edição. Brasília: ABA Publicações, p. 47-73, 2012.

3. Tratando-se de **artigos em revistas online**:

- Sobrenome do autor (em letra maiúscula), seguido do nome;
- Título do artigo sem aspas;
- Nome do periódico por extenso (em *itálico*);
- Volume e nº do periódico (entre vírgulas);
- Páginas do artigo se houver (ex: p. 15-21);
- Data da publicação
- Endereço do site
- Quando se deu a consulta.

Exemplo: FERRAZ, Amélia. Viver e morrer. *Revista online de comunicação*, v. 10, n. 20, p. 5-10. www.revistaonlinedecomunicação.com.br (Consulta em: 20.06.2015).

4. Tratando-se de **teses, dissertações, TCCS e relatórios**:

5.

- Sobrenome do autor (em letra maiúscula), seguido do nome;
- Título da obra (em *itálico*);
- Subtítulo, (*também em itálico*);
- Tese; Dissertação, etc.;
- Local de publicação, seguido de dois pontos (:);
- Nome do Programa e Universidade;
- Ano

Exemplo: BARBOSA, Raoni Borges. *Medos Corriqueiros e vergonha cotidiana: uma análise compreensiva do bairro do Varjão/Rangel*. Dissertação. João Pessoa: PP-GA/UFPB, 2015

Nota geral para as referências

1. Artigo, livro, coletânea, ensaio com mais de um autor: com até dois autores:
 - Sobrenome do autor principal (em letras maiúsculas), seguido do nome e ponto e vírgula (;)
 - A seguir, o nome e sobrenome do segundo autor.
2. Artigo, livro, coletânea, ensaio com mais de dois autores:

- Sobrenome do autor principal (em letras maiúsculas), seguido do nome e, após, et al.

Quadros e Mapas

1. Quadros, mapas, tabelas, etc. deverão ser enviados em arquivos separados, com indicações claras, ao longo no texto, dos locais onde devem ser inseridos.
2. As fotografias deverão vir também em arquivos separados e no formato **jpg** ou **jpeg** com resolução de, pelo menos, 100 dpi.

Norms to manuscripts' presentation

The **RBSE** is a review published every April, August and December with original contributions (articles and book reviews) within any field in the Sociology or Anthropology of Emotion. All articles and reviews will be submitted to referees. Every issue of **RBSE** will contain eight main articles and one to three book reviews. All manuscripts submitted for editorial consideration should be sent to **GREM** by e-mail: rbse@cchla.ufpb.br

Manuscripts and book reviews typed one and half space, should be submitted to the Editors by e-mail, with notes, references, tables and illustrations on separate files. The author's full address and the institutional affiliation should be supplied as a footnote to the title page. Manuscripts should be submitted in Portuguese, English, French, Spanish and Italian, the editors can translate articles to Portuguese (RBSE's main language) in the interest of the journal.

Articles should not exceed 30 pages double-spaced, including notes and references. Reviews should not exceed 8 pages double-spaced and notes and references included.

Artigos

BLUMER, Herbert. Sociedade como Interação Simbólica. Tradução de Raoni Borges Barbosa. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n. 46, p. 13-21, abril de 2017 ISSN 1676-8965.

ARTIGO

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

Sociedade como Interação Simbólica

Society as Symbolic Interaction

Herbert Blumer

Traduzido por Raoni Borges Barbosa

Recebido: 02.11.2017

Aprovado: 04.11.2017

Resumo: Blumer apresenta, neste ensaio, a postura da interação simbólica a partir de como esta escola teórico-metodológica define a sociedade, o indivíduo e o processo tenso e indeterminado de construção e mudança social que se desdobra na interação entre seres humanos em jogo comunicacional. Nesse sentido, o autor discorre sobre a contribuição de autores como Mead e Park para a construção de um pensamento social que considera os seres humanos em sociedade como possuidores de um self e como unidades actanciais reflexivas que agem em situações sociais, interpretando os objetos sociais e as ações reciprocamente direcionadas. Blumer afirma, com isso, que o comportamento social, individual e coletivo, e o self, constituem construções sociais produtos de interação simbólica; e não seriam meros reflexos de uma estrutura ou organização social dada e tida como externa aos indivíduos, como postula a perspectiva sociológica tradicional. **Palavras-chaves:** interação simbólica, ação social, self, processo interpretativo, comportamento social

Abstract: Blumer presents in this essay the posture of symbolic interaction from how this theoretical-methodological school defines the society, the individual and the tense and undetermined process of social construction and social change that unfolds in the interaction between human beings in communicational play. In this sense, the author discusses a contribution of authors such as Mead and Park to a construction of a social thought that considers human beings in a society as the owners of a self and as the units of reflection that act in social situations, interpreting the social objects and the reciprocally directed actions. Blumer states, therefore, that the social behavior, individual and collective, and the self constitute social constructions as products of symbolic interaction; And are not, as the traditional sociological perspective postulates, mere reflections of a given social structure or organization which is regarded as external to individuals. **Keywords:** symbolic interaction, social action, self, interpretation process, social behavior

A visão da sociedade humana como interação simbólica tem sido mais irrefletidamente reproduzida do que criteriosamente formulada¹. De forma parcial e geralmente fragmentária, afirmações sobre a interação simbólica são encontradas nos escritos de um número considerável de pesquisadores eminentes, alguns da área da sociologia e alguns de outras áreas. Entre os mais antigos que podemos encontrar no campo da sociologia estão nomes como Charles Horton Cooley, W. I. Thomas, Robert E. Parks, E. W. Burgess, Florian Zaniecki, Ellsworth Faris e James Mickel Williams. Entre aqueles de fora da disciplina podemos citar William James, John Dewey e George Herbert Mead. Nenhum destes pen-

¹Texto extraído do livro de Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. California / Berkley / England: University of California Press, 1969, chapter 3: "Society as Symbolic Interaction".

sadores, de acordo com o meu julgamento, tem apresentado uma afirmação sistemática sobre a natureza da vida do agrupamento humano da perspectiva da interação simbólica. Mead destaca-se entre todos eles em expor as premissas fundamentais desta abordagem teórica, muito embora ele tenha feito pouco para desenvolver as implicações metodológicas da mesma para o estudo sociológico. Estudantes que buscam retratar a posição da interação simbólica podem facilmente oferecer dela diversas imagens. O que eu tenho para apresentar pode ser considerado como a minha versão pessoal. Meu objetivo é apresentar as premissas básicas desta perspectiva a desenvolver suas consequências metodológicas para o estudo da vida coletiva humana.

O termo “interação simbólica” se refere ao caráter peculiar e distinto da interação tal qual esta ocorre entre seres humanos. A peculiaridade consiste no fato de que seres humanos interpretam ou “definem” as ações recíprocas do outro relacional, ao invés de meramente reagir às ações reciprocamente direcionadas. A “resposta” deles não é feita diretamente sobre as ações uns dos outros, mas, em vez disso, é baseada no sentido que eles atribuem a tais ações. Assim, a interação humana é mediada pelo uso de símbolos, pela interpretação, ou pelo exercício assertivo do sentido de ações reciprocamente direcionadas. Esta mediação é equivalente a inserir um processo de interpretação entre o estímulo e a resposta no caso do comportamento humano.

O mero reconhecimento de que os seres humanos interpretam as ações reciprocamente direcionadas como os significados do agir em direção uns aos outros tem permeado o pensamento e os escritos de muitos pesquisadores da conduta e da vida coletiva humana. Muito embora ainda poucos deles tenham se aventurado a analisar o que tais interpretações implicam sobre a natureza do ser humano ou sobre a natureza da associação humana. Estes pesquisadores geralmente se satisfazem com o reconhecimento simplista de que a ‘interpretação’ deve ser levada em conta pelo estudante, ou com a consideração também simplista de que os símbolos - tais como as normas e valores culturais - devem ser introduzidos em suas análises. De acordo com o meu julgamento, apenas G. H. Mead buscou refletir sobre o que o ato de interpretar implica para o entendimento do ser humano, da ação e da associação humanas. O essencial em sua análise é de tal forma penetrante e profundo e tão importante para o entendimento da vida humana em grupo que eu desejo criticamente abordá-lo, ainda que brevemente.

O momento central na análise de Mead consiste na assertiva de que o ser humano tem um self. Esta ideia não pode ser posta de lado como algo esotérico ou tratada superficialmente como algo óbvio e que, portanto, não merece atenção. Ao declarar que o ser humano possuiu um self, Mead tinha em mente, principalmente, a noção de que o ser humano pode ser o objeto de suas próprias ações. Ele pode agir em direção a si mesmo, assim como pode agir em direção a outros. Cada um de nós está familiarizado com ações deste tipo, em que os seres humanos se irritam e se enraivecem consigo próprios repreendem-se a si ou se orgulham de si mesmos, argumentam consigo, buscam superar suas noções e limites de coragem, contam a si mesmos que deveriam “fazer isto” ou não “fazer aquilo”, estabelecem metas para si mesmos, assumem compromissos consigo e planejam suas trajetórias a curto e longo prazo. O fato de que o ser humano age em direção a si mesmo nestas e em outras infinitas formas é uma questão de fácil observação empírica. Reconhecer que o ser humano pode agir em direção a si mesmo não se trata de uma conjuração mística.

Mead considera esta habilidade do ser humano para agir em direção a si mesmo como o mecanismo central com o qual o ser humano encara e lida com o mundo. Este mecanismo capacita o ser humano a fazer indicações a si mesmo de coisas ao seu redor e, assim, a guiar suas ações a partir do que ele percebe. Qualquer coisa da qual o ser humano é consciente é algo que ele próprio indica a si mesmo – o caminhar dos ponteiros de um relógio, o bater em uma porta, a aparência de um amigo, a observação feita por um compa-

neiro, o reconhecimento de que ele tem uma tarefa a cumprir, ou mesmo a percepção de que ele está com frio. Inversamente, qualquer coisa da qual ele não está consciente é, ipso facto, algo que ele não está indicando a se próprio. A vida consciente do ser humano, desde o momento em que ele acorda até o adormecer, constitui um fluxo contínuo de autoindicações – percepções das coisas com as quais ele lida e leva em consideração. Uma imagem do ser humano nos é dada, então, como um organismo que confronta seu mundo com um mecanismo de produção de autoindicações. Este é o mecanismo envolvido na interpretação das ações dos outros. Interpretar as ações dos outros é indicar a si mesmo que a ação tem este ou aquele significado ou caráter.

De acordo com Mead, o significado da produção de autoindicações é de fundamental importância. A importância reside em duas linhas. Primeiramente, indicar algo implica em extraí-lo da sua configuração, em retirá-lo para o lado, em atribuir-lhe significado ou, em linguagem meadiana, em transformá-lo em um objeto. Um objeto, - isto quer dizer, alguma coisa que o indivíduo indica a si mesmo -, é diferente de um estímulo; ao invés de possuir um caráter intrínseco que atua sobre o indivíduo e que pode ser identificado independentemente ao indivíduo, seu caráter ou significado é atribuído pelo indivíduo. O objeto é um produto da disposição individual para agir, ao invés de ser um estímulo antecedente que evocasse a ação. Em vez de ser o indivíduo rodeado por um ambiente de objetos pré-existentes, que atuariam sobre ele e que conduziriam seu comportamento, a imagem em si deste ambiente constitui uma construção de seus objetos em consonância com suas atividades em desenvolvimento. Em algum de seus incontáveis atos, - indiferente se um ato menor, como o vestir-se, ou maior, como organizar-se para uma carreira profissional -, o indivíduo designa diferentes objetos para si mesmo, atribuindo-lhe significados, julgando a adequabilidade destes em relação à sua ação, e produzindo decisões com base em sua apreciação e valoração do mundo. Isto vem a ser o significado do ato de interpretar ou agir de acordo com o uso de símbolos.

A segunda importante implicação do fato de que o ser humano produz autoindicações consiste em sua ação ser construída ou desenvolvida, ao invés de ser um mero reflexo a estímulos externos. Indiferente a ação na qual está engajado, o indivíduo humano procede autoindicando a si mesmo as coisas divergentes que devem ser levadas em consideração no curso de sua ação. Ele tem que perceber o que ele quer realizar e como ele o quer realizar; ele tem que autoindicar a si mesmo as várias condições que podem ser instrumentais à sua ação e aquelas que podem obstruir sua ação; ele deve considerar as exigências, as expectativas, as proibições e as ameaças que podem surgir na situação em que ele organiza o agir. Sua ação se acumula passo a passo mediante tal processo de autoindicações. O indivíduo humano compõe parte por parte e conduz sua ação no exercício reflexivo de considerar as diferentes coisas e interpretá-las segundo seus significados atribuídos em relação à sua ação prospectiva. Não há instância da ação consciente em que esta assertiva não seja verdadeira.

O processo de construção da ação mediante autoindicações não pode ser reduzido ou integrado em nenhuma categoria psicológica convencional. Este processo é distinto e diferente do que é tido como o “ego” - da mesma forma que é diferente de qualquer outro conceito que concebe o self em termos de composição ou organização. A autoindicação é um processo comunicativo dinâmico em que o indivíduo percebe coisas, acessa estas coisas, lhes atribui significados e decide agir em consonância com estes significados. O ser humano levanta-se contra o mundo, ou contra “alteridades”, com tal processo e não meramente com um ego. Além disso, o processo de autoindicação não pode ser subsumido às forças, indiferente se do interior ou do exterior, que presumivelmente atuam sobre o indivíduo de modo a produzir seu comportamento. Pressões ambientais, estímulos externos, movimentos orgânicos, desejos, atitudes, sentimentos, ideias, e outras forças semelhantes

não cobrem ou explicam o processo de autoindicação. O processo de autoindicação levante-se contra estas forças na medida em que o indivíduo indica a si mesmo e interpreta a aparência ou expressão de tais coisas, percebendo uma dada exigência social que lhe é dirigida, reconhecendo uma ordem, observando que está faminto, dando-se conta de que deseja comprar algo, tomando consciência de que cultiva um dado sentimento, de que desaprova comer com alguém que despreza ou, ainda, que pensa em fazer alguma coisa específica. Em virtude de autoindicar a si mesmo tais coisas, ele levanta-se contra e faz-se capaz de agir contra as mesmas, aceitando-as, rejeitando-as, ou transformando-as de acordo com a maneira como as define ou as interpreta. Seu comportamento, dessa forma, não consiste em um resultado de tais coisas como pressões ambientais, estímulos, motivações, atitudes e ideias, mas emerge, em vez disso, de como ele interpreta e lida com estas coisas no curso da ação que está construindo. O processo de autoindicação mediante atribuição de sentidos, que forma a ação humana, não pode ser contabilizado no conjunto dos fatores que precedem o agir. O processo de autoindicação existe independentemente e deve ser aceito e estudado como tal. Mediante este processo o ser humano constrói sua ação consciente.

Mead reconhece que a formação da ação pelo indivíduo mediante o processo de autoindicação sempre ocorre em um contexto social. Desde que essa questão é de vital importância para o entendimento da interação simbólica, ela precisa ser cuidadosamente explicada. Fundamentalmente, a ação coletiva toma forma de um conjunto integrado de linhas individuais de ação. Cada indivíduo alinha sua ação às ações dos outros mediante a averiguação do que estes outros realizam ou pretendem realizar - isto é, mediante a captação do sentido de suas ações. Para Mead, isto é realizado pelo “assumir o papel” dos outros por parte do indivíduo - tanto o papel de uma pessoa específica ou o papel do grupo (o “outro generalizado” de Mead). Ao assumir estes papéis, o indivíduo busca averiguar as intenções ou direções das ações dos outros. Ele forma e alinha suas próprias ações sobre a base de tais interpretações das ações dos outros. Este é o caminho fundamental pelo qual a ação coletiva se desdobra na sociedade humana.

O exposto acima constitui as características essenciais, da forma que as vejo, na análise meadiana das bases da interação simbólica. Elas pressupõem o seguinte: que a sociedade humana é formada por indivíduos que possuem selves (isto é, que produzem indicações para si mesmo); que a ação individual é uma construção e não um reflexo, sendo formado pelo indivíduo mediante a percepção e interpretação de características das situações em que ele age; que a ação grupal ou coletiva consiste no alinhamento de ações individuais, produzidas pelos indivíduos que interpretam ou levam em consideração ações reciprocamente dirigidas. Desde que meu propósito é apresentar e não defender a posição da interação simbólica, eu não me aventurarei, neste ensaio, a avançar na defesa das três premissas que justamente acabo de indicar. Desejo meramente afirmar que as três premissas podem facilmente ser empiricamente verificadas. Eu não conheço qualquer instância da ação humana coletiva para a qual as três premissas não sejam aplicáveis. O leitor é desafiado a encontrar ou pensar em uma única instância em que isto não seja verdadeiro.

Gostaria agora de enfatizar que as concepções sociológicas da sociedade humana estão, em geral, marcadamente em desacordo com as premissas que indiquei sublinharem a interação simbólica. Com efeito, o número predominante de tais concepções, especialmente aqueles em voga atualmente, não veem ou tratam a sociedade humana como interação simbólica. Associadas, como elas tendem a ser, com algum tipo de determinismo sociológico, elas adotam imagens da sociedade humana, e dos indivíduos na sociedade, e da ação grupal, que não se enquadram com as premissas da interação simbólica. Nesse sentido, gostaria de dizer algumas poucas palavras sobre os maiores marcadores de diferença entre uma concepção simbólico-interacionista e uma concepção sociológica tradicional de sociedade humana.

O pensamento sociológico raramente reconhece ou trata as sociedades humanas como compostas por indivíduos que tem selves. Ao invés disso, elas entendem o ser humano como mero organismo com algum tipo de organização, respondendo à forças que atuam sobre ele. Geralmente, muito embora não exclusivamente, estas forças são alojadas na composição da sociedade, como no caso do “sistema social”, da “estrutura social”, da “cultura”, do “status posição”, do “papel social”, do “costume”, da “instituição”, da “representação coletiva”, da “situação social”, da “norma social” e dos “valores”. A suposição é a de que o comportamento das pessoas como membros de *uma sociedade* consiste em uma expressão da atuação sobre eles destes tipos de fatores ou forças. Esta é, obviamente, a posição lógica que é necessariamente tomada quando um pesquisador explica o comportamento ou fases dos comportamentos das pessoas em termos de um ou de outro de tais fatores sociais. Os indivíduos que compõem uma sociedade humana são tratados como um meio através do qual tais fatores operam, e a ação social de tais indivíduos é considerada como uma expressão destes fatores. Esta abordagem ou perspectiva nega, ou ao menos ignora, que os seres humanos possuem selves - que eles agem produzindo indicações para si mesmo. Incidentalmente, o “self” não é trazido à discussão quando da introdução de noções como impulsos orgânicos, motivos, atitudes, sentimentos, fatores sociais internalizados, ou componentes psicológicos. Estes fatores psicológicos tem o mesmo status que os fatores sociais mencionados: eles são considerados como fatores que atuam sobre o indivíduo para produzir a sua ação. Eles, assim, não constituem o processo de autoindicação do self. O processo de autoindicação do self levanta-se contra estes fatores, assim como ele também se levanta contra os fatores sociais que atuam sobre o ser humano. Praticamente todas as concepções sociais de sociedade humana falham em reconhecer que os indivíduos que compõem a sociedade possuem um self no sentido como este conceito foi discutido.

Correspondentemente, tais concepções sociológicas não consideram as ações sociais dos indivíduos na sociedade humana como sendo construídas por eles mediante processos de interpretação. Ao invés disso, a ação é tratada como um produto de fatores que atuam sobre e através dos indivíduos. O comportamento social das pessoas não é visto como desenvolvido por eles mediante uma interpretação de objetos, de situações, ou de ações de outros. Se algum espaço é dado à “interpretação”, esta é meramente considerada como expressão de outros fatores (tais como motivos) que precedem o ato, e, por conseguinte, desaparece enquanto fator independente. Consequentemente, a ação social das pessoas é tratada como um fluxo externo ou como expressão de forças atuando sobre os indivíduos, mais do que como atos que são construídos pelas pessoas através de suas interpretações das situações em que estão situadas e engajadas.

Estas observações sugerem outra linha significativa de diferença entre a perspectiva sociológica geral e a posição da interação simbólica. Estes dois conjuntos de perspectivas diferem quanto ao local onde eles alojam a ação social. Sob a perspectiva da interação simbólica, a ação social é alojada nos indivíduos agentes que preenchem suas respectivas linhas de ação reciprocamente orientadas mediante um processo de interpretação; a ação grupal consiste é a ação coletiva de tais indivíduos. Em oposição à esta perspectiva, concepções sociológicas geralmente alojam a ação social na ação da sociedade ou em alguma unidades da sociedade. Exemplos disso existem em abundância. Cito alguns poucos. Algumas concepções, ao tratar sociedades ou agrupamentos humanos como “sistemas sociais”, consideram a ação grupal como uma expressão de um sistema, seja em um estado de equilíbrio ou em busca deste equilíbrio. Ou ainda a ação grupal é concebida como uma expressão das “funções” de uma sociedade ou de um grupo. Ou a ação grupal é considerada como a expressão externa de elementos alojados na sociedade ou no grupo, tais como exigências culturais, demandas sociais, valores sociais, ou pressões institucionais. Estas concepções típicas ignoram ou descartam a perspectiva sobre a vida grupal ou sobre a ação

grupal como consistindo em ações coletivas ou ações concertadas de indivíduos que perseguem suas respectivas situações de vida. Quando reconhecidos desta forma, os esforços das pessoas em desenvolver ações coletivas na busca de suas situações são subsumidos sob a atuação de forças subterrâneas ou transcendentais que são alojadas na sociedade ou em suas partes. Os indivíduos compondo a sociedade ou o grupo se tornam “portadores” ou meios para a expressão de tais forças; e o comportamento interpretativo mediante o qual as pessoas formam suas ações é meramente uma ligação coagida no jogo destas forças.

A indicação destas linhas de diferença, acima mencionadas, deve ajudar a colocar a posição da interação simbólica em uma perspectiva mais inteligível. Na discussão restante, pretendo esboçar mais completamente o modo como a sociedade humana aparece em termos da interação simbólica e, ato contínuo, enfatizar as implicações metodológicas desta perspectiva teórica.

A sociedade humana deve ser vista como consistindo de pessoas em interação, e a vida da sociedade deve ser vista como consistindo de suas ações. As unidades actanciais podem ser indivíduos separados, coletividades cujos membros estão agindo conjuntamente sobre uma questão comum, ou organizações agindo a partir de uma constituição. Exemplos respectivos são compradores no mercado, uma banda musical ou missionária, e uma corporação empresarial ou uma associação nacional de professores. Não há atividade empiricamente observável na sociedade humana que não emerge de tal unidade actancial. Esta afirmação banal precisa ser enfatizada à luz da prática sociológica comum de reduzir a sociedade humana a unidades sociais que não agem – como, por exemplo, às classes sociais, na sociedade moderna. Obviamente existem outras formas de ver a sociedade que não em termos das unidades actanciais que a compõem. Eu desejo meramente enfatizar que, em relação à atividade concreta ou empírica, a sociedade humana deve necessariamente ser vista em termos das unidades actanciais que a formam. Eu ainda afirmaria que qualquer esquema de sociedade humana que pretenda ser uma análise realista tem que respeitar e ser congruente com o reconhecimento empírico de que a sociedade humana consiste em de unidades actanciais.

Ênfase correspondente deve ser dada às condições sob as quais as unidades actanciais desenvolvem suas ações. Uma primeira condição consiste no fato de que ação ocorre em e a partir de considerações sobre uma situação. Indiferente qual seja a unidade actancial, - um indivíduo, uma família, uma escola, uma igreja, uma firma comercial, um sindicato trabalhista, uma legislatura, e assim por diante -, qualquer ação particular é formada à luz da situação na qual ocorre. Isto implica o reconhecimento de uma segunda grande condição, notadamente a de que a ação é formada ou construída mediante a interpretação da situação. A unidade actancial tem necessariamente que identificar os objetos que tem que considerar - tarefas, oportunidades, obstáculos, significados, exigências, desconfortos, perigos e outros fatores semelhantes da situação; a unidade actancial tem que acessá-los de alguma forma e tem que, ato contínuo, produzir decisões com base nessa interpretação. Este comportamento interpretativo pode ocorrer no indivíduo que guia a sua própria ação, em uma coletividade de indivíduos agindo conjuntamente, ou em “agentes” agindo a partir de um grupo ou de uma organização. A vida grupal consiste em unidades actanciais desenvolvendo ações para gerar a situação na qual elas estão situadas.

A maioria das situações encontradas pelas pessoas em uma dada sociedade é geralmente por elas definidas ou “estruturadas” da mesma forma. Mediante interações prévias as pessoas desenvolvem e adquirem entendimentos comuns de como agir nesta ou naquela situação. Estas definições comuns capacitam as pessoas a agirem de forma semelhante. O comportamento repetitivo comum das pessoas em tais situações não deveria confundir o estudante na crença de que nenhum processo de interpretação está em jogo; pelo contrário, muito embora fixado, as ações das pessoas participantes são construídas por elas mediante

um processo de interpretação. Desde que definições previamente elaboradas e comumente aceitas estão à disposição, pouca ênfase é dada sobre as pessoas guiando e organizando suas ações. Contudo, muitas outras situações podem não ser definidas de uma forma única pelas pessoas em jogo interacional. Em tal evento, suas linhas de ação não se encaixam pronta e reciprocamente, de modo que a ação coletiva é bloqueada. Interpretações devem ser desenvolvidas e acomodações afetivas devem ser reciprocamente elaboradas pelos participantes da interação. No caso de tais situações “não definidas”, faz-se necessário investigar e estudar o processo emergente de definição que é usado no jogo interacional.

Na medida em que sociólogos ou estudantes da sociedade humana estão preocupados com o comportamento das unidades actanciais, a posição da interação simbólica exige do estudante compreender o processo de interpretação mediante o qual elas constroem suas ações. Este processo não é apreendido meramente ao se enfatizar suas condições antecedentes. Tais condições antecedentes auxiliam o entendimento do processo na medida em que concorrem para a sua possível realização, contudo, como já foi anteriormente mencionado, não constituem o processo. Da mesma forma que não se pode compreender o processo meramente pela inferência da sua natureza a partir da ação da qual é produto. No entendimento do processo, o estudante deve assumir o papel da unidade actancial cujo comportamento ele estuda. Desde que a interpretação é produzida pela unidade actancial em termos de objetos designados e avaliados, significados adquiridos, e decisões produzidas, o processo deve ser visto da perspectiva da unidade actancial. É o reconhecimento deste fato que faz o trabalho de pesquisa de pesquisadores como R. E. Park e W. I. Thomas tão notável. Tentar apreender o processo interpretativo permanecendo distante, como o assim chamado observador ‘objetivo’, e recusando-se a assumir o papel da unidade actancial, isto significa arriscar-se ao pior tipo de subjetivismo - o observador objetivo é semelhante ao exercício de preencher o processo de interpretação com suas próprias premissas, ao invés de compreender o processo como este ocorre na experiência da unidade actancial que o executa.

Em geral, é claro, os sociólogos não estudam a sociedade em termos de suas unidades actanciais. Em vez disso, eles tendem a observar a sociedade humana em termos de estrutura ou organização e a abordar a ação social como expressão de tal estrutura ou organização. Assim, define-se uma dependência em relação a tais categorias estruturais como sistema social, cultura, normas, valores, estratificação social, posições sociais e status, papéis sociais e organização institucional. Estas categorias são usadas tanto para analisar a sociedade humana como para explicar a ação social no interior da mesma. Outro interesse maior para os pesquisadores em sociologia centra-se em torno do tema focal da organização. Uma linha de interesse é definir a organização em termos das funções que esta supostamente executa. Outra linha de interesse é estudar a organização societal como um sistema em busca de equilíbrio; aqui o pesquisador aventura-se a detectar mecanismos que são inerentes ao sistema. Outra linha de interesse é identificar as forças que atuam sobre a organização, transformando-a; aqui o pesquisador esforça-se, especialmente mediante estudos comparativos, a isolar uma relação entre fatores causais e resultados estruturais. Estas várias linhas de perspectivas e interesses sociológicos, - que se apresentam atualmente tão fortemente entrincheiradas -, saltam sobre as unidades actanciais da sociedade e ignoram o processo interpretativo mediante o qual as unidades actanciais elaboram suas ações.

Estas respectivas preocupações com a organização, por um lado, e com as unidades actanciais, por outro lado, colocam a diferença essencial entre as perspectivas convencionais da sociedade humana e a perspectiva sobre a mesma implicada na interação simbólica. Esta última perspectiva reconhece a presença da organização na sociedade humana e respeita a sua importância. Contudo, percebe e aborda a organização de forma diferente. Esta diferença se coloca em duas linhas centrais. Primeiro, da perspectiva da interação simbóli-

ca, a organização de uma sociedade humana constitui a moldura no interior da qual a ação social ocorre e não constitui o determinante desta ação social. Segundo, tal organização e as mudanças em seu interior são produtos da atividade de unidades actanciais e não de “forças” externas às unidades actanciais. Cada uma dessas duas linhas centrais de diferença deve ser brevemente explicada, de forma que possa obter um melhor entendimento de como a sociedade humana se apresenta em termos de interação simbólica.

Da perspectiva da interação simbólica a organização social é a moldura no interior da qual as unidades actanciais desenvolvem suas ações. Fatores estruturais, como “cultura”, “sistemas sociais”, “estratificação social”, ou “papeis sociais”, colocam condições para as suas ações, mas não as determinam. As pessoas - isto é, unidades actanciais - não agem em relação à cultura, à estrutura social ou coisa semelhante; eles agem em relação às situações. A organização social entra na ação somente na medida em que esta modela as situações nas quais as pessoas agem, e também na medida em que esta oferece conjuntos estabelecidos de símbolos utilizados pelas pessoas na interpretação de suas situações. Estas duas formas de influência da organização social são importantes. No caso de sociedades sedentárias e estabelecidas, tais como tribos primitivas isoladas e comunidades camponesas, esta influência certamente se faz sentir de forma profunda. No caso de sociedades humanas, particularmente sociedades modernas, em que correntes de novas situações emergem e situações previamente definidas são desestabilizadas, decresce a influência da organização. Deve-se ter em mente que o mais importante elemento a confrontar uma unidade actancial em situações consiste nas ações de outras unidades actanciais. Em sociedades modernas, com o aumento e a complexificação dos cruzamentos de linhas de ação, é comum a emergência de situações nas quais as ações dos participantes não se encontram previamente regularizadas e estandardizadas. Nestas medidas, a organização social existente não conforma as situações. Correspondentemente, os símbolos ou ferramentas de interpretação, utilizados pelas unidades actanciais em tais situações, pode consideravelmente variar e se deslocar. Por estas razões, ações sociais podem ultrapassar ou mesmo afastar-se da organização social existente em qualquer uma de suas dimensões estruturais.

Talvez a mais excepcional das consequências da definição da sociedade humana como organização consiste em negligenciar o papel das unidades actanciais nos processos de mudança social. O procedimento convencional dos sociólogos é (a) identificar a sociedade humana (ou alguma parte dela) em termos de uma forma organizada ou estabelecida, (b) identificar algum fator ou condição de mudança social que atua sobre a sociedade humana ou alguma de suas partes, e (c) identificar a nova forma assumida pela sociedade na observação de como atua o fator da mudança. Tais apontamentos permitem ao estudante elaborar proposições sobre como o efeito de um dado fator de mudança, atuando sobre uma dada forma de organização social, resulta em uma organização social nova. Exemplos variando das afirmações gerais às refinadas abundam, tais como a afirmação de que uma depressão econômica aumenta a solidariedade nas famílias trabalhadoras ou de que a industrialização substitui a família extensa pela família nuclear. Minha preocupação, aqui, não se volta à validade de tais afirmações, mas à posição metodológica que estas mesmas pressupõem. Essencialmente, estas proposições ou ignoram o papel do comportamento interpretativo das unidades actanciais em uma dada instância da mudança social, ou consideram o comportamento interpretativo como coagido pelo fator de mudança. Eu gostaria de enfatizar que cada linha de mudança social, desde que ela envolve mudanças na ação humana, é necessariamente mediada pela interpretação realizada pelas pessoas atingidas pela mudança - a mudança aparece na forma de novas situações nas quais as pessoas as pessoas tem que construir novas formas de ação. Também, e de acordo com o já anteriormente exposto, interpretações de novas situações não são predeterminadas por condições antecedentes às situações, mas dependem do que se leva em consideração e do que é aces-

sado na situação atual em que o comportamento é formado. Variações na interpretação podem prontamente ocorrer na medida em que diferentes unidades actanciais percebem diferentes objetos na situação, ou avaliam diferentemente os objetos que percebem, ou, ainda, associam diferentemente os objetos em modelos e conjuntos semânticos. Na formulação de proposições sobre mudança social, seria correto reconhecer que cada linha da mudança é mediada por unidades actanciais interpretando as situações com as quais são confrontadas.

Os estudantes da sociedade humana têm que se confrontar com a questão concernente ao fato de se as suas preocupações com categorias de estrutura ou organização podem ser enquadradas com o processo interpretativo mediante o qual os seres humanos, individualmente ou em grupo, agem na sociedade humana. É a discrepância entre as duas posturas teórico-metodológicas que flagela os estudantes em seus esforços de atingir proposições científicas do tipo que são adquiridas nas ciências naturais e biológicas. Esta discrepância, além disso, é a principal responsável por suas dificuldades em elaborar proposições hipotéticas sobre novas matrizes de dados empíricos. Esforços são feitos, é claro, para superar estas limitações a partir da construção de novas categorias estruturais, da formulação de novas hipóteses estruturais, do desenvolvimento de técnicas de pesquisa mais refinadas, e ainda, da formulação de novos esquemas metodológicos de um caráter estrutural. Estes esforços continuam a ignorar ou a explicar, sem a devida consideração, o processo interpretativo mediante o qual as pessoas agem, individualmente ou coletivamente, em sociedade. A questão que permanece é se a sociedade humana ou a ação social pode ser analisada de forma bem sucedida a partir de esquemas que refutam o reconhecimento dos seres humanos tais como eles são de fato, isto é, como pessoas construindo ações individuais ou coletivas mediante a interpretação das situações com as quais elas são confrontadas.

KATZ, Jack. "Uma teoria dos massacres íntimos: passos para uma explicação causal". Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n. 46, p. 23-42, abril de 2017 ISSN 1676-8965.

ARTIGO

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

Uma teoria dos massacres íntimos Passos para uma explicação causal

A theory of intimate massacres: Steps toward a causal explanation

Jack Katz

Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Recebido: 10.12.2016

Aprovado: 05.01.2017

Resumo: Os tiroteios em escolas e outros ataques que visam indiscriminadamente vítimas colocam desafios especiais para explicação. Sua raridade, sua psicologia enigmática e seu apelo à mídia tornam difícil definir os fenômenos a serem explicados de maneira bem adequada para descobrir processos etiológicos persuasivos. Aqui, a teoria na criminologia tem um papel especialmente valioso a desempenhar. Trabalhando a partir de princípios gerais para a definição interativa do problema a ser explicado e para o desenvolvimento de hipóteses explicativas, proponho uma explicação dos massacres íntimos como o resultado de três contingências: a busca de um ponto de não retorno; Um projeto de destruir a personificação em um determinado lugar; E um desejo convincente de transformar o caos emocional em uma linha cristalizada de ação irresistível. Uma vez compreendida a motivação no primeiro plano dos massacres íntimos, a relação destes acontecimentos com os antecedentes ecológicos e biográficos será compreendida de forma a contestar as associações frequentemente sugeridas pela sociologia folclórica. **Palavras-chave:** Crime, criminologia, teoria criminológica, definição de crime, emoções, etiologia, interacionismo, massacres, tiroteios escolares, violência

Abstract: School shootings and other attacks that indiscriminately target victims pose special challenges for explanation. Their rarity, enigmatic psychology, and media appeal make it difficult to define the phenomena-to-be-explained in ways well suited for discovering persuasive etiological processes. Here theory in criminology has an especially valuable role to play. Working from general principles for interactively defining the problem to be explained and for developing explanatory hypotheses, I offer an explanation of *intimate massacres* as the upshot of three contingencies: the pursuit of a point of no return; a project of destroying one's personification in a given place; and a compelling desire to transform emotional chaos into a crystallized line of irresistible action. Once the motivation in the foreground of intimate massacres is understood, the relationship of these events to biographical and social ecological background factors will be comprehended in ways that contest the associations often suggested by folk sociology. **Keywords:** Crime, criminology, criminology theory, defining crime, emotions, etiology, interactionism, massacres, school shootings, violence

O tiroteio indiscriminado de crianças em escolas levanta grandes desafios para os pesquisadores sociais*. Há desde a dificuldade apresentada pela raridade dos eventos relativos à ubiquidade dos fatores usuais invocados nas explicações, passando pela perspectiva

*Este artigo foi publicado, originalmente, na revista *Theoretical Criminology*, v. 20, n. 3, p. 277–296, 2016, DOI: 10.1177/1362480615610623. Agradeço como editor e tradutor, o esforço despendido pelo Prof. Dr. Jack Katz junto aos editores da Revista *TC Theoretical Criminology* e junto a Sage Publication para a concessão de autorização desta tradução para publicação nesta *RBSE*, tanto quanto aos editores da *TC* e a *Sage Pub*, pela autorização.

assustadora de encontrar a dinâmica motivadora em psiques extraordinariamente idiossincráticas. Além do trauma experimentado por aqueles perto da cena; o que, geralmente, irá bloquear o acesso a informações confiáveis sobre as relações sociais anteriores do atacante (*attacker*).

Contudo, o maior problema pode ser colocado na observação e análise das forças sociais que definem o assunto a ser explicado, o *explanandum*, em resposta às emoções em massa e aos interesses políticos partidários que o jornalismo suscita. Os meios de comunicação de notícias requerem uma tipificação para lançar uma história. O público absorve os crimes como um exemplo de uma classe pré-concebida, como *outro* tiroteio escolar, ato de terrorismo, como exemplo de ação agressiva ou de perder as estribeiras (*instance of going postal*), ataque de gangues, e assim por diante. Se as categorizações populares puderem ser contrastadas, a lógica para avançar até uma conceitualização mais empiricamente precisa da perspectiva do ofensor será familiar.

Essa lógica tem sido conhecida na sociologia acadêmica como a de indução analítica. Sem o benefício de uma rubrica orientadora, a mesma lógica é rotineira nas humanidades (Katz, 2001, 2015). A indução analítica está tão preocupada com a descoberta e especificação do *explanandum* quanto com a avaliação dos candidatos para a explicação. Cada fato, caso ou instância é examinado em relação a outros, com o pesquisador ajustando as definições do *explanandum* e dos *explanans*² interativamente. O resultado será separar os vários subconjuntos do que a aplicação da lei e a cultura popular fixam como um fenômeno e, a partir de então, a inclusão no *explanandum* de casos tratados convencionalmente como distintos.

Eu reformulo os fenômenos geralmente encobertos como *tiroteios escolares* com uma concepção de *massacres íntimos*: *íntimo* porque o lugar alvejado tem um significado biográfico para o atacante, diferente dos ataques terroristas; *massacre* porque, ao contrário dos ataques de vingança, há um ataque indiscriminado às vítimas. A categoria de massacres íntimos não abrange todos, mas muitos dos tiroteios nas escolas, tão bem como muitos dos ataques em locais de trabalho, shoppings, aeroportos e outros locais não domésticos onde o assaltante tenha ou imagina ter sofrido degradação.

Como a cobertura de notícias já terá proposto um conjunto inicial de casos para explicar, esta amostragem pode ser tomada como um ponto de partida. Mas não é tão óbvio, porém, onde procurar processos etiológicos. Uma solução é usar uma teoria da ontologia social. A ontologia social descreve a constituição de todas as instâncias da vida social, os processos identificáveis, se empiricamente interrelacionados, que criam os átomos com os quais cada momento social é composto (ver Katz, 2002).

A teoria aqui proposta se baseia no entendimento de que cada instância subjetivamente discreta da vida social é produzida por meio de uma combinação única de um comportamento ajustado pela interação, de comportamento especificado sequencialmente e de sua encarnação ou materialização. Cada momento experiencial da vida social se situa socialmente pela forma como os indivíduos envolvidos levam em conta o como a produção de uma ou outra linha de ação será vista e respondida por outros; Como cada um se encaixa na ação a ser produzida para o que em sua compreensão aconteceu um pouco antes e que é provável que aconteça depois; E como cada ator sintaticamente incorpora recursos encontrados à mão no entrelaçamento de seu corpo e da paisagem imediata.

Se não há nenhum exemplo de vida social que seja criado além da interação, sequencial e encarnação, então, qualquer forma de vida social pode ser especificada ao se documentar os aspectos únicos de cada um desses três processos e suas inter-relações. Por exemplo, cada momento de condução de um carro é socialmente situado pelo indivíduo

²Isto é, as razões ou as justificações explicativas [nota do tradutor].

tendo em conta o se e o como os pedestres e os outros motoristas vão ou não vão ver e responder a um sinal, a uma aceleração ou a uma mudança de caminho; O apreciar uma distância em constante mudança em relação ao ponto de origem e de destino, como por exemplo, ao se marcar uma rampa de saída, uma colina ou um edifício como uma assíntota que baliza o progresso na trajetória da viagem; E o incorporar o veículo como uma extensão inconsciente do corpo, que entrelaça o corpo e a paisagem da ação, e que configura a possível experiência de outro carro, muitos metros à frente, sendo *cortado* (Katz, 1999).

Histórias de casos de tiroteios em escolas e no local de trabalho, de atos terroristas, de tomadas de reféns, de violência de gangues e várias formas de crime de rua formam a base e vão ilustrar a pesquisa que a busca dessas três questões estabelece. A definição do *explanandum* é um *massacre íntimo*. A explicação do significado sequencial que um massacre íntimo tem para o ofensor (*offender*) é aquela de *passar um ponto de não retorno* em sua biografia. A minha hipótese de trabalho sobre o processo de interação é a de que o ofensor está tentando *destruir a sua personificação por outros*, ao contrário de criar um novo self. A dinâmica emocional que proponho é a de uma transformação *do caos privado para uma cristalização de emoções* na execução de uma narrativa sucinta, histriônica, pública e irreversível.

As vindicações que se seguem são esforços para compreender como as pessoas reciprocamente trabalham a si e aos outros até uma apreciação de uma espécie distinta da violência que eles acham atraente e que um dia eles tentam perceber. Nós não podemos saber quem vai tentar um massacre íntimo até que alguém tenha tentado. Mas, o fato de que uma forma de comportamento não tem predecessores não significa que todas as explicações dele devam ser circulares. A explicação causal pode ser retroativa, especificando o que terá ocorrido na condução de uma determinada instância (ver Lieberman e Lynn, 2002, protestando contra a visão de que *ciência* requer uma previsão prospectiva).

Assumindo que as pessoas não conseguem parar de construir sentidos, - com possíveis exceções criadas por práticas dedicadas de meditação, por alguns compromissos estéticos, por estágios sonolentos de dormir, e sobre o que alguns produtos químicos podem fazer à mente, - somos levados a começar a explicar qualquer forma distinta de comportamento com a pergunta: o que eles estão tentando fazer, agindo dessa forma? A consideração decisiva por trás dessa composição é a de que existe um significado coerente, embora incipiente, que conduzem muitos ataques nas escolas, nos locais de trabalho e no ambiente público, um significado que não é inteiramente inventado no momento, mas, construído ao longo do tempo. Podemos procurar a história natural dessa forma de vida social, assim como qualquer outra.

As ações sequenciais indicam um ponto projetado de não retorno

Ao comparar várias formas de violência, podemos perguntar como o atacante, em cada circunstância, situa biograficamente o significado do seu ato. O que o evento significa para ele como uma fase que liga o seu passado (raramente dela) ao futuro? Vários detalhes indicam que aqueles que tentam cometer massacres íntimos estão buscando um ponto de não retorno. O que eles estão tentando fazer é conseguir uma transformação irreversível da identidade, negando o seu passado de uma maneira indescritível, sem apontar de forma coerente ou de uma maneira facilmente interpretável uma direção ao futuro.

Os massacres íntimos estão focados em um ambiente no qual o atacante teve, ou imagina ter tido um envolvimento profundamente pessoal. Estes ataques não são aleatórios na escolha do local ou da população alvo. Eles são ataques a um lugar que, segundo o infrator, abriga uma versão de sua identidade, mesmo que ele não esteja lá há muito tempo. No local, o atacante pode ter sido um estudante, um trabalhador ou um cliente.

Os massacres íntimos podem atingir indivíduos específicos que ofendem, intimidam ou abusam do ofensor, mas esses não são seus únicos alvos. Em contraste, quando os atacantes buscam vingança, eles se concentram em outros específicos e em ofensas significativas. Os ataques de vingança procuram redefinir o passado como um meio de delinear um futuro, lugar onde suas contas serão resolvidas, e o vingador não será mais visto como vulnerável (punk, lixo, inócuo); mas, agora temido, e pronto para começar uma nova fase da vida socialmente fundamentada. Aqueles que atiraram de forma aleatória e orientados a estranhos, junto com pessoas que consideram como inimigas pessoais afrouxam a ligação entre o seu passado e o seu futuro.

Os vingadores sabem que não têm garantias de que as suas contas irão se resolver. Em escolas, prisões, bairros de gangues ou em regiões dominadas por clãs, aqueles que procuram vingança sabem que devem correr o risco de mais uma rodada de ataques, que exigem mais uma rodada de vingança. Os punks e os valentões estão mutuamente implicados, muitas vezes alternando as identidades. Os vingadores podem esperar, mas não podem almejar que o seu ataque se torne um ponto de não retorno.

A vingança é uma aposta de alto risco em um futuro a ser vivido em um autorresuscitamento de um futuro que havia sido diminuído no passado. A falha é possível de muitas maneiras: bater na vítima errada, faltar ou minimamente prejudicar e assim deixar a vítima capaz de reagir imediatamente, evocando ataques subsequentes e devastadores dos seus associados. Aqueles que tentam massacres íntimos não correrão esses riscos.

Por mais ultrajantes e ousadas que possam parecer as suas ações, em comparação com outras formas de violência, e mesmo em comparação com os seus pares não violentos que medem o sucesso através de autorreflexões sobre as interações diárias, os atacantes que praticam massacres íntimos se recusam a apostar no futuro. Uma vez que o atacante tem um grande plano, que pode se desenvolver muito antes do evento, ele pode desconsiderar as interações do dia a dia como muito insignificantes para se tornarem humilhantes. E, uma vez lançado, o ataque atinge o sucesso, em que o sucesso é definido como o passar um ponto de não retorno, independentemente da magnitude do dano produzido e independentemente das identidades específicas das vítimas. O ataque garante que o futuro do assaltante não vai repetir o seu passado, qualquer que seja o resultado imediato.

Enquanto o público diferencia entre assaltos que prejudicam dúzias versus aqueles que prejudicam poucos, e os meios de comunicação, nos casos mais espetaculares, detalham as identidades de cada vítima, não há evidência de que aqueles que tentam assassinar inúmeros colegas de escola, de trabalho ou outros calculam o seu sucesso nos números precisos fatalmente atingidos. Os atacantes da escola e do local de trabalho geram magnitudes de medo que são apenas relacionadas grosseiramente com medidas de resultados destrutivos. Como terroristas, o local escolhido constrói a importância do ataque.

Os ataques feitos para serem assistidos como parte de uma campanha de terror alterará permanentemente o como o atacante será visto pelos muitos outros. Mas, na mente do atacante são revelações, são provas de compromisso com uma versão do self que tem sido cultivada nos círculos sociais dos companheiros que cultivam caminhos ou *viagens* semelhantes. Em contraste, aqueles que cometem massacres íntimos saltam para além do seu passado. Sozinhos ou, raramente, com um parceiro, o ataque quebra os vínculos com todos os associados anteriores, que ficam se perguntando como isso poderia ter ocorrido.

Os terroristas atacam alvos que se tornaram preciosos na sociologia popular. Pode ser a primeira vez que os atacantes estejam presentes no local do ataque, o que os terroristas apreciam quando estudam locais, de modo a não cometerem os erros logísticos em que comumente tropeçam os visitantes de primeira. Os alvos dos terroristas são as pessoas em lugares considerados icônicos da identidade comunitária: não só os jovens, mas o acampamento, visto como o lugar de socialização dos jovens em uma ideologia política que

define a nação; os santuários honrados por peregrinações segundo calendários religiosos que, ironicamente, facilitam o planejamento de um ataque em massa; e o alto perfil dos edifícios financeiros que simbolizam o status dominante. O terrorista precisa ter foco sobre o ponto da ofensiva que busca atacar os fundamentos das crenças míticas das vítimas sobre o que os sustenta como uma sociedade. Religiosos ou seculares, os terroristas são iconoclastas que direcionam sua violência para declarar que os “seus deuses³ servirão ao meu propósito”. Em seu planejamento estratégico, os terroristas se deleitam em sequestrar as futuras reflexões que, previsivelmente, serão vertidas pelos símbolos institucionalizados.

Como os terroristas, aqueles que agem sozinhos em suas ações de fazerem e manterem reféns não se concentra apenas no fim das identidades passadas, mas a sua orientação para o futuro é mais egoísta. Se os terroristas são altruístas em oferecer um futuro a outros, que eles negam a si mesmos, os tomadores de reféns normalmente procura chamar a atenção para um reclamo que desejam que se resolva a fim de criar uma nova base para suas vidas. Depois que a polícia dos EUA decidiu acabar com as políticas que priorizavam a intervenção da equipe SWAT, se tornou aparente que os reféns quase sempre podiam ser expulsos da situação sem prejudicar nem suas vítimas nem a si mesmos (Rogan e Lancelley, 2010). As negociações em situações de tomada de reféns se concentram em conectar o resultado da situação a temas anteriores e em andamento na vida do sequestrador.

Como nos massacres íntimos, os tomadores de reféns atingem estranhos em locais que muitas vezes têm sido significativos na biografia dos ofensores, e eles frequentemente começam a ação sem uma estratégia de pós-evento clara. Contudo, eles não estão comprometidos em abandonar suas vidas prévias: os tomadores de reféns podem antecipar a necessidade de se comunicar com os sequestrados e estão abertos a conversar com representantes da autoridade local. O tomador de reféns não está claramente buscando um evento que rompa com o passado, mas uma maneira de chegar a um futuro visionado através de um caminho que ele não sabe ou não pode manejar.

O ato terrorista é o primeiro para o atacante em um sentido espacial, mas não temporal. Os terroristas praticam ataques promulgatórios, mas não no lugar que será atacado. Eles ensaiam, mesmo com o adereço completo, mas não no palco do desempenho crítico.

Em contraste, em um massacre íntimo o atacante se monta no sentido temporal, mas em um lugar cujos espaços ele atravessou muitas vezes. Se a escola que ele frequentou, o negócio em que ele trabalhou, ou o shopping que ele frequentou está fechado naquele dia, se a sala de cinema não está mostrando o drama que faz de sua fantasia uma parte apropriada do ato, eles não escolhem uma alternativa, como poderiam fazer os terroristas, os homens jovens à procura de uma luta (Jackson-Jacobs, 2013), ou os ladrões de uma loja de conveniência. Nossa dificuldade em entender os massacres íntimos, em parte, vem da perspectiva narcisista do atacante de um lugar como uma espécie de reflexo de sua identidade, mesmo quando todo mundo vê o local como mundano ou importante apenas em fantasias de quadrinhos.

Embora sejam ataques únicos, os massacres íntimos não são surtos espontâneos. Por um lado, exigem preparação no planejamento e coleta de instrumentos de violência. Por outro, o projeto é antecipado como uma exibição. Em alguns casos, os atacantes trazem várias armas, indicando a expectativa de que o drama não seguirá simplesmente um roteiro promulgado, mas uma improvisação.

Os atacantes que tentam empreender um massacre íntimo geralmente não cometem o ato como um passo progressivo de uma série de ataques anteriores, individualmente direcionados a pessoas no local do ataque. Os atacantes emergem de modo repentino e embaraçoso, às vezes intimidando relacionamentos anteriores com algumas das vítimas, mas, no

³ A expressão *seus deuses*, quer informar sobre os símbolos míticos da cultura sob ataque. [Nota do tradutor].

ato, eles saltam além dos seus relacionamentos anteriores. A este respeito, eles se contra-põem ao padrão muito mais comum de violência juvenil em bairros de baixa renda, onde os tiroteios são compreensíveis por referência a uma série de atos violentos anteriores e intimidações. Em contraste com a violência doméstica e de pares, os massacres íntimos transmitem um mistério sobre as motivações que não devem ser apreendidas como um fracasso de compreensão por parte dos outros, - família, pares, administradores escolares, empregadores, analistas de pesquisa, - mas, como parte do objetivo do ato.

Os massacres íntimos se multiplicam intimamente. O ataque faz uso de um conhecimento detalhado do local-alvo. O ataque também é íntimo em seu desperdício. Ao deixar de lado os custos para as vítimas, ao considerar o ato apenas do ponto de vista do intérprete, o massacre íntimo é uma produção muito curta de um desempenho que é projetado para um determinado teatro. O treinamento terrorista é feito como teatro de verão, em áreas baratas, rurais, em barracas, senão celeiros; e os graduados podem então ser disseminados em uma cadeia mundial de estágios icônicos. Para suas economias de produção e distribuição, os campos de treinamento de terroristas são instituições atraentes para contribuintes caritativos, que de fato estão pré-comprando ingressos para assistir a uma série de produções que serão exibidas em um calendário ainda não especificado. Porém, quem além do atacante iria investir em uma única escola ou tiro ao local de trabalho?

Em outro nível de intimidade, os tiroteios nas escolas e nos locais de trabalho têm significados muito próximos. Os atacantes mais jovens podem pensar em termos de "agora eles vão se arrepender do que me fizeram". Os assaltantes mais velhos são mais propensos a apreciar a profundidade psicológica da investigação que um ataque em massa vai estimular. Os pesquisadores, - incapazes de obter informações do atacante porque ele está morto, falando de forma incoerente ou, de outra forma, inacessíveis para entrevista, - irão, do mesmo modo que o pessoal da mídia, entrar em contato com qualquer conhecido que possa estar disponível. Dado que os membros da família são muitas vezes também inacessíveis, a procura de informantes é suscetível de percorrer o ambiente da comunidade. Como aqueles que estavam mais próximos do atacante tendem a permanecer em silêncio, e como aqueles que falam tendem a ter ficado distantes do ofensor, os inquéritos tendem a um retrato do indivíduo como tendo tido apenas relações fugazes. E até mesmo as pessoas do lugar atacado - colegas de trabalho, colegas de classe, alunos, professores - podem dar um retrato arredondado do atacante, o efeito geralmente é o de enquadrar um enigma.

Em um quarto nível de intimidade, os massacres íntimos são muitas vezes o final de longas querelas. Os massacres íntimos não são respostas rápidas, em relação aos ataques violentos mais típicos, que ocorrem quando as relações domésticas, de convívio, de roubo ou de drogas se tornam competições de caráter. Para as vítimas eles saem do nada, mas para os atacantes os ataques culminam estágios de engajamento de pré-assaltos.

Muitas vezes, em privado, o atacante joga com símbolos de medo, tentando intimidar identidades através de interações impessoalizadas, como uma espécie de avatar disfarçado, e em interações on-line. Em outra fase de preparação, antes do ataque, o atacante deve coletar as armas para o assalto. Isto é especialmente verdadeiro para os atacantes com idade inferior a 18 anos que não têm armas de pleno direito à mão. O jogo com jogos violentos e a aquisição de armas se fundem no tema da missão que é comumente usado para estruturar as narrativas de jogo. Ao continuar uma tradição que remonta pelo menos ao mito de *Perseu*, o herói adquire os poderes fantásticos que fazem o ataque parecer possível. Estes, se não foram dados na concepção (*Hercules*) ou por um desastre na primeira infância (*Superman*), eles devem ser obtidos através de ações estratégicas arriscadas. Para os adolescentes, a obtenção de armas exigirá, muitas vezes, enganar adultos, invadindo locais seguros e superando os desafios de transportar o equipamento de forma a evitar a detecção.

A missão geralmente produz dispositivos que suportam cenários alternativos. Jovens atacantes às vezes carregam armas múltiplas e munição extensa, tudo o que eles não podem empregar. A fase de preparação secreta significa que quando o ataque se tornar um evento, terá um significado privado como a realização bem-sucedida de certos pré-estágios e um descarte do valor dos outros. Apenas o James Bond começa a usar todo o equipamento especial preparado para ele. Em assaltos em massa, o atacante normalmente realiza um ponto de não retorno, em que muitos de seus preparativos são deixados de lado, para nunca mais serem acessados.

Para apreciar o significado dos massacres íntimos como um ponto de não retorno é útil considerar como vidas são conduzidas de tal forma que evitam momentos fatais. A vida parece cheia de possibilidades quando se pode olhar para trás sobre os esforços e as relações pessoais que foram salientes por um tempo e depois abandonadas, e reengajá-las como recursos em uma nova fase, anteriormente inesperada, de desenvolvimento pessoal. Depois de dez anos de luta para ser um ator, as aulas de karatê, pagas pelos pais na adolescência, se tornam a base para o desenvolvimento de uma nova linha de trabalho. Novos relacionamentos românticos podem ser iniciados voltando-se para o bairro, para a escola, para as relações religiosas ou para o trabalho-base que não tenham sido continuamente sustentadas. Um etnógrafo pode gravar e reservar notas de campo, apenas para se dar conta de sua utilidade mais tarde, quando envolvidos em um novo projeto de escrita. Quando as pessoas estão conscientes de que, para se reinventarem, possuem recursos adquiridos anteriormente, mas que ainda se encontram inexplorados, mesmo novos empreendimentos fracassados não precisam se tornar pontos de não retorno porque, nas relações desenvolvidas e no conhecimento social adquirido, prometem se tornar recursos para novos começos, embora de maneiras ainda não especificáveis.

É surpreendente que os atacantes que tentam cometer massacres íntimos se aproveitem de tão pouco do seu passado como recursos para o projeto de violência. Isto é verdade não só para os jovens atiradores da escola, que, quando *puxam* em pares, colaboram com os associados recentes. Mas, também, é o caso dos atiradores universitários e dos atacantes no local de trabalho. Eles se baseiam no que está à mão: os lugares que estão ocupando ou os que deixaram recentemente; a retórica que circula, no momento, na cultura popular; e as armas com as quais são pouco familiarizados. Os massacres íntimos representam pontos de não retorno, não só como uma questão emocional, não apenas por causa de como a polícia e a comunidade responderão após o evento, mas, porque, como questão prática, eles alcançam apenas de forma superficial os antecedentes do atacante. Esses atos de violência fecham, ao invés de abrir, possibilidades.

Por que um massacre? Local e pessoa em uma identidade esfoliada

Considerado como a inserção de uma fase em uma biografia, o projeto prático de um massacre íntimo é conseguir um ponto de não retorno. O atacante abandona a sua identidade anterior de uma maneira que não está mais sujeita à ressurreição. Mas, se o significado íntimo é essencial, por que é necessário massacrar? Mesmo se não fará ataques em nenhum outro lugar, por que não direcionar apenas às vítimas específicas que estão no lugar excepcionalmente significativo?

Para entender a dimensão imprecisa do dano que motiva o projeto do atacante, é necessário analisar a perspectiva distintiva dos atacantes sobre a interação social. Aqui, precisamos de uma breve discussão sobre a natureza da identidade individual como uma laminação existencialmente problemática. Para qualquer um, as camadas na laminação em curso da identidade surgem de interrelações constantemente dinâmicas.

A identidade individual é formada e constantemente reformada na relação entre *selvas*, ou entre quem está nas ações de alguém para com os outros e a pessoa, ou quem está

nas ações dos outros em relação a si mesmo (Erikson, 1957; Goffman, 1971, p. 335-379). A laminação do self e da pessoa nunca é perfeita, nunca se encontra finalmente formada. Às vezes, algo ou alguém são tratados como irrealisticamente competentes. Isso é crítico para a aquisição da linguagem: a mãe responde aos enunciados audíveis do recém-nascido como se fossem formas competentes de fala; a criança aprende a complementar uma identidade da qual a criança é otimisticamente tratada como já a possuindo; a língua é aprendida sem que o noviço experimente as dúvidas sobre a capacidade de aprender que afligem os adultos que adquirem competência em uma segunda língua. Às vezes, as expectativas são inocentemente estabelecidas em pessoas que não estão preparadas para cumprir tais expectativas. Quando os professores se dirigem aos alunos como *Senhor X* ou *Senhora Y*, muitos sentirão que estão sendo chamados de mundos adolescentes, nos quais são conhecidos por nomes próprios ou por apelidos, para apresentações de estilo adulto, no qual podem se sentir despreparados para promulgar com a combinação esperada de gravidade e graça.

Ninguém simplesmente *possui* uma identidade suavemente laminada. Para todos, em alguns momentos, a identidade se torna esfoliada. A experiência pode ser inofensiva, como o é para as pessoas que, sem o benefício do telefone móvel, falam em público para outros *ninguéns* que podem ouvir ou ver. Essas pessoas não são tão diferentes. Todo mundo cultiva e até mesmo inventa outros que evocam e complementam *selves* que desejam representar. Pode ser um animal de estimação que responde ao retorno do proprietário da casa, com o que é interpretado como prazer. Pode ser também o uso de *software* que aprende os erros típicos e corrige erros de digitação e erros ortográficos sem perguntar se a assistência é desejada, e nunca exigirá crédito por qualquer resposta positiva que se receba por *boa escrita*. Pode ser ainda o vestuário que transmite aos estranhos uma forma mais atraente do que se pensa que seria observado se o que está dentro pudesse ser visto, ou outras mais. Todo mundo confia em tais fraudes.

Os atacantes empenhados em realizar massacres íntimos estão orientados a negar um lado específico da sua identidade. Eles procuram destruir a maneira como foram personificados sem desenvolver um self que transcenda o evento, e traem um curso de conduta que eles possam, mais tarde, decretar. O que deve ser destruído não é o self prévio e nem toda a identidade, mas apenas a pessoa que os outros assumiram como sendo ele próprio. O projeto é, em sua essência, uma forma comprometida de suicídio.

Agora podemos começar a ver a lógica de se procurar realizar um massacre. Esse projeto faz sentido quando uma personificação intolerável tornou-se parte de um lugar persistente. Onde isso acontece, e como?

As escolas são lugares poderosos que conferem identidade. Suas justificativas pedagógicas falam em cultivar talentos e no amor pela aprendizagem: ou seja, mudar o indivíduo de dentro para fora. Mas suas táticas trabalham de fora para dentro.

De certa forma, não é misterioso o porquê alguém deveria atacar promiscuamente a população de uma escola, a fim de negar a maneira que sente que o lugar o tem personificado, do que compreender como as realizações das equipes de uma escola poderia ser celebrada com profunda paixão pelo *corpo estudantil*. Para um atirador em uma escola, as indignidades sofridas nas mãos de alguns poucos são sentidas como representando o conjunto de como todos o veem. Em relação ao desempenho escolar, as realizações pessoais de alguns poucos são tomadas despudoradamente para personificá-lo como fazem todos os outros membros escola. Igualmente surpreendente, as vitórias de uma equipe escolar não lançam nenhuma luz orgulhosa sobre qualquer pessoa afiliada a outras escolas. Estar no local personifica os alunos nas escolas de equipes vencedoras, apenas por ter o direito formal de estar lá.

As escolas primárias e secundárias, as universidades e os locais de trabalho não são *instituições totais*, porque os membros saem à noite e se retiram nos fins de semana. Ainda assim, tais organizações geralmente vão além das estreitas relações funcionais e procuram caracterizar os membros moralmente. Nem todos os lugares o fazem. Mesmo entre as escolas, podemos distinguir entre aquelas que colocam identidades nos alunos em profunda e precisa diferenciação versus as que o fazem de maneira superficial e grosseira.

Escolas de condução, institutos de cosméticos, faculdades de barbeiro, aulas de natação, cursos de extensão em bonsai e jardinagem, e assim por diante, não costumam cantar o hino nacional, levantar e abaixar a bandeira, o que, em um cronograma formal, exige promessas de lealdade ou a manter registros históricos de como as suas equipes de esportes se saíram. Os estudantes em tais lugares são muitas vezes classificados, não finalmente, mas de forma binária: passar ou falhar, grau obtido ou não. Os alunos de escolas técnicas frequentemente são avaliados, se é que são, por alguma outra instituição, que os contrata ou não, ou que lhes concede ou não uma licença.

As escolas primárias, as escolas secundárias e as universidades diferenciam os alunos com maior precisão, até mesmo com várias casas decimais. Além disso, essas organizações educacionais são criadas e mantidas de maneira que os ligam à comunidade. Não é irracional para os alunos compreender emocionalmente que os ataques pessoais a eles dirigidos e os julgamentos de baixo desempenho acadêmico os atingem em profundidade e selam a sua própria identidade aos olhos da comunidade como um todo.

O objetivo da violência indiscriminada é reverter a lógica social da instituição atacada. Os comentaristas e pesquisadores negligenciam a natureza difusa do ataque quando enfatizam o *bullying* ao fundo dos tiroteios em escolas. Não só *bullying* não consegue fazer sentido em relação à indiferente escolha das vítimas, como, em alguns casos, eram os atacantes que foram os valentões (*bullies*). Em outros casos, não há história pessoal que se encaixaria no cenário de intimidação. Mais ao ponto, onde os atacantes haviam sido intimidados, pode ser – e isso nunca é considerado, ou pelo menos, admitido – que os pares tenham percebido uma inclinação inquietante que já estava presente, e que o *bullying* pode suprimir mais frequentemente do que exacerbar. Em suma, o *bullying* pode ter servido como catalisador, contudo, a provocação não estava enraizada no *bullying*, mas, na compreensão do indivíduo de como ele é personificado na cultura de pares.

Quando a explicação se concentra na identidade das vítimas, no que elas podem ter feito ao ofensor, ou na raiva presumida do atacante, o passo analítico que falta é o do alojamento da identidade ao lugar. A aleatoriedade do assaltante na seleção de vítimas se torna explicável quando percebemos que as vítimas estão sendo atacadas em virtude de sua conexão com o lugar. Qualquer pessoa nas instalações durante o ataque se torna vulnerável.

Por mais bizarra que pareça ser inicialmente essa psicologia, a inserção da identidade ao lugar é uma característica rotineira da vida social cotidiana. Há fofocas tanto em ambientes de adolescentes como em ambientes de trabalho para adultos. Embora não sejam eternas, as difamações sustentadas por fofocas têm uma vida trans-coorte que mantém as reputações vivas em um lugar, mesmo quando alguns difamadores fecham um ciclo e outros adentram. Na maioria dos locais de trabalho, a tomada de decisão é difusa e difícil de identificar os funcionários específicos que, todos sabem, são apenas os porta-vozes para aqueles que exercem o poder em posições mais isoladas. Quem se deve matar após uma negação de posse? As regras de confidencialidade prejudicam o conhecimento dos inimigos mais dedicados com certeza. Faz bom sentido sociológico atacar todos no departamento.

Os massacres íntimos, desta forma, são tentativas de negar uma negação. Nesse sentido, eles não são simplesmente nihilistas. Eles também são autodestrutivos, meio suicí-

dio, que suprime qualquer possibilidade de construção de uma identidade futura. Os atacantes normalmente fazem pouco ou nenhum esforço para escapar, ao contrário dos terroristas, que se veem como parte de uma rede que vai dar continuidade as suas reivindicações depois que se forem. Cada vez mais, porém, os atiradores escolares fazem referência a outros atiradores escolares nos escritos que deixam e nos *sites* que visitaram. Contudo, - e aqui podemos distinguir atacantes como Breivik, que emitiu um manifesto se alinhando com um partido anti-imigrante e anti-esquerda, - só há muito pouco tempo eles começaram a disponibilizar algo para mostrar que os seus ataques são uma contribuição para uma causa.

Nem a sua pesquisa sobre outros atos semelhantes pode ser compreendida como uma questão de *imitação* ou de buscar *scripts* (ver DeJong et al., 2003, p. 97). O *modus operandi* em cada escola e em cada tiroteio no local de trabalho é único. A prática de consultar o que os outros fizeram pode ser melhor compreendida como uma forma de se familiarizar com o gênero. Como alguns cineastas contemporâneos tal como, por exemplo, Quentin Tarantino e pintores, como por exemplo, Kehinde Wiley, os assaltantes que fazem massacres íntimos muitas vezes se referem abertamente a obras cognatas e de mestres passados, mas não para fazer a mesma afirmação, mas não como uma imitação indolente, servil ou fraca, porém, como um recurso narrativo para uma expressão única. Usando um gênero identificável, o autor pode razoavelmente antecipar o como os observadores do ato o entenderão. O tiroteio se torna *outro Columbine* e, assim, consegue eficácia mesmo se, ao contrário de Columbine, for um esforço solo e, até mesmo, se relativamente poucos forem os mortos.

O projeto do atacante é o de associar uma grande eficácia a si mesmo. Uma manifestação de eficácia é o único aspecto da autoconstrução que percorre os casos. Aqui está a chave para explicar por que os massacres íntimos, como tantas outras formas de violência não provocada, são sedutores, - quase que exclusivamente, - para os jovens machos pós-púberes. Como metáfora sexual, a masculinidade é, no sentido mais primordial, indiscutivelmente estabelecida por uma interjeição explosiva que reestrutura irreversivelmente o mundo de outrem. O atacante, inspirado por uma compreensão erotizada e metafóricamente fértil do fato biológico, é atraído para penetrações súbitas nos mundos de outros, penetrações que podem produzir uma prova objetiva de eficácia, sem a necessidade de negociar o consentimento, e sem a necessidade de se preocupar ou cuidar das consequências. Os massacres íntimos se enquadram em uma gama semiótica de atos de violência sem ganho contra estranhos, que atestam uma sensibilidade ao mesmo tempo brutal e poética.

Que o atacante tenha limitado o seu projeto dramático a destruir uma personificação é evidente não só na ausência de um plano de fuga fundamentado, mas, também, na ausência relacionada de planos realistas para ações subsequentes do mesmo tipo. Um assaltante serial como Ted Kaczynski era um tipo diferente de atacante de escola. Ele enviou cartas-bomba para alvos universitários que trabalhavam em seu campo de ciências. Kaczynski trabalhou sozinho e incógnito, e teve sucesso por um longo período de tempo. O seu *modus operandi* chegou a ir fundo em seu passado, e cada ataque privadamente refletiu a sua sofisticação de nível PhD.

Não há escassez de gêneros alternativos disponíveis para, - e perdidos por, - aqueles que cometeram massacres íntimos. Pode-se dizer que um gênero muito mais frio, autoindicando uma competência profunda para o planejamento e controle, foi empregado pelos atiradores de Beltway, uma equipe composta por um homem mais velho e um jovem companheiro (John Allen Muhammad e Lee Boyd Malvo), que mataram dezessete estranhos, empregando, principalmente, tiros únicos feitos à distância. Contudo, se uma série de incidentes únicos serve para somar os níveis de massacre que podem ser alcançados instanta-

neamente nos tiroteios em escolas e locais de trabalho, o atacante neles deveria desenvolver um novo self assassino durante um período prolongado de tempo.

Os massacres íntimos são autodestrutivos. Se a vida do atacante continua e é examinada em relação ao significado do ataque, o massacre se torna inútil, se torna absurdo ou, em certo sentido, uma piada. Ao se conceber como um Rambo, o que é mais provável com atacantes mais jovens, ou como uma figura trágica, o que é mais provável com atacantes mais velhos, eles não moldam os massacres íntimos como um passo em direção a um futuro previsto no mundo mundano (Newman, 2013, p. 67-68). São incapazes de se verem no futuro, e com tal, os assaltantes podem apreciar as dimensões autodestrutivas e autoimutáveis do ato. Alguns, brincando com um companheiro co-assaltante, ou, até mesmo, rindo do seu caminho através dele.

Podemos contrastar as implicações temporais de diferentes cursos de ação violenta. Em um extremo, uma intervenção inicial relativamente modesta na vida de uma vítima compromete-se com uma intervenção mais destrutiva, o que, por sua vez, provoca desafios para uma violação ainda mais nociva, que se torna, então, em uma situação em que o assassinato faz sentido. Um ladrão autoconcebido entra em um estacionamento com o pensamento de tirar alguma propriedade de um carro, um rádio, por exemplo. Na ação ele encontra uma motorista recuperando as chaves de uma bolsa. Ao encontrar os meios para roubar o carro, inesperadamente à mão, ele segue. Para evitar fazer uma cena e deixar uma testemunha, ele também leva a motorista. Ao evitar, com sucesso, a suspeita ao sair do parque de estacionamento - as fotografias da câmera de segurança o mostram no banco do passageiro e a vítima dirigindo sem medo óbvio em sua expressão - eles vão para um local isolado onde o ladrão pode descobrir o que deve fazer em sequência. Uma vez lá, a oportunidade de estupro torna-se irresistível: já havendo a ação do sequestro, a violação acrescentará culpabilidade adicional mínima. No silêncio frio que se segue, ele percebe o valor, muito maior, de eliminar a testemunha-vítima. Esta sequência - um roubo de rádio se torna roubo de carro, que se torna sequestro, que se torna estupro e, por fim, em assassinato - descreve uma progressão em direção a uma identidade cada vez mais violenta.

No extremo oposto da escala, um crime inicial culminará com a vida que a antecede. Depois que o assaltante atirou em várias vítimas passivas em um lugar precioso como uma escola primária, qualquer ação subsequente - uma fuga, uma batalha com profissionais armados, o roubo de um carro para a fuga, um ataque a uma testemunha potencial - só pode prejudicar. A realização já foi feita, e qualquer um destes passos subsequentes pode estragá-la. O ataque inicial é tão extraordinariamente terrível que define um self que não pode ser transcendido. Seria preciso uma grande ajuda, digamos, por exemplo, de uma rede terrorista, para traçar um futuro no qual tal ataque poderia levar a um futuro ainda mais glorioso.

Melhor parar então e neste momento. Terminar o curso da violência no massacre irá, no atual sentido coloquial da frase, explodir (inflar) o self que tinha até então sido vivido, elevando o ataque à magnitude de um grande mistério. Agora, como a vida passada de alguém deriva sempre em uma revisão meticulosa, os preparativos escondidos emergirão. Sem uma declaração clara da motivação por trás do ato, sem notas rabiscadas e atividades na *web*, se terá que se procurar por pistas. Torna-se claro que muitos outros foram enganados: estes muitos outros não tinham idéia. Em algum lugar da biografia do pré-evento se localiza a lógica da conversão reflexiva, quantitativo-qualitativa, emocional, com que os atacantes nos massacres íntimos compartilham com os terroristas: “a extensão da destruição que causei mede a profundidade do dano que você infligiu a mim”. Na medida em que um futuro self está sendo sacrificado, o self no passado se torna mais profundo: “agora eles vão ouvir, e ouvir com força”. Em sua forma mais grandiosa, a violência é paradoxalmente truncada, enigmática, muda: “eles terão que se esforçar para ouvir”.

Os massacres íntimos são, em primeira instância, assassinatos de um dos lados de uma identidade social, sobre como alguém foi visto pelos outros. Especialmente para os assaltantes mais velhos, os ataques ao local de trabalho são maneiras de tornar o suicídio respeitável. O self é sacrificado, não como uma confissão de fracasso, mas como o custo patético de acabar com um tratamento injusto.

Do ponto de vista do assaltante, o pior resultado seria o de entregar a definição de sua vida a outros narradores, que inevitavelmente sublinhariam as perspectivas humilhantes sobre a sua vida antes do ataque, aspectos estes que ele tenta escapar. É por isso que faz sentido o ato de destruir provas que outro narrador poderia usar, antes de se chegar ao local do ataque. Jovens es podem achar necessário matar o narrador mais poderoso, inclusive, aquele que previsivelmente seria o primeiro a ser consultado em busca de uma explicação. O ato, e não a mãe, deve ter a palavra final.

Do caos à cristalização

A escola e os tiroteios no local de trabalho são previsivelmente vistos como o resultado de uma doença mental. Mas, mesmo se a insanidade for a causa, a causa desta insanidade, provavelmente, reside no passado longo do atacante. Temos de procurar uma causa discriminadora, o que nos leva a procurar a atração que faz os massacres íntimos convincentes para os possíveis assaltantes no evento. Os riscos de rótulo de insanidade atravessam os padrões de fiscalização que permeiam os casos. Mesmo que o evento se torne atraente através de reflexões narcisistas criativas que escaparão a todos, há indicadores de uma motivação comum que animam atacantes diversos e desconectados.

Um ponto de partida para penetrar nas atrações emocionais dos massacres íntimos é o fato de que eles dão, pelo menos, um sentido momentâneo aos assaltantes de uma maneira que não o fazem a ninguém mais. Esse não é o caso do típico homicídio criminal, que depende da motivação de um acordo entre os litigantes de que algo de terrivelmente importante está em jogo, se o consenso é sobre a honra pessoal, a própria integridade física (quando os assassinatos emergem das lutas), dos mercados de contrabando, ou sobre a lealdade aos associados. O terrorismo também é colaborativo a este respeito. Não é especialmente criativo para um terrorista atacar a Maratona de Boston, o World Trade Center, ou o edifício principal do governo federal em Oklahoma City. Os terroristas contam com os ícones institucionalizados de identidade comunitária. Os massacres íntimos nas escolas e nos locais de trabalho dependem em parte dos pressupostos comuns de que o local de ataque é crítico para a identidade coletiva, mas, também, dependem de significados mais idiossincráticos que dão relevância pessoal ao lugar atacado.

Muitas vezes, no fundo próximo, há um dano catalítico à dignidade do assaltante. Um aluno recebe notas baixas ou é retirado da universidade. Uma namorada acaba a relação que estava viva, embora viva mais na mente do atacante do que na dela. Um trabalhador sabe que está sendo chamado para ser demitido. Um assediador (*stalker*) recebe a notificação de uma injeção. Estas são pistas valiosas. Podemos entender que a pessoa rejeitada⁴ - está em um momento de *agora ou nunca* em suas lutas pessoais. Colocado de forma mais positiva, o atacante aceita a rejeição como uma confirmação do que está em jogo: finalmente, os outros colaboram para dizer que algo agora deve ser feito, transmitindo a mensagem: “você está em um ponto de virada”. Contudo, se a presença comum de catalisadores não pode ser ignorada, estes só intensificam o mistério sobre o contexto emocional em que eventos, não raros, podem levar a violência extraordinária.

Considere a diferença entre se introduzir em uma situação já violenta e introduzir a violência em uma situação, entre entrar em uma situação caótica e trazer o caos. Nos EUA,

⁴Ver, Katherine Newman e Cybelle Fox (2009), que rejeitam o termo "solitário", e escrevem sobre "juntadores abortados".

a polícia costuma praticar violência em situações que já estão confusas, muitas vezes, já violentas. Como Egon Bittner (1979) concluiu em seus estudos sobre os patrulheiros, o papel essencial e distintivo da polícia é o de impor ordem ao caos situacional, por exemplo, quando chamado a entrar em situações de conflito doméstico, quando o comportamento na linha de patinagem se torna ameaçador demais para ser ignorado, quando *brigas de barulho* levam espectadores a chamar a polícia. A polícia é a única instituição na sociedade ocidental contemporânea que está autorizada a usar a força para insistir em que as objeções sejam adiadas para um momento posterior e para outro lugar: “diga ao juiz”. Para colocar essa assertiva em outra forma coloquial, a polícia pode, legalmente, fazer as pessoas *se calarem*.

Em contraste, os assaltantes começam os seus massacres íntimos com planos pré-fabricados para criar o caos em ambientes tranquilos e, em seguida, para impor a ordem através da violência. Eles trazem um armamento específico, que normalmente não carregam, e eles chegam com, pelo menos, os quadros inicialmente definidos de um *script de ação* que controlaria o que vai se desenrolar. Que o que se segue seja de fato caótico é outra questão. As ações terroristas, às vezes, atingem os seus objetivos pré-formulados de uma forma mais ou menos precisa. Os atiradores em uma escola e em um local de trabalho quase nunca o fazem. Ainda assim, o que precisamos entender é como essas ações começam e depois se desenvolvem. O assaltante transforma a sua identidade, na situação de ataque, ao criar e depois transformar o caos.

A expectativa de controlar o caos deve ser entendida dentro da trajetória biográfica mais longa, a partir da qual o ataque emerge. Nessa perspectiva mais longa, o assalto surge de um caos com o qual o assaltante vinha lutando em praticamente todas as suas outras relações sociais, mesmo antes de qualquer rejeição específica que pudesse ser vista como catalisadora.

O plano do assaltante é ambicioso. Ele realizaria a primeira promulgação de um roteiro de ação que nunca foi revisado por qualquer crítico, nunca foi dado um julgamento de campo, e muito menos um ensaio geral. O plano assume o desempenho responsivo competente de papéis por uma massa de vítimas cujo primeiro vislumbre do roteiro virá apenas quando a ação começar, e provavelmente *ad lib*⁵, e para a qual não serão motivados a honrar as intenções do autor e manter o programa. Por que alguém tentaria o que é⁶ tão provável de que seja uma bagunça quando atualizado? Aqui podemos abancar uma visão chave da tradição fenomenológica pragmatista: cada curso de uma ação é uma solução proposta para um desafio que a anima. O que nós como pesquisadores podemos ver é o resultado de uma luta submersa com um problema, que os sentidos do ator⁷ devem, mas não podem resolver de outra forma.

Dentro desta linha de pensamento chegamos à formulação de que o que o assaltante está tentando realizar em um massacre íntimo é cristalizar o caos em uma representação da ordem. A versão da ordem que esta forma de violência irá criar é previsivelmente breve. Os assaltantes não estão alheios às dificuldades de seu esforço: não há indícios de que imaginem que a ordem que impõem sobreviverá por muito tempo. A cristalização que o assaltante antecipa é como um pingente de gelo misteriosamente formado em um dia torridamente quente. Por um momento, o drama vai decretar e transcender o caos, invertendo o desafio que o autor/protagonista tem vivido. Conseguir esse momento extraordinário é suficiente. Em todos os casos de massacre íntimo que tenham sido estudados ou que tenham recebido ampla cobertura de notícias, há evidências de caos explícito nas relações sociais.

⁵*Ad lib* abreviação do termo em latim *ad libitum*, que tem o significado de improvisação, ação sem qualquer preparação ou prática. [Nota do tradutor].

⁶Em relação ao elaborado drama que é antecipado.

⁷Palavras como *estimativas*, *pensamentos*, *razões* seriam imprecisas.

Em todos os casos, há padrões de assaltantes que se adornam e brincam com símbolos que eram:

- Tomados por violentos, tais como *gótico* e modas necromânticas;
- Uma *bricolagem* retirada de ordens internamente mais coerentes, incluindo ordens satânicas, nazistas, de sobreviventes, de antigo-verno patriótico e de movimentos de milícias. Isto é, massacres íntimos anteriores que se tornaram mais coerentes na nostalgia do que em sua ocorrência, o ramo antidiscriminação da sociedade civil;
- Tropos tirados de jogos de mídia virtual e de gêneros de música *pop*, cada um dos quais comemora a destruição e promete uma unidade transcendente, criando consistência estética sobre uma série de narrativas de concurso ou de canções.

É notável que os atiradores das escolas de nível universitário tenham sido desproporcionalmente imigrantes de primeira geração, cuja maneira de filtrar a cultura dos EUA os tenha golpeado de alguma forma. Através de todas as diferenças de idade, étnicas e semióticas no mundo dos que tentam massacres íntimos, encontramos evidências objetivas de caos hermenêutico.

Porém, por mais bem congelado que seja o caos, - o poeta, o pintor ou as imaginações míticas, - para o pesquisador social o conceito não dissipa a escuridão. Há muitos tipos de caos no cenário pessoal imediato e situacional da violência criminal. Há algo diferente sobre os sentimentos selvagens nos quais um massacre íntimo pode se transmutar, em um passo seguinte e próximo a uma resolução momentaneamente convincente?

Novamente é útil buscar pistas através da análise comparativa. O conceito de *vertigem* de David Matza é um dos poucos esforços sociológicos para entender a relação entre o tumulto psíquico e o comportamento desviante (Lemert, 1962; Matza, 1969). O conceito é ilustrado pelos desafios situacionais enfrentados por ex-condenados. Mesmo quando abertamente aceito como se comportando normalmente na vida cotidiana, o *ex-con*⁸ (isto é, alguém que foi publicamente rotulado como desviante e, em seguida, oficialmente liberado) se esforça para aceitar o valor nominal de como ele é tratado. Pode parecer para um observador que, quando todo mundo no campo trata o *ex-con* como apenas um jogador, jogando beisebol, ele esteja sendo aceito. Entretanto, é o *apenas* na afirmação que é, ao mesmo tempo, o problema, e o problema é incontrolável porque é metafísico.

No entendimento do *ex-con*, quando os outros o tratam como fazendo parte de um jogo inconsequente, socializante, eles também o veem como não fazendo algo terrível. A visão, em sua opinião, é de que ele está agindo como um jogador de beisebol normal, a fim de mostrar que ele pode ser confiável. Ele não pode determinar se os outros estão observando o seu comportamento apenas no interior da hermenêutica do beisebol (fazer uma boa captura, cometer um erro, etc.) ou, igualmente, de uma forma indicativa de caráter. Ao ser este último, então ele está apenas *jogando bola*⁹: ele está mostrando que é alguém que

⁸O termo *con* é uma abreviação da palavra *confiança*. A gíria *con* indica o jogo de confiança que se segue em um ambiente de *trapaça*, onde o que se informa não é necessariamente o que é, mas uma forma de ilusão entre o que pode ser e suas possibilidades de uso. Ver, a esse respeito, a tradução do artigo clássico de Erving Goffman, *Sobre o resfriamento do marca: alguns aspectos da adaptação ao fracasso* (publicada na *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 13, n. 39, p. 266- 283, dezembro de 2014). No caso deste artigo, a gíria *ex-con* é usada pelo autor de forma ambígua: o *ex-con* é a abreviação de *ex-condenados*, e brinca com a trapaça possível entre o ser *ex-condenado*, como alguém que cumpriu a pena e está integrado socialmente, e a tragédia da confiança e do se confiar que resulta do ser um *ex-con*. [Nota do tradutor].

⁹*Jogar bola* é um coloquialismo americano que indica o diferencialmente *ir junto* com os outros, o brasileiro *Maria vai com as outras*.

pode ser confiável. Mas, se esse é o seu propósito, ele está jogando de uma forma covarde, está jogando apenas para contradizer uma visão humilhante de si mesmo. Vendo sua vida social cotidiana, de outro modo inconsequente, nesta maneira dualista e metafísica - como fazer isso também é um não fazer - ele não pode encontrar paz, mesmo quando sabe que o que está fazendo, quando feito por outros, é *apenas diversão*. Sua situação se torna uma espécie de loucura, ambígua, cada dia um pouco mais. A reincidência se coloca como um modo de resolver a ambiguidade e restaurar o autorrespeito.

Os problemas do ex-con na sociedade legítima não são os de simplesmente lidar com as rejeições baseadas no estigma. O problema mais intratável surge, especificamente, quando ele é tratado como *apropriado*. Para aqueles que tentam massacres íntimos, a situação é o oposto. Alguns foram publicamente estigmatizados, não como criminosos, mas, como fracos, estranhos, ou *maricas (fags)*. Mais comumente, se tornaram socialmente isolados: sem amigos ou apenas com amigos similarmente *estranhos*; rejeitados ou abandonados por parceiros românticos; negativamente revistos ou despedidos de postos de trabalho; suspensos ou expulsos da escola; rejeitados até mesmo por grupos de direita ou grupos de caras durões; estranho como imigrante, mas sem incorporação contínua em uma vida social ativa na comunidade natal de alguém, ou em uma rede de coetnias. Muitos já tinham experimentado, e abandonado, intervenções de saúde mental ou recebido tratamentos de drogas supervisionados.

Nossos sujeitos não se encaixam bem em uma caracterização do tipo frustração/agressão, que funciona melhor quando a agressão segue uma única negação, recusa, insulto ou chegada a um beco sem saída. As suas vidas de pré-assaltos melhor se encaixam em uma imagem de um giroscópio, de um contínuo girar na direção de um para outro esforço em busca de construir um self que recebesse uma acolhida constante no comportamento complementar dos outros. A vida pré-assalto do atacante mostra uma apreensão serial entre vários sistemas simbólicos, com o fim de localizar os contornos de uma identidade que poderia ser preenchida. Em contraste, quando um indivíduo se envolve de forma consistente com um sistema simbólico internamente coerente de uma determinada comunidade, em um período *ante-bellum* [*anterior à guerra*] prolongado, quando o ataque chegar, ele se encaixará melhor, destarte, na forma do terrorismo.

A vertigem do ex-con é uma questão metafísica, decorrente de um deslocamento para frente e para trás em aceitar vacilar e, em seguida, assistir o desrespeito minando da aparente aceitação. O caos por trás dos massacres íntimos é um assunto móvel, um resultado de giro entre situações, tentando e depois abandonando a integração. Para o ex-con, a rotulagem estigmatizada precede e desencadeia a paranoia, o que desestabiliza integrações suaves. Para os assaltantes que estamos tentando entender, uma identidade pública como estranha, impenetrável, solitária, desconforme ou mentalmente enferma cresce a partir de experiências repetidamente abortadas de se encaixarem.

Os *atiradores escolares* inserem arbitrariamente uma divisão de idade dentro de uma etiologia homogênea. Aqueles que são muito velhos para estarem na escola podem seguir o mesmo caminho do caos em seu local de trabalho, no aeroporto ou em um troteio de shopping. Entretanto, os ambientes de reputação provavelmente serão diferentes de acordo com a idade. As sociedades adolescentes no Ocidente têm categorias-padrão para classificar os pares *estranhos*. Depois do ensino médio, os indivíduos estão sob supervisão menos consistente: no trabalho e na vida cotidiana eles interagem com uma faixa etária mais ampla de outros desconectados. Os adultos são mais propensos a escapar completamente da rotulagem pública. Quando os massacres íntimos ocorrem nas universidades, os assaltantes muitas vezes terão escapado de qualquer reconhecimento comunal como diferentes. Mesmo se tiveram tratamento psicológico ou terapia medicamentosa, elas foram

aplicadas em privado: mesmo se o fato do tratamento for amplamente conhecido, isso não vai distinguir o indivíduo de um grande número de seus pares.

No entanto, por que alguns indivíduos não conseguem fazer as conexões que os outros fazem? Qualquer que seja a resposta - se houver uma resposta - é instrutivo perguntar: dos muitos que também lutam com o caos, o que é diferente sobre os poucos que tomam o caminho de armar um massacre íntimo? Se para eles a violência é atraente como reapresentando o caos por sua criação através da experiência dos outros, o mesmo é verdade para aqueles que viajam rotas muito mais comuns na violência. Deixe-nos tomar aqueles no caos como uma amostra, e através deles indagar sobre as contingências sociais que moldam os diferentes caminhos convincentes para a violência.

Nietzsche forneceu um caminho inestimável. Podemos caracterizar as pessoas como no caos, não invocando nossas noções de vida ordenada, mas baseadas no que elas experimentam. Seja na paranoia vertiginosa ou depois de passar de um noivado abortado a outro, o indivíduo percebe que a única consistência em sua vida é o caos, uma espécie de loucura. Nietzsche entendeu que "o criminal" é uma saída para a loucura, por mais temporária que seja a escapada (a *viagem*) (Ver a discussão em Katz, 1988, p. 274-276).

O criminoso anseia abraçar a sua loucura, que é a sua identidade social no sentido mais profundo, seja por causa da instabilidade, da esquizofrenia em suas relações íntimas, como as de um racista *Catch 22* em sua biografia, seja por uma extraordinária má sorte ou por outra forma. O pensamento convencional vê o criminoso e, em seguida, olha para algo que saiu errado e que pode ser corrigido. Como as religiões (pelo menos o cristianismo) que sustentam a esperança da salvação, o pensamento convencional se recusa a parar a análise quando encontra o caos na vida de um indivíduo: insiste em perguntar "o que causou isso?" O criminoso, ao tentar entender e controlar o caos, também encontra o pensamento convencional à mão. Então, ele rouba para matar. Envergonhado de sua loucura - isto é, do caos que é a sua vida - ele tenta dar sentido a ela negando-a, e a usando como um instrumento que outros em geral entenderão como um objetivo razoável, se condenável.

Nós punimos ladrões, mas, geralmente, não os vemos como loucos. De fato, ao permitir que a *insanidade* seja uma defesa, quando julgamos as pessoas como criminosas, escolhemos vê-las como sãs. Os criminosos têm boas razões. Entendemos que a pobreza, a discriminação, a pressão dos pares, as tradições de vizinhança e assim por diante pressionam muitos rapazes a roubar. Estas causas se tornam bons guias para moldar programas de melhoria. Aqueles pegos usando violência para roubar serão punidos como ladrões. Nietzsche nos adverte, todavia, que eles estão roubando para ter uma cobertura respeitável por serem violentos. A respeitabilidade que alcançam é relativa ao que eles pareceriam ser, se abraçassem a sua loucura, o que fariam matando fora do contexto de um roubo.

Considere onde a violência juvenil é mais prevalente nos EUA. Não na pequena cidade e subúrbio, configurações relativamente ordenadas, onde quase todos os massacres íntimos ocorrem, mas, no centro da cidade, nos locais onde se estabelecem a população de minoria, e nas áreas de baixa renda. Nestes locais, as vidas caóticas são caracterizadas por pais ausentes, violência doméstica, insegurança sobre as necessidades cotidianas de abrigo e outras necessidades, atores de mudança rápida e imprevisível no ambiente doméstico, ameaças diárias de violência fatal de seus pares, desafios penetrantes à autoridade e classes desordenadas nas escolas (Paulle, 2013) e o envolvimento, em grande escala, em mercados subterrâneos e sujeitos às súbitas intervenções da autoridade policial, que colocam jovens em risco recorrente (Goffman, 2014). No entanto, não há praticamente nenhum caso de tiroteio, como o tiroteio em ambientes urbanos caóticos onde a violência criminal adolescente é alta.

Podemos compreender a ecologia social por trás da etiologia dos massacres íntimos se nos concentrarmos nas formas localmente disponíveis de dar sentido ao caos pessoal-

mente sofrido. Não é que a juventude em áreas sociais bem organizadas e de baixa criminalidade enfrente pressões especiais que criam a dinâmica emocional que leva aos massacres íntimos, mas que em tais comunidades os caóticos não encontram formas institucionalizadas de violência para mascarar a sua loucura. Um exame minucioso da violência nos círculos juvenis do interior da pobreza nas cidades dos EUA mostrará inúmeras razões racionais para a violência, mesmo quando, nos cálculos frios que vêm depois do fato, a violência também se mostra *sem sentido*.

A maior parte da violência armada no *gueto* é excessivamente determinada. Em qualquer incidente pode haver boas razões para se atirar em outro jovem sem provocação imediata, por causa de: rivalidades de gangues; insultos recebidos dias antes, que, se não rejeitados com violência, irá minar a reputação do atirador e levar a insultos adicionais; autodefesa baseada em ameaças pessoais contínuas; resistência à execução de um pedido de reembolso de dívida; a utilidade de intimidar um potencial *dedo duro* (snitch); o valor de ganhar status atacando a vítima em nome de um terceiro que é vulnerável em qualquer dos motivos acima, e assim por diante (ver, por exemplo, Hagan et al., 2003). A interpretação convencional, feita rotineiramente por aqueles do próprio meio e por pesquisadores sociais que analisam o evento de longe, é que uma ou mais dessas razões deve ser a causa. A polícia geralmente fica confortável com a compreensão de que as afiliações de gangues do assaltante ou da vítima justificam uma caracterização de violência de gangues. Uma vez que um evento foi rotulado violência de gangues, a convenção é entender que a pessoa tem a explicação. Mas, para um jovem em uma vizinhança de pobreza urbana que está empenhada na violência como uma forma pessoal de dar sentido ao caos em sua vida emocional, uma quadrilha não é uma causa, é um veículo. As gangues estão onde esses jovens pertencem (Katz e Jackson-Jacobs, 2003).

Nos bairros com altos níveis de violência juvenil, os assaltantes não precisam cristalizar o caos em espetaculares ataques de massa. A violência juvenil, em tais contextos, surge rodeada de explicações causais. Ataques assassinos a outros, incluindo a estranhos, se tornam prismas através dos quais os observadores locais e os comentaristas intelectuais encontram todas as causas convencionalmente citadas de problemas sociais nos bairros urbanos de baixa renda e minorias.

Nas comunidades que parecem bem ordenadas, o caos privado experimentado não possui veículos institucionalizados de expressão. As taxas de criminalidade violenta são baixas, a frequência escolar é alta e a atividade de gangues de jovens é tolerada em formas de vestimentas e outras reivindicações simbólicas, mas não em violência. Em tais ajustes, o pessoal louco parece socialmente estranho.

Uma vez que tomamos o lado do assaltante e apreciamos o seu dilema de construção narrativa, podemos entender os massacres íntimos, pelo menos os tiroteios na escola, entre eles, como modismos juvenis. Como uma matéria prática, como os desempenhos físicos, os massacres não são mais extraordinários do que mover um dedo alguns centímetros. Eles são muito menos exigentes em habilidade de interação do que roubar indivíduos na rua ou funcionários em lojas, onde o assaltante deve guiar a vítima para executar o comportamento compatível que irá permitir o retorno desejado. Comparado com a promulgação do comportamento que constitui os ataques em massacres íntimos, os adolescentes passam mais tempo e desenvolvem mais habilidade em pentear os seus cabelos. Tiroteios em escolas sobem e descem de acordo com a dinâmica imprevisível que molda os modismos. Tal como as corridas de rua, os tiroteios escolares desafiam a nossa capacidade de compreendê-los devido à diferença radical entre a gravidade moral das suas consequências e a leveza dos motivos culturais que são apreendidos como veículos para o seu desempenho.

Culpar um tema em filmes atuais, em música de *hip hop* ou alguma outra moda na cultura popular é tentador, porque sempre haverá um exemplo à mão. Pela mesma razão, tais explicações são apenas temporariamente convincentes. Há sempre bastante material violento na cultura popular para que os jovens abracem, e quando são violentos usarão algum tema coletivo para motivar os seus ataques. Depois de *Columbine*, os tiroteios da escola se transformaram em um *tropo* na cultura popular. Mas, este é um mercado altamente competitivo e qualquer forma específica de violência culturalmente romântica que possa ser abraçada deve se esperar cair em breve, como outras modas na cultura popular.

A etiologia dos tiroteios escolares no plano coletivo não deve ser separada de uma compreensão da dinâmica da cultura juvenil como um todo. A maioria das tendências e modas na cultura juvenil é inócua. Mas isso não significa que os motivos apreendidos pelos jovens, tentando dar sentido a emoções vertiginosas por conta própria, - em ambientes onde não há gangues ou outras culturas de violência em curso, e localmente aterradas, - que agarram e que olham para os seus computadores e para a comunicação de massa para encontrar formas de identidade que possam arriscar, estão menos sujeitas a rápidos aumentos e declínios nos seus apelos. Temos de aceitar o absurdo dos massacres íntimos para explicá-los. Não há uma relação sistemática entre a gravidade dos seus efeitos e de suas causas imediatas.

Caos aleatório e criação de senso padronizado

No terreno do trabalho intelectual, tal como está atualmente dividido, a busca por explicações de um crime se encontra perdida entre pesquisas orientadas para políticas públicas, e interpretações psicológicas orientadas por terapia. A fim de obter financiamento e falar efetivamente com os detentores do poder, a pesquisa de políticas públicas está restrita ao uso de categorizações convencionais de problemas sociais e à busca de fatores de fundo que possam ser modificados. Os psicólogos da profundidade acharão demasiado superficiais basear uma teoria sobre as semelhanças comportamentais em cima, e imediatamente em torno, da situação da ação criminal: eles irão percorrer as origens da turbulência emocional.

A justificativa para a abordagem atual é o naturalismo científico, o que William James chamou de empirismo radical. Nós mantemos uma investigação tão próxima ao fenômeno a ser explicado quanto os dados permitem, para documentar o máximo de diferenças possíveis, no processo que especifica o desafio para a explicação. Nós olhamos para a mente apenas quando possamos inferir algo através das facetas observáveis do comportamento em questão. Aceitamos as insuficiências do que está disponível como evidência, apenas porque as alternativas¹⁰ são ainda menos satisfatórias. Ao aceitar que os atores que tentamos entender são severamente perturbados, tentamos captar o sentido do que eles fazem, encontrando, através de casos, métodos repetidos na montagem e execução de ofensivas que dão sentido às suas loucuras, mesmo que durante, apenas, a explosão de tiros que cria a destruição duradoura.

Na pesquisa criminológica em geral, tentamos explicar erupções momentâneas de comportamento fatídico produzido por pessoas que estão lutando para entender como elas se encaixam em seus mundos sociais. As explicações usuais são suspeitas, não porque elas fazem muito pouco, mas, porque fazem muito sentido para explicar eventos biograficamente raros. Devemos ter em mente a ironia de que, - enquanto o curso da vida e as explicações sociais ecológicas transbordam de falsos positivos, - essa falha, se for possível ser

¹⁰Isto é, as explicações avançadas sobre as lógicas que se encaixam no que já acreditamos, desenvolvendo esboços explicativos *mus* que podem ser extraídos das poucas variáveis biográficas e ecológicas sociais que podem ser documentadas para todos os casos.

negligenciada, aumentará o apelo às audiências políticas ou politicamente orientadas, porque autoriza uma maior jurisdição para os seus poderes.

Para compreender as pessoas que estudamos, a principal apreciação é a de que uma neblina desceu em algum lugar entre a origem pessoal, a paisagem contemporânea e a produção situacional do self. O vale em que vivem os assaltantes, mais frequentemente se torna uma longa depressão, cheia de atos de autodestruição e de uma luta duradoura para esconder a loucura sob as aparências convencionais. Quando estudamos os massacres íntimos, nos concentramos naqueles poucos exibicionistas profundamente inibidos que, por um momento, insistem em forçar todo mundo a testemunhar um esforço de dar sentido às suas vidas.

A resposta mais comum é fugir dos horrores do crime invocando remédios tais como o controle de armas, melhores serviços de saúde mental, uma redução da violência na mídia e, até mesmo, uma liberalização da cultura em comunidades rurais e suburbanas, brancas e de classe média. Seja qual for o lado que se tome, o que se segue é uma discussão que, embora apaixonada e contenciosa, é conduzida pela chave da racionalidade, que efetivamente desloca o confronto com o incompreensível. Os acadêmicos têm a grande vantagem de que seu trabalho seja quase sempre praticamente irrelevante para o público em massa e para as pessoas no poder. Em nossa irrelevância, temos uma liberdade única para dar sentido a ações geralmente deixadas a se mostrar como sem sentido¹¹.

Referências

- BITTNER, E. *The Functions of the Police in Modern Society*. Cambridge, MA: Oelgeschlager, Gunn & Hain, 1979.
- DeJONG, W; EPSTEIN, JC & HART, TE. Bad things happen in good communities. In: MH Moore, (ed.) *Deadly Lessons*. Washington, DC: National Academy Press, 70–100, 2003.
- ERIKSON, K.. Patient role and social uncertainty: A dilemma of the mentally ill. *Psychiatry*, n. 20, p. 273-274, 1957.
- GOFFMAN, A. *On the Run*. Chicago, IL: University of Chicago, 2014.
- GOFFMAN, E. *Relations in Public*. New York: Harper, 1971.
- HAGAN J; HIRSCHFIELD, P & SHEDD, C. Shooting at Tilden High. In: MH Moore (ed.) *Deadly Lessons*. Washington, DC: National Academy Press, 163-197, 2003.
- JACKSON-JACOBS, C. Constructing physical fights. *Qualitative Sociology*, v. 36, 1, p. 23-52, 2013.
- KATZ, J. Situational evidence. *Sociological Methods & Research*, v. 44, n. 1, p. 108-144, 2015.
- KATZ, J. *Seductions of Crime*. New York: Basic Books, 1988.
- KATZ, J. *How Emotions Work*. Chicago, IL: University of Chicago, 1999.

¹¹**Agradecimentos:** Este artigo teve início em uma conferência dada em novembro de 2013 sobre o tema da "Unrestrained Violence", no simpósio organizado por Bernhard Giesen na Universidade de Giessen. As sugestões de Randall Collins, a resistência de Katherine Newman e a ajuda editorial de Simon Cole e Mary Bosworth foram particularmente úteis.

Financiamento: Esta pesquisa não recebeu nenhuma concessão específica de qualquer agência de financiamento nos setores público, comercial ou sem fins lucrativos.

- KATZ, J. Analytic induction. In: NJ Smelser and PB Baltes (Eds.) *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. v. 1, Oxford: Elsevier, p. 480-484, 2001.
- KATZ, J. Start here. *Theoretical Criminology*, v. 6, n. 3, p. 255-278, 2002.
- KATZ, J. & JACKSON-JACOBS, C. The criminologists' gang. In: C. Sumner (Ed.) *Companion to Criminology*. Oxford: Blackwell, p. 1-34, 2003.
- LEMERT, EM. Paranoia and the dynamics of exclusion. *Sociometry*, v. 25, n. 1, p. 2-20, 1962.
- LIEBERSON, S and LYNN, FB. (2002). Barking up the wrong branch. *Annual Review of Sociology*, n. 28, p. 1-19.
- MATZA, D. *Becoming Deviant*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1969.
- NEWMAN, KS & FOX, C. Repeat tragedy: Rampage shootings in American high school and college settings, 2002-2008. *American Behavioral Scientist*, n. 52 (May): 1286-1308, 2009.
- NEWMAN, KS. Adolescent culture and the tragedy of rampage shootings. In: N. Böckler; T. Seeger and P. Sitzer (Eds.) *School Shootings and Concepts for Prevention*. New York: Springer Science+Business Media, p. 55-77, 2013.
- PAULLE, B. *Toxic Schools*. Chicago, IL: University of Chicago, 2013.
- ROGAN, RG and LANCELEY, FJ. *Contemporary Theory, Research, and Practice of Crisis and Hostage Negotiation*. Cresskill, NJ: Hampton, 2010.

BARBOSA, Raoni Borges. "Ser Discreto: A constituição processual do self melancólico no urbano contemporâneo brasileiro sob a ótica do luto". *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n. 46, p. 43-56, abril de 2017 ISSN 1676-8965.

ARTIGO

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

Ser Discreto: A constituição processual do self melancólico no urbano contemporâneo brasileiro sob a ótica do luto

Being Discreet: The procedural constitution of the melancholic self in the contemporary Brazilian urban from the perspective of mourning

Raoni Borges Barbosa

Recebido: 17.01.2017
Aprovado: 04.02.2017

Resumo: Este artigo objetiva discutir a obra *Ser Discreto: Um estudo do Brasil urbano sob a ótica do luto*, de Koury (2001), a partir de uma proposta de crítica científica da obra. Trata-se, nesse sentido, de um exercício analítico sobre o fazer etnográfico e antropológico do autor em questão sobre a temática do luto no urbano contemporâneo brasileiro. A abordagem de Koury se situa no âmbito da Antropologia das Emoções e tem por proposta o estudo processual, em tempo longo, da constituição processual do self melancólico no urbano contemporâneo brasileiro sob a ótica do luto, enfatizando como se consolidou, nos grandes centros urbanos, um mundo moral-emocional e cognitivo-comportamental pautado no individualismo, na privatização das emoções, no medo do outro, no medo do fracasso e na discrição como modo básico de navegação social. **Palavras-chaves:** Koury, Antropologia das Emoções, luto, self melancólico, Brasil urbano contemporâneo

Abstract: This article aims to discuss the research *Being Discreet: A study of urban Brazil from the point of view of mourning*, from Koury (2001), based on a proposal of scientific critique of the work. It is, in this sense, an analytical exercise on the ethnographic and anthropological procedure of the author on a theme of mourning in the contemporary urban Brazil. Koury's approach is within the scope of the Anthropology of Emotions and has the proposal of studying the long-term procedural constitution of the melancholic self under a view of mourning in the contemporary urban Brazilian, emphasizing how was consolidated in the large urban centers a moral-emotional and cognitive-behavioral world characterized by the individualism, the privatization of emotions, the fear of the other, the fear of failure and the discretion as the basic mode of social navigation. **Keywords:** Koury, Anthropology of Emotions, mourning, melancholic self, contemporary urban Brazil

Este artigo objetiva discutir a obra *Ser Discreto: Um estudo do Brasil urbano sob a ótica do luto*, de Koury (2001), a partir de uma proposta de crítica científica da obra. Trata-se de um exercício analítico sobre o fazer etnográfico e antropológico do autor em questão sobre a temática do luto no urbano contemporâneo brasileiro. A abordagem de Koury se situa no âmbito da Antropologia das Emoções e tem por proposta o estudo processual, em tempo longo, da constituição processual do self melancólico no urbano contemporâneo brasileiro sob a ótica do luto, enfatizando como se consolidou, nos grandes centros urbanos, um mundo moral-emocional e cognitivo-comportamental pautado no individualismo, na privatização das emoções, no medo do outro, no medo do fracasso e na discrição como modo básico de navegação social.

A obra *Ser discreto: Um estudo do Brasil urbano sob a ótica do luto* serviu como Relatório Final da Pesquisa *Luto e sociedade no Brasil* (Koury, 1998), desenvolvido no GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções, para ser apresentado aos órgãos financiadores da pesquisa e a Universidade Federal da Paraíba (UFPB), em 2001. Este trabalho foi publicado em formato de livro pela Editora Vozes, em 2003, sob o título *Sociologia da Emoção: O Brasil urbano sob a ótica do luto* (Koury, 2003).

A escolha do Relatório Final - *Ser Discreto*, - para esse exercício metodológico se deu, principalmente, em razão de o mesmo conter a pesquisa em sua integridade. Na passagem para o formato de livro o texto sofreu várias mudanças, a partir do título, proposto pela editora, e várias sínteses em seus argumentos, a pedido também da editora, para se adequar ao número de páginas proposto como formato comercial de livro. Deste modo, o *Ser Discreto* melhor se adequou para a análise crítica científica, e metodológica, aqui proposta, por melhor apresentar os percursos do autor, - desde o projeto, a entrada em campo e os processos integrais de descrição, interpretação análise e reflexão do e sobre o fato social observado.

Trata-se de texto de cunho etnográfico resultado de uma ampla pesquisa em antropologia das emoções sobre a conformação de uma nova cultura emotiva no urbano contemporâneo brasileiro a partir dos anos de 1970. Neste contexto, a pesquisa buscou descrever e analisar as sensibilidades emergentes no cotidiano dos habitantes das grandes cidades brasileiras sob a perspectiva das práticas e discursos observados em relação aos rituais de morte e morrer e da organização individual e coletiva do luto.

Koury (2011) dispôs textualmente a sua etnografia em cinco capítulos, mais uma introdução, uma conclusão, um apartado para as referências bibliográficas e uma sessão de documentos anexos com o instrumentário metodológico produzido ao longo do fazer etnográfico. O primeiro capítulo, intitulado *Constituição de uma Nova Sensibilidade*, explora o argumento central da pesquisa: a emergência de novos modos de ação e de pensamento na conformação do sujeito individual e social no urbano contemporâneo brasileiro, percebidos no agir individual e coletivo em relação ao luto, à morte e o sofrimento.

Os capítulos dois e três, intitulados, respectivamente, *A Morte e o Morrer* e *A Perda e o Sofrimento*, abordam de forma interpretativa sob o olhar nativo, mas também como base em uma análise histórica, sociológica, antropológica e psicanalítica, como as noções de morte e morrer, de perda e de sofrimento vem se transformando no ocidente e no Brasil e assumindo, na atualidade, contornos de uma sensibilidade discreta, nostálgica e solitária, caracterizada pela perda da tradição e pela privatização das emoções. Nos capítulos quatro e cinco, *Viver o Luto e Tempos de Luto*, Koury (2001) explora mais detidamente o potencial interpretativo do olhar nativo sobre as experiências individuais de luto e de embaraço, vergonha, desilusão e sentimento de fracasso em relação à vivência individualista de perda de um ente querido.

A crítica científica é aqui entendida como um modo de ler o texto etnográfico enquanto um argumento disposto textualmente sobre uma experiência empírica de construção e avaliação de dados. Experiência empírica esta construída com base em pressupostos teórico-metodológicos que orientam o trabalho do antropólogo em campo, em um constante recriar de conceitos, teorias e métodos, conforme as questões relevantes trazidas pelo pesquisador a campo são testadas, confirmadas e refutadas.

A etnografia, assim, aparece como exercício científico de descrição densa e de análise da alteridade (Jacobson, 1991). Um exercício, no entender de Navaro-Yashin (2009), de *ruinação* de perspectivas teóricas do pesquisador, ao passo que novas possibilidades interpretativas e de compreensão se realizam no fazer etnográfico.

A etnografia como argumento científico

Jacobson (1991, p. 1), em sua obra *Reading Ethnography*, argumenta, em alusão a Geertz, que a compreensão do conhecimento antropológico implica no entendimento do modo de ação dos antropólogos em campo. Ou seja, compreender a ciência antropológica passa pelo entendimento da produção de um conhecimento específico fortemente influenciado pelo fazer etnográfico, aqui definido, em sentido amplo, como o exercício de descrição de fatos sociais, comportamentos e ações de uma cultura e sociedade.

Jacobson, neste sentido, enfatiza que a etnografia não se confunde com um mero descrever literário ou jornalístico, cujo objetivo seria o de produzir efeitos estéticos para o leitor. Trata-se de uma ferramenta científica pautada em critérios de validade metodológica, coerência teórica e fidelidade às limitações próprias da pesquisa empírica.

O autor (Jacobson, 1991, p. 2) afirma, com efeito, que:

[...] a imagem do povo, da sociedade ou da cultura que a etnografia apresenta deve ser entendida na perspectiva de (1) a questão ou problema que ela aborda, (2) a resposta, explicação ou interpretação que ela fornece, (3) os dados que inclui como evidência para o problema, para a interpretação, ou para ambos, e (4) a organização desses elementos (problema, interpretação e evidência) em um argumento¹². (Tradução livre do autor).

Uma etnografia, nestes termos, não corresponde a um exercício autoral sobre a alteridade ou a uma ficção persuasiva (Strathern, 1987), tal como advogaram alguns autores ligados ao movimento *Writing Culture*, mas a uma descrição densa, orientada teórico-metodologicamente, do que o etnógrafo observa em campo.

O fazer etnográfico, como produção de conhecimento científico sobre a realidade empírica observada, pode ser entendido como o processo de elaboração de um argumento. Argumento este que se constrói a partir de um problema, hipótese ou questão relevante, teoricamente assentado, sobre o real.

Este primeiro elemento estrutural da etnografia, o problema, aponta para a forma e o tipo de informação ou material etnografável a ser selecionado em campo, de modo que evidências e provas possam ser geradas para a interpretação, compreensão ou explicação do problema posto como objeto de pesquisa. A etnografia como argumento, portanto, significa a disposição textual de uma descrição, e também análise, do real, que compreende a conexão de um problema proposto a uma resposta lógico-racional com base em evidências, justificativas e provas produzidas pelo pesquisador em campo.

¹²Trecho original: [...] the picture of the people, society, or culture that the ethnography presents must be understood from the perspective of (1) the question or problem that it addresses, (2) the answer, explanation, or interpretation it provides, (3) the data it includes as evidence for the problem, for the interpretation, or for both, and (4) the organization of these elements (problem, interpretation, and evidence) into an argument.

A produção de evidências que sustentem a apreciação teórica que o etnógrafo concebe ao problema de pesquisa está vinculada à interpretação que o mesmo produz sobre o real, consistindo a etnografia, em síntese, em um exercício de interpretação do comportamento, da cultura e da sociedade observados. Jacobson (1991, p. 4), neste sentido, afirma o papel da interpretação das informações selecionadas em campo pelo etnógrafo, seja nas etnografias clássicas, como as de Bateson, Evans-Pritchard e Fortes, quanto nas etnografias mais recentes, representadas aqui por nomes como Marcus, Clifford e Cushman.

A descrição densa, conceito cunhado por Geertz (2012), como sinônimo da etnografia, abarca o esforço interpretativo por parte do etnógrafo do real descrito e interpretado. A etnografia, neste modelo metodológico, vai além da mera descrição da disposição espaço-temporal de objetos sociais, culturais e físicos, haja vista que o exercício da descrição densa está comprometido com a interpretação que o pesquisador processualmente desenvolve, integrando os objetos descritos nos modos nativos de pensamento e ação mais amplos. Isto consiste em um processo de *ruinação* de teorias e hipóteses lançadas ao campo de pesquisa, para Navaro-Yashin.

No entender de Jacobson (1991, p. 4), o Interpretativismo de Geertz elucidou de forma clara o papel da interpretação na elaboração da etnografia como argumento. O próprio Geertz (2012, p. 4), expressando-se em relação ao fazer etnográfico enquanto exercício teórico, de interpretação e de busca dos significados, afirma:

Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado.

Neste sentido, discorre Jacobson (1991, p. 4) sobre Geertz:

Segundo Geertz, o objeto da etnografia como descrição densa é entender os *quadros de interpretação* em cujo contexto o comportamento é classificado e o significado do mesmo é atribuído. Ele argumenta (1973b: 10) que isso envolve apreender e descrever as *estruturas conceituais complexas* em termos das quais as pessoas se comportam e em termos de que esse comportamento lhes é inteligível. A etnografia, então, é uma questão de interpretar o significado do comportamento com referência às categorias culturais dentro das quais ela é *produzida, percebida e interpretada*.¹³ (Tradução livre do autor).

Nas palavras do autor, Geertz não somente teria pretendido acessar os *quadros de interpretação* nativos a partir das práticas e discursos observados no exercício da etnografia, mas também compreender suas *estruturas conceituais profundas*. Geertz sintetiza os objetos a serem etnografados, no seu modelo teórico-metodológico de pesquisa, com base nos conceitos de *ethos* e *visão de mundo* (Geertz, 2012), que revelam a lógica societária de um lugar enquanto cadeias reais de interdependência e teias de significado do mundo habitado.

Nas palavras do mestre da Antropologia Simbólica, tem-se que:

¹³Texto original: According to Geertz, the object of ethnography as thick description is to understand the “frames of interpretation” within which behavior is classified and meaning is attributed to it. He argues (1973b:10) that this involves apprehending and depicting the “complex conceptual structures” in terms of which people behave and in terms of which that behavior is intelligible to them. Ethnography, then, is a matter of interpreting the meaning of behavior with reference to the cultural categories within which it is “produced, perceived and interpreted”.

Na discussão antropológica recente, os aspectos morais (e estéticos) de uma dada cultura, os elementos valorativos, foram resumidos sob o termo *ethos*, enquanto os aspectos cognitivos, existenciais foram designados pelo termo *visão de mundo*. O *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição é a atitude subjacente em relação a ele mesmo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito de natureza, de si mesmo, da sociedade. Esse quadro contém suas ideias mais abrangentes sobre a ordem (Geertz, 2012, p. 93).

Para Jacobson (1991), o modelo de pesquisa de Geertz avançou consideravelmente no esforço de descrição densa do real observado, entendido como o esforço de interpretação dos fatos sociais a partir das categorias nativas em que os mesmos são produzidos e percebidos. Geertz, contudo, não teria avançado de forma tão decisiva no sentido de entender a etnografia como um argumento que abarca possibilidades de análise.

Jacobson, neste ponto, faz questão de diferenciar as noções de descrição, interpretação e análise enquanto termos técnicos que compreendem fases e possibilidades do empreendimento etnográfico. A descrição consiste no registro do fato social observado em sua lógica espaço-temporal e situacional de ocorrência, ao passo que a interpretação implica na compreensão deste mesmo fato social a partir do *olhar nativo*.

O exercício de análise na etnografia, por sua vez, abarca as possibilidades de compreensão do comportamento, sociedade e cultura estudados em um nível maior de abstração. Com efeito, o etnógrafo, ao analisar um fato social em um mundo simbólico dado, busca ir além do que a descrição e a interpretação do fenômeno informam sobre os *quadros de interpretação* e as *estruturas conceituais profundas* em que este se insere.

Trata-se, assim, na análise, de situar o objeto de pesquisa etnografado tanto em possibilidades diacrônicas de comparação em seu repertório simbólico nativo próprio, quanto em possibilidades de explicação generalizada em relação a fatos sociais classificados como semelhantes em outras sociedades e culturas. Jacobson (1991), em alusão a Fortes, não exclui do fazer etnográfico, enquanto construção de conhecimento científico sobre a alteridade, ir além das categorias nativas para o entendimento de uma cultura, sociedade e comportamento.

Nas palavras do autor (Jacobson, 1991, p. 5) fica claro o papel da teoria na seleção do material etnografável e de sua consequente descrição, interpretação e análise a partir de categorias conceituais abstratas mobilizadas pelo etnógrafo em campo:

O procedimento no exercício de análise, ao contrário da descrição, é "quebrar a seqüência empírica e concomitância das relações costumeiras e sociais e agrupá-las [...] em categorias de gerais de abstração" (1970b: 132). Essas categorias são teoricamente baseadas. A tarefa é examinar o comportamento em termos dessas categorias analíticas e das relações entre elas¹⁴. (Tradução livre do autor).

A etnografia, assim, por abordar uma descrição, uma interpretação e uma análise dos modelos de ação e dos modelos de realidade um indivíduo, sociedade ou cultura qualquer, deve ser lida criticamente como um argumento científico textualmente disposto. Argumento este que busca fundamentar nas evidências linguísticas, comportamentais e eco-

¹⁴Trecho original: The procedure in analysis, in contrast to description, is to "break up the empirical sequence and concomitance of custom and social relations and group [them]... in categories of general imports" (1970b:132). These categories are theoretically based. The task is to examine behavior in terms of these analytical categories and the relationships among them.

lógicas produzidas no trabalho de campo, as justificativas e afirmações que compõem o modelo compreensivo ou explicativo do real para o problema de pesquisa proposto na etnografia.

Bourdieu (2003), ao refletir sobre a presença do pesquisador em campo, ousa elevar o nível de reflexividade no exercício etnográfico para além do que propuseram Geertz e Fortes. Neste sentido, Bourdieu desenvolve o conceito de *objetificação participante* para discorrer sobre a reflexividade científica que deve caracterizar uma pesquisa de campo de corte etnográfico.

Para o autor, o fazer etnográfico pressupõe o exercício de controle e distanciamento das pré-noções, bem como o de reflexão sobre as condições de possibilidade da experiência do pesquisador em campo. Desta forma, estes exercícios de crítica podem vir a redundar em conhecimentos científicos com base na objetificação da subjetividade do cientista social.

A análise bourdieusiana, nestes termos, se distancia das propostas de fazer etnográfico como mero exercício autoral sobre a alteridade, em que a produção objetiva de conhecimentos e a própria possibilidade de ciência como esforço de compreensão racional do mundo são relativizados ou mesmo negados. Para Bourdieu, a análise social implica em uma aproximação controlada, reflexiva, de estranhamento o outro enquanto possibilidade social de configuração de repertórios simbólicos e formas sociais.

A objetificação participante, nas palavras do autor (Bourdieu, 2003, p. 282) significa:

Não se tem de escolher entre observação participante, uma imersão necessariamente ficcional em um meio estranho, e o objetivismo da *contemplação à distância* de um observador que permanece tão distante de si próprio como do seu objeto. A objetivização participante se encarrega de explorar não a *experiência vivida* do sujeito do conhecimento, mas as condições sociais de possibilidade – e, dessa forma, os efeitos e limites – dessa experiência e, mais precisamente, do próprio ato de objetivização. Visa objetivar a relação subjetiva com o próprio objeto, o que, longe de levar a um subjetivismo relativista e mais ou menos anticientífico, é uma das condições da objetividade científica genuína (Bourdieu, 2001)¹⁵. (Tradução livre do autor).

Wacquant (2006), na esteira de Bourdieu e em consonância com Jacobson, recusa entender a etnografia como exercício literário, condenando a *diary disease* característica das etnografias contemporâneas do movimento *Writing Culture*, bem como se nega a reduzir a teoria à poesia. O exercício de reflexividade epistêmica constitui para Wacquant (2006, p. 23) uma das marcas do projeto etnográfico de Bourdieu, que ele define como um *trabalho incessante de dessubjetivação*.

Jacobson (1991, p. 21-23), como exposto acima, não avança, na sua definição do fazer etnográfico como prática científica, até onde avançaram Bourdieu e Wacquant. Para estes autores, a etnografia abarca os esforços de descrição, interpretação, análise e também de *dessubjetivação* ou *objetificação* do fato social estudado, o que significa explorar as

¹⁵Trecho original: In short, one does not have to choose between participant observation, a necessarily fictitious immersion in a foreign milieu, and the objectivism of the 'gaze from afar' of an observer who remains as remote from himself as from his object. Participant objectivacion undertakes to explore not the 'lived experience' of the knowing subject but the social conditions of possibility -- and therefore the effects and limits -- of that experience and, more precisely, of the act of objectivacion itself. It aims at objectivising the subjective relation to the object which, far from leading to a relativistic and more-or-less antiscientific subjectivism, is one of the conditions of genuine scientific objectivity (Bourdieu 2001).

possibilidades reflexivas sobre o fazer etnográfico como prática e discurso de uma cultura específica -, a cultura ocidental -, sobre a alteridade, radical e relativa, que esta mesma constrói para si enquanto representação social.

Neste sentido, o artigo em tela buscou realizar a crítica científica da obra *Ser Discreto: Um estudo do Brasil urbano sob a ótica do luto*, de Koury (2001). Trata-se, como se vê mais abaixo, de ler o texto etnográfico como um argumento científico, identificando, entre outros: o escopo teórico-metodológico que fundamenta a pesquisa etnográfica; o problema, as hipóteses e as questões relevantes exploradas; as evidências que sustentam a interpretação e explicação do problema; a organização textual, os níveis de análise e a coerência interna das evidências produzidas em relação ao problema teórico trabalhado; a consecução precisa e fidedigna dos procedimentos de pesquisa e etc.

Ser discreto: uma etnografia em antropologia das emoções

Em sua obra *Ser Discreto: Um estudo do Brasil urbano sob a ótica do luto*, Koury (2001) adota uma postura teórico-metodológica característica de uma antropologia simbólica, cujo “[...] o objetivo desse tipo de etnografia é analisar a "estrutura de significado socialmente estabelecida" que torna o comportamento inteligível¹⁶.” (Jacobson, 1991, p. 22) (Tradução livre do autor). Mas adota, também, na construção do seu argumento etnográfico sobre a vivência do luto no urbano contemporâneo brasileiro, elementos teóricos e metodológicos de uma antropologia da prática preocupada em apreender e compreender o cotidiano do homem comum no interior de uma sociedade complexa.

Neste sentido, as evidências produzidas nos diversos procedimentos metodológicos mobilizados na pesquisa buscam descrever, interpretar, analisar e objetificar tanto os modos de ação (Ethos) quanto os modos de pensamento (Visão de Mundo) que caracterizam a experiência de perda e a vivência do luto do homem brasileiro no contexto de modernização forçada porque passa o país desde a década de 1970, principalmente nos grandes e médios centros urbanos. Estes procedimentos metodológicos vão desde a aplicação de surveys, entrevistas semiestruturadas e livres, conversas informais e levantamentos estatísticos socioeconômicos, até mapeamentos históricos e bibliográficos que acercam o tema em estudo.

Koury (2014) compartilha da noção de fazer etnográfico como objetificação participante, de modo que advoga uma postura distanciada e reflexiva do antropólogo e etnógrafo em campo (Bourdieu, 2003; Wacquant, 2006). Isto significa, em linhas gerais, que a ida a campo do pesquisador se coloca como oportunidade do exercício crítico do olhar sobre o outro a partir de pressupostos teórico-metodológicos sempre em processo de construção.

Neste estudo sobre o luto, Koury estabelece o Brasil urbano contemporâneo, no contexto mais amplo do processo civilizador ocidental (Elias, 1993 e 2011), como universo de pesquisa. A partir do luto como categoria de análise, elaborada pelo pesquisador com base em uma reflexão interdisciplinar que envolve as tradições antropológicas, sociológicas, filosóficas e psicológicas de estudos sobre a vivência individual e coletiva da perda, da dor e do sofrimento, interessa ao autor discutir a emergência de novas práticas e discursos que caracterizam a sensibilidade do homem comum brasileiro frente aos fenômenos da morte, do morrer e da perda de entes queridos.

Trata-se, assim, de uma etnografia da cultura emotiva emergente no urbano contemporâneo brasileiro a partir dos anos de 1970 sob a ótica do luto. Emoção esta entendida como elemento revelador de aspectos fundamentais na constituição do indivíduo social,

¹⁶Trecho original: [...] the aim of this sort of ethnography is to analyze the “socially established structure of meaning” that render behavior intelligible.

situado em cadeias de interdependência e teias de sentido que perfazem, na perspectiva da antropologia das emoções, uma cultura emotiva.

A antropologia das emoções, corrente de pensamento adotada por Koury (2001) para a compreensão do espaço societal urbano, opera com a categoria emoções como conceito fundamental para a apreensão do humano e do social, a partir do qual a problemática metodológica do entendimento da relação entre indivíduo e sociedade deve ser encarada. Esta proposta teórico-metodológica constitui um caminho pautado na observação da ação social individual, do self e das emoções que perfazem a interação entre os atores sociais de uma sociabilidade.

Neste sentido, o fazer antropológico se direciona para o esforço de observação e análise da cultura emotiva de um espaço interacional específico. Leva em conta, assim, a dimensão processual da construção e desconstrução das cadeias de interdependência que se manifestam socialmente enquanto objetificação de conteúdos subjetivos trocados pelos atores sociais. A categoria analítica das emoções pode ser entendida como um fato social total que aponta para as teias de sentimentos (Koury, 2014a) urdidos na interação e que emergem como projetos, identidades e construção de memória individual e coletiva. As emoções constituem, assim, formas de julgamento moral e de definição da situação, mas também configuram linguagens e vínculos sociais (Barbosa, 2015).

As consequências desta exigência teórica podem ser percebidas na preocupação, quando do fazer etnográfico, do registro das tensões e dos vínculos de solidariedade e conflito entre os interactantes no formato de encontros, pertença, confiança, traição, medos, angústias, vergonhas, ressentimentos, humilhações, sofrimento, e ainda todo um conjunto extenso de emoções que perfazem as práticas e o imaginário cotidiano e ordinário dos atores sociais. Emoções estas que revelam, entre outros, as disputas morais e os códigos de moralidade em jogo nos sistemas de posição que organizam as fronteiras e hierarquias simbólicas e materiais entre as unidades interacionais sob análise.

Como informa Geertz (2012, p. 4):

(...) praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante. Mas não são essas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento. O que define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma *descrição densa* (...).

E prossegue:

O que o etnógrafo enfrenta, de fato (...) é uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem de, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar. E isso é verdade em todos os níveis de atividades do seu trabalho de campo (...). (Geertz, 2012, p. 4).

O estudo das emoções, com efeito, coloca ao antropólogo e ao etnógrafo a necessidade de desenvolvimento de um olhar treinado para perceber a constituição processual de indivíduo e sociedade, de cultura subjetiva e de cultura objetiva, enquanto tensão e indeterminação. Em termos simmelianos, isto significa uma abertura analítica para o jogo ininterrupto e complexo de trocas intersubjetivas entre o etnógrafo e seus informantes, mas também entre os informantes em si nas situações de interação e trocas de experiências.

Cabe ao etnógrafo, então, estabelecer um diálogo permanente com seus informantes e consigo próprio como antropólogo no sentido de uma reflexão contínua sobre o ato etnográfico. Ato etnográfico aqui compreendido como exercício de distanciamento crítico e

desnaturalização da copresença em um *esforço intelectual* (Geertz, 2012, p. 4) capaz de compreensão e sentido dos vínculos construídos pelos indivíduos no jogo cotidiano e às formas tensionais de pertencimento.

Dentro desta proposta que busca observar e compreender a constituição social dos *selves* no âmbito dos jogos interacionais de ordens sociais reais que se inter-relacionam de forma complexa, as redes de interdependência negociadas entre os atores sociais nela implicados se constroem historicamente e engendram uma cultura emotiva dada. Os medos, a vergonha, a raiva, a ira, a alegria, a amizade, a angústia, a insegurança, a melancolia, a pertença e outros constituem, por conseguinte, vínculos sociais reais no formato de díades, tríades e multidões, de acordo com Simmel (1970, 2013), que se alinham cotidianamente a partir das subjetividades enquanto unidades interacionais.

O fenômeno das emoções, assim, aponta para as tensões no espaço societal, enquanto subjetividades que se encontram e se rearranjam enquanto conteúdos simbólicos segundo códigos de ação específicos por eles produzidos. As emoções, portanto, revelam a relação entre indivíduo e sociedade de uma figuração (Elias, 1994), sociabilidade (Simmel, 1998) ou ordem social (Goffman, 2010 e 2012).

As emoções, enquanto gramática de sentidos, revelam como o indivíduo se situa em seu lugar de fala no âmbito de uma hierarquia dada, de uma rede complexa de papéis, funções e deveres sociais, perante os quais o indivíduo relacional age e reage de forma autocontrolada, disciplinada e reflexiva. Nesta rede, antecipa e teme ultrapassar fronteiras sociais e culturais, e ser alvo de sanções, ao reconhecer estratégias de poder, de controle e uniformização de condutas em seu contexto sociocultural (Scheff, 2001).

As emoções, assim, extrapolam a dimensão meramente comportamental e fisiológica da vida individual e assumem, também, o formato comunicacional de um sentimento que revela as intenções do ator envolvido em trocas simbólicas: o quantum de encaixe/desencaixe (2010), na linguagem goffmaniana, ou mesmo as possíveis ameaças ao vínculo social que estruturam a interação (Scheff 2013 e 2013a).

O luto, neste sentido, é a emoção-chave na construção do argumento científico de Koury, em forma de etnografia, sobre a experiência individual e coletiva de perda, dor e sofrimento enquanto fatos sociais no âmbito da cultura brasileira. No entender do autor, a sensibilidade emergente no processo de modernização acelerada da sociedade brasileira se caracteriza por uma atitude de discrição, desconfiança e medo em relação ao outro relacional nas interações sociais cotidianas.

A constituição da pessoa no contexto urbano, complexo e impessoal de relações, característico da modernidade, se desdobra em um processo crescente de individuação em que se estabelece um afastamento cada vez mais profundo entre os espaços público e privado de interação. Em tal figuração social, o indivíduo se desloca em um espaço íntimo e privado de afetos, definido como subjetividade associal e praticamente incomunicável, senão como vergonha e contaminação do espaço público, colonizado como lugar da racionalidade instrumental das trocas mercadológicas e onde vige uma etiqueta social pautada em princípios de desempenho e competitividade.

Este amplo processo de tempo longo de privatização das emoções, que redundava na conformação social do indivíduo psicológico, do self nostálgico, melancólico e mesmo blasé, resulta da perda gradativa da tradição e do mundo comum como realidade vivida. Tradição esta, contudo, que se preserva enquanto memória de um passado perdido de certezas e seguranças ontológicas, o que tensiona ainda mais o cotidiano do homem comum vivido como estranhamento do outro, como solidão no anonimato da urbe moderna e como descrença nas fórmulas rituais desindividualizantes em momentos de crise e de sofrimento.

No entender de Koury (2001, p.105 e 106):

As crenças compartilhadas já não parecem satisfazer inteiramente os indivíduos, mesmo que professem alguns a esperança em uma outra vida. As etiquetas costumeiras, as regras e normas que norteiam a ação de social de cada sujeito vem se afigurando como não mais servindo, inteiramente, como instâncias integradoras, e os ritos sociais que as comportam se configuram como não mais possuindo o efeito confirmador das regras no evitar as dificuldades e os rios ocasionados pelo processo do morrer e da morte em quem fica. [...].

As marcações da vida, presentes em todas as formas de sociabilidade humana, que fundamentam o ciclo de uma vida no interior de um tempo e de um espaço social (Van Gennep, 1978), parecem estar borradas, no que diz respeito à morte e ao morrer no Brasil urbano do início do século XXI. Os papéis e as categorias sociais, as crenças, os valores, as regras e toda uma ritualística que como uma rede transpassava as esferas do social e reforçavam a solidariedade familiar, grupal e coletiva no Brasil, entram em conflito com os novos valores trazidos pela ampliação da individualidade e do individualismo entre os setores, principalmente, da classe média no Brasil, nos últimos trinta anos. O que vem traduzindo-se em um aumento de ambiguidade na ação pessoal e grupal dos sujeitos, e em uma extensão de solidão individual daqueles tocados pela experiência da perda, isto é, da morte e do morrer na contemporaneidade.

Koury (2001, p.87-92) desenvolve esta análise da modernidade brasileira com base na teoria eliasiana sobre o processo civilizador europeu e também a partir dos estudos de Ariès sobre as práticas e discursos sobre a morte e o morrer e sobre a expressão pública dos sentimentos na cultura ocidental. Ambos os autores verificam um aumento progressivo do autocontrole e do limiar da vergonha nos espaços interacionais da sociedade complexa capitalista.

Esta figuração social, que se estabelece no Brasil de forma acelerada a partir dos anos de 1970, está calcada no aumento e na complexificação das cadeias de interdependência que vinculam os indivíduos, afastando-os de valores e rituais integrativos e desindividualizantes ligados à família, à religião e à tradição. Figuração social esta integrada pela lógica impessoal do dinheiro (Simmel, 1998a), com sua consequente ideologia individualista que define a subjetividade como associal e o indivíduo como *homo clausus* e *homo economicus*. E gera, nos processos codependentes e paralelos de sócio- e psicogênese, uma sociedade atomizada de ampla desorganização normativa e um self envergonhado e embaraçado em se expor como intimidade nos espaços públicos de interação, tais como nos momentos de crise pela perda de entes queridos, na confrontação da doença e da morte e na vivência solitária e nostálgica do luto, agora transformado em melancolia.

Nas palavras de Koury (2001, p. 5):

Para este trabalho, os códigos de luto e da morte buscam ser apreendidos no seu processo de mudança. Parte-se da hipótese de que a morte e sua relação com o mundo dos vivos no Brasil parece ter sido capturada por códigos outros que não os de uma sociedade relacional, estudada por Roberto DaMatta (1987) no início dos anos oitenta. O distanciamento em relação ao morto e aos que o perdem parece ser a característica principal da nova sensibilidade que começa a se formar, tornando-se uma tendência cada vez mais nítida, na sociedade brasileira urbana dos últimos dez anos, isto é, entre os anos de 1991 e 2000. A manifestação pública da dor individual torna-se mais e mais estranha ao cotidiano do homem comum, embora conviva ainda com a indignação por esse estranhamento.

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

Quem sofre uma perda parece vivenciar uma situação de ao mesmo tempo em que se indigna por não obter a solidariedade esperada, por se encontrar só em seu sofrimento, se impor a si mesmo uma censura, recolhendo a sua dor, internalizando o seu sofrimento, tendo vergonha do seu estado (Pincus, 1989).

Este é, em síntese, o argumento etnográfico desenvolvido por Koury na sua obra *Ser Discreto: Um estudo do Brasil urbano sob a ótica do luto*, cujo objetivo central foi o de compreender a vivência individual e coletiva do luto no contexto de modernidade do urbano contemporâneo brasileiro. O autor, partindo de categorias analíticas próprias de uma postura teórico-metodológica em antropologia das emoções, problematiza as mudanças na vivência do luto, da perda e do sofrimento, questionando-se como esses fatos sociais revelam a constituição cotidiana do self do homem comum.

A construção da pessoa, assim, se dá em processos de privatização do sofrimento, das emoções e da subjetividade, tida como associal, em uma lógica de individuação pelo individualismo. A construção de evidências para a sustentação deste argumento se dá nos três modos propostos por Jacobson (1991): evidências verbais, comportamentais e ecológicas.

Neste sentido, Koury (2001) discorre longamente sobre as mudanças político-econômicas, sociais e culturais que caracterizam a transição de um Brasil rural e tradicional para uma modernidade incompleta e forçada. Explora o crescimento de mercados e da malha urbana; a constituição, nos grandes centros urbanos, de uma mentalidade tecnocrata-empresarial de carreiras executivas; a reforma do ensino superior e o estabelecimento de uma intelectualidade que se afirma como discurso hegemônico da modernidade; a expansão da classe média urbana e de seu estilo de vida pautado na mercadologização dos desejos individuais e outros.

O autor aponta, assim, como evidências comportamentais e verbais do seu argumento, para mudanças consideráveis nos modos de ação e de pensamento do homem comum, caracterizadas pela reestruturação e ressignificação dos rituais de morte e de morrer, bem como das possibilidades de vivência pública do luto. O desaparecimento gradual da noção de *boa morte* e da *doença na velhice* como presságio do cumprimento da missão terrena de expiação dos pecados; a retirada do morto da casa familiar; bem como mudanças estruturais nos hospitais e cemitérios, onde se desenvolve uma etiqueta de higienização e de negação da morte e do morto; são elencados como evidências para um argumento sobre a emergência de uma sensibilidade nova: o ser discreto.

Nas palavras de Koury (2001, p. 87):

A morte vira uma questão sanitária. Deixa de ser social, no sentido complexo da subjetividade dos sujeitos nela envolvidos, - o moribundo, os familiares, as instituições, o público em geral, toda a sociedade, enfim, - enquanto rede de relações simbólicas e afetivas, e passa a ser uma questão técnica de controle higiênico para a vida.

Deixa de ser um elemento natural de um ciclo de vida, e começa a ser considerada como algo anormal, como um objeto não solucionado pela tecnologia médica do momento. Inicia-se, deste modo, o longo processo em que a morte começa a ser negada e vista como um constrangimento social pelo homem urbano no Brasil.

Koury faz uso de uma ampla pesquisa comportamental em colunas de regras de etiquetas em magazines dirigidos ao público feminino, também mediante a aplicação de surveys (1304 foram respondidos) e da realização de entrevistas abertas (259 entrevistas no total), entre os anos de 1997 a 1999 em todas as capitais dos estados brasileiros. Em relação aos questionários e entrevistas, Koury (2001, p. 14-5 e p. 18) afirma:

A apreensão dos significados apresentados pelo conjunto das respostas atravessou inquietações que estão além do ato individual em si. Revelaram atitudes, representações e formas imaginárias que possibilitaram um adentrar-se nas conformações estruturais que norteiam o comportamento do homem urbano do Brasil de hoje. Os impasses, os conceitos, os preconceitos, a ambivalência ou o conteúdo de verdades e normas de ação comportamental com que se representam, se movimentam e se relacionam os entrevistados.

Questionário e entrevistas permitiram assim, a construção de um mapa do sentimento brasileiro sobre o luto e o morrer, bem como possibilitaram a elaboração de um roteiro compreensivo para uma análise sobre a relação luto e sociedade no Brasil urbano contemporâneo.

Koury, assim, oferece uma descrição densa de experiências concretas de luto, principalmente de pessoas da classe média urbana, enfatizando o embaraço, a vergonha, o desamparo, a depressão, a solidão e o sentimento de fracasso e de desilusão que caracterizam tanto em sentido metafórico quanto metonímico (Reesink, 2010), segundo sua análise, o processo de privatização das emoções em que se debate a subjetividade na modernidade brasileira. Trata-se de uma generalização ou extrapolação do que foi observado principalmente, como já afirmado, na sociabilidade de caráter mais intimista própria das classes médias urbanas (Velho, 1986), cujas biografias se constroem em campos de possibilidades de maior tensão entre o público e o privado e de maior fragmentação do repertório simbólico tradicional.

Koury avança, em seu argumento etnográfico, para além da interpretação do fenômeno em estudo a partir das categorias nativas e com base na descrição imediata do observado. Deste modo, sua etnografia abarca não somente a descrição e a interpretação dos elementos descritos, mas uma análise antropológica e interdisciplinar da constituição da pessoa e do self na modernidade brasileira.

Rompe, assim, com uma postura meramente interpretativista, e analisa a vivência do luto em bases comparativas, transculturais e de tempo longo. Elaborar, desta forma, uma arqueologia das etiquetas e das sensibilidades brasileiras sobre o luto, o sofrimento em relação à perda de um ente querido, e os rituais desindividualizantes de morte e morrer.

Considerações Finais

Este artigo buscou apresentar um exercício de crítica científica da obra *Ser Discreto: Um estudo do Brasil urbano sob a ótica do luto*, de Koury (2001), entendida como um argumento científico em forma de etnografia. Para tanto, discorreu, a partir de Jacobson (1991), entre outros, sobre a etnografia como processo teórico-metodológico de construção do conhecimento científico, cujas fases abarcam a descrição, a interpretação e a análise do fato social observado, mas também a reflexão crítica e distanciada da possibilidade mesma de realização do empreendimento etnográfico.

Neste sentido, o artigo em tela apresentou os elementos estruturais que compõem a etnografia analisada. Elementos estes que vão desde o problema de pesquisa embasado em um olhar teórico-metodológico; suas hipóteses e questões relevantes; seu universo, objeto, níveis de análise e procedimentos de pesquisa; suas conclusões e assertivas; até suas evidências comportamentais, verbais e ecológicas.

Trata-se, assim, de um amplo e rico estudo em antropologia das emoções -, combinando elementos de uma antropologia simbólica com elementos de uma antropologia da prática, - sobre a emergência da sensibilidade moderna no urbano contemporâneo brasileiro sob a ótica do luto. Sensibilidade esta resultante de um processo de tempo longo de fragmentação dos vínculos tradicionais, e marcada, assim, por modos de ação e de pensamento pautados na discrição, no medo e na desconfiança em relação ao outro da relação.

Referências

- BARBOSA, Raoni Borges. Vulnerabilidades e patologias interacionais: uma reflexão etnográfica sobre as fragilidades da ordem interacional. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v14, n. 41, p. 57-72, 2015.
- BOURDIEU, Pierre. *Science de la science et reflexivite*. (Cours et travaux). Paris: Raisons d'agir Editions, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. Participant Objectification. *Journal of Royal Anthropology Institute*, v. 9, n. 2, p. 281-294, 2003.
- DaMATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1987.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*, 2v. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*, 1v. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- GEERTZ, Clifford. Uma Descrição densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura. In: Clifford Geertz. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2012, p. 3-24.
- GOFFMAN, Erving. *Comportamento em lugares públicos*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- GOFFMAN, Erving. *Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- JACOBSON, David. *Reading Ethnography*. Albany: State University of New York Press, 1991.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Luto e Sociedade no Brasil*. Projeto de Pesquisa. João Pessoa: GREM; DCS; CCHLA; UFPB, 1998.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Ser Discreto: Um estudo do Brasil urbano sob a ótica do luto*. [Relatório Final de Pesquisa]. João Pessoa: Edições GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções, 301p, 2001.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Sociologia da Emoção: O Brasil urbano sob a ótica do luto*. Petrópolis, Editora Vozes, 2003.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Solidariedade e conflito nos processos de interação cotidiana sob intensa pessoalidade. *Etnográfica*, v. 18, n. 3, p. 521-549, 2014.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Estilos de Vida e Individualidade: Escritos em Antropologia e Sociologia das Emoções. Curitiba: Ed. Appris, 2014a.
- NAVARO-YASHIN, Yael. Affective spaces, melancholic objects: ruination and the production of anthropological knowledge. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 15, n. 1, p. 1-18, 2009.
- REESINK, Mísia Lins. Reflexividade nativa: quando a crença dialoga com a dúvida no período de Finados. *Mana*, v. 16, n. 1, p. 151-177, 2010.

SCHEFF, Thomas. J. Três pioneiros na sociologia das emoções. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. *Política & Trabalho – Revista de Ciências Sociais*, n. 17, p. 115 a 130, 2001.

SCHEFF, Thomas J. Desvendando o processo civilizador: vergonha e integração na obra de Elias. Tradução de Raoni Borges Barbosa. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 35, p. 637-655, 2013.

SCHEFF, Thomas J. Vergonha no self e na sociedade. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 35, p. 656-686, 2013a.

SIMMEL, Georg A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva, In: S Jessé de Souza; Berthold J. Oëlze (Orgs.). *Simmel e a modernidade*. Brasília: Editora UnB, p. 23-40, 1998.

SIMMEL, Georg. O dinheiro na cultura moderna, In: Jessé de Souza; Berthold J. Oëlze (Orgs.). *Simmel e a modernidade*. Brasília: Editora UnB, p. 41-76, 1998a.

STRATHERN, Marilyn. Out of context: The Persuasive Fictions of Anthropology [and Comments and Replay]. *Current Anthropology*, v. 8, n. 3, p. 251-281, 1987.

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

WACQUANT, Lóic. Seguindo Pierre Bourdieu no campo. *Revista Sociologia Política*. Curitiba, v. 26, n.1, p. 13-29, 2006.

SCHEFF, Thomas. "As partes e o todo: o trabalho profético de Goffman". Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n. 46, p. 57-69, abril de 2017 ISSN 1676-8965.

ARTIGO

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

As partes e o todo O trabalho profético de Goffman

Parts and Wholes: Goffman's Prophetic Work

Thomas Scheff

Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Recebido: 15.11.2016

Aprovado: 03.02.2017

Resumo: Estudos recentes sugerem que "a sociedade americana é uma cultura baseada na vergonha, mas... a vergonha permanece escondida" (Kaufman, 1989 e outros). Goffman parece ter antecipado esse movimento por muitos anos. Ele fez a maior parte dessa análise em seu livro *A Apresentação do Eu na Vida Cotidiana* PSEL. No entanto, como a proposição central ocorre apenas no último capítulo, em vez de no primeiro, onde deveria ter sido, ele ainda é considerado um escritor de exemplos não sistemáticos. Este artigo mostra um sistema parte/todo no PSEL e em alguns de seus artigos e livros da época, e o papel crucial da vergonha, incluindo o embaraço e a humilhação, na compreensão da vida social. Seus muitos exemplos são as partes, suas proposições sobre a vergonha, o embaraço e a humilhação o todo. O trabalho de Goffman e o de outros apontam para a necessidade de recuperar os campos que têm usado termos alternativos, como honra, estigma, medo de rejeição, desrespeito, dor social, etc., como se o PSEL e seus homólogos mais recentes nunca tivessem existido. De uma forma mais abrangente, o trabalho de Goffman sugere a necessidade de um novo campo, tanto quantitativo como qualitativo: em uma combinação de magnitudes iguais, menos partes e maiores todos. **Palavras-chave:** Goffman, sistema parte/todo, vergonha, embaraço, humilhação

Abstract: Recent studies suggest that "American society is a shame-based culture, but... shame remains hidden" (Kaufman, 1989 & others). But Goffman seems to have anticipated this movement by many years. He did most of this analysis in his book *The Presentation of Self in Everyday Life* PSEL. However, because the central proposition occurs only in the last chapter, rather than first where it should have been, he is still taken to be a writer of unsystematic examples. This paper shows a part/whole system in PSEL and some of his articles/books published at that time, the crucial role of shame, including embarrassment and humiliation, in understanding social life. His many examples are the parts, his propositions on shame, embarrassment and humiliation the wholes. Goffman's work and that of others point to the need to reclaim the fields that so far have used alternate terms, such as honor, stigma, fear of rejection, disrespect, social pain, and so on, as if PSEL and its more recent counterparts never existed. More broadly, Goffman's work in this area suggests the need for a new field that could be both quantitative and qualitative: combining in equal proportions, least parts and greatest wholes. **Keywords:** Goffman, part/whole system, shame, embarrassment, humiliation

O livro de Erving Goffman *A Apresentação do Eu na Vida Cotidiana*¹⁷ é um dos mais populares já publicados no campo da sociologia. Nos cinquenta e sete anos de sua publicação, vendeu bem mais de duzentas mil cópias ou cerca de três mil e quinhentos livros por ano. Parece provável que não só os estudiosos e seus alunos, mas também o público em geral foram comprá-lo.

Entre os pesquisadores, no entanto, o livro tem muitos críticos, cujas queixas se prendem, principalmente, a ausência de uma orientação de seus conceitos e/ou proposições. Os críticos afirmam que, em vez de orientação e foco conceitual, há apenas um número infinito de exemplos muito detalhados de interação social. Uma versão recente desta crítica é dada, por exemplo, por Dellwing (2016). Ele chamou o trabalho de Goffman de um trabalho de *flâneur*, um vernáculo francês para termos que podem ser traduzidos como *passador* (stroller), *divagador* (lounger), *sem direção* (saunterer) ou de uma grande *vadiagem* (loafer). A maioria dos sociólogos concorda com a essência de seu argumento: eles acham que o trabalho de Goffman não tem uma direção clara, fornecida por um ou mais conceitos gerais e/ou generalizações. Parece, aos seus críticos, que ele estava apenas se divertindo com os seus muitos e variados exemplos de seres humanos em ação.

Creio, contudo, que esta crítica é completamente equivocada e, certamente, não se aplica ao PSEL, ou aos outros trabalhos de Goffman. No último capítulo do PSEL, Goffman tem uma generalização que pode ser entendida como aplicável a cada um dos seus muitos exemplos:

Não há nenhuma interação na qual os participantes não tenham uma chance apreciável de estar um pouco envergonhados, ou uma pequena chance de serem profundamente humilhados (p. 243).

Esta declaração ocorre apenas no final do livro. Afirma inequivocamente que toda a interação carrega com ela o risco da exposição ao embaraço/humilhação. A idéia principal que Goffman verbalizou abertamente e repetidamente no livro, desde o início, é a do *gerenciamento de impressões*. Esta idéia gira em torno da palavra vergonha e de suas duas irmãs, o gerenciamento de impressões, deste modo, implica em vergonha: a razão pela qual gastamos tanto tempo e cuidado administrando as nossas impressões, diz Goffman, é para evitar o constrangimento e a humilhação da melhor maneira possível.

Embora ele não cite Cooley (1922), o que Goffman parece ter feito foi procurar exemplos detalhados de resultados para o *self autoespelhado* (looking-glass self). Cooley havia lançado as bases para a idéia de que a vida humana é assombrada, ou senão controlada, pela vergonha. Em duas breves declarações, ele sugeriu que tanto a vida interna como a externa produzem emoções, e que o processo do self sempre leva ao orgulho ou à vergonha:

- A. "Vivemos na mente dos outros sem saber disso" (p.208).
- B. "[O self] parece conter três elementos principais:
 - i. A imaginação de nossa aparência para a outra pessoa
 - ii. A imaginação do seu julgamento dessa aparência
 - iii. Algum tipo de sentimento de si mesmo, como o orgulho ou a mortificação [vergonha]" (p.184).

Conquanto Cooley tenha empregado tanto o orgulho quanto a vergonha, todos os seus exemplos são sobre vergonha. Há apenas alguns poucos exemplos, e eles são breves e um tanto abstratos, ao contrário dos exemplos de Goffman no PSEL.

¹⁷*The Presentation of Self in Everyday Life* (1959), doravante PSEL.

A fim de compreender a linguagem falada que, se tomada literalmente, é bastante ambígua, as crianças devem aprender desde uma idade precoce a ouvir o que é dito não apenas a partir de seu próprio ponto de vista, mas também do ponto de vista do orador. À medida que se tornam competentes no desempenho dos papéis, eles aprendem e usam de forma tão rápida e frequente que, às vezes, não prestam atenção que estão fazendo isso. Essa competência, entretanto, abre uma enorme caverna de sinais que poderia ser, pelo menos, interpretada como rejeição.

A última parte da frase de Cooley, *sem ter consciência*, aponta para uma séria dificuldade de se estudar os seres humanos: eles parecem desconhecer a enorme quantidade de tempo que gastam na mente dos outros e, portanto, quanta vergonha eles sofrem ou pelo menos a ela estão expostos. Uma causa mais específica da dificuldade é que a palavra *vergonha* é geralmente um tabu. Um aspecto deste tabu aparece claramente na pesquisa acadêmica: há muitos estudos sobre o sistema de vergonha, mas que se escondem sob outros termos, tais como: medo da rejeição, desrespeito, estigma, culturas de honra, vingança, etc.¹⁸.

Vejo por que tão poucos têm notado a sentença crucial de Goffman sobre a onipresença da ameaça do embaraço ou da humilhação, porque elas competem ao início do livro, e não ao final. Levei muitos anos voltando ao livro, mais e mais, para encontrar esse porque tão poucos o notaram. Embora eu conhecesse pessoalmente Goffman, - ele foi meu conselheiro por vários anos (1956-1958), quando lecionou em Berkeley, - eu não entendia quase nada sobre o trabalho dele, naquela época. Em uma grande turma de graduação eu era um dos seus cinco assistentes de ensino. Eu achava difícil seguir as suas palestras, e ficava bastante surpreso quando os alunos o ovacionavam de pé no final da classe.

Eu não pude discutir a sentença escondida com ele, no tempo que o encontrei e a ele tive acesso porque, quando comecei a me perguntar sobre o assunto, ele já tinha morrido (1982). A princípio, eu presumi que a frase estava escondida no final do livro, porque ele mesmo não tinha pensado sobre isso. No entanto, quanto mais familiar o seu trabalho se tornou para mim, e apreendi mais profundamente a sua obra, menos provável parece agora.

A maior parte dos primeiros trabalhos de Goffman está focada na vergonha ou nos seus dois cognatos, o embaraço e a humilhação. (O embaraço é uma versão mais leve, e a humilhação uma versão mais densa da emoção vergonha). O seu primeiro artigo, *On Cooling the Mark Out*¹⁹, de 1952, diz respeito, em sua maior parte, a humilhação:

... O momento da falha [para cumprir um papel] pega uma pessoa agindo, muitas vezes, como alguém que sente que é um tipo adequado de pessoa para o papel em questão. Neste caso, a assunção se torna presunção e a insuficiência torna-se fraude. Para a perda de substância é adicionada, assim, a perda da face. Dos muitos temas que podem ocorrer na história natural de um envolvimento, esta parece ser a mais melancólica. Aqui, será essencial e, também, bastante difícil, esfriar o marca. Este artigo está particularmente preocupado com este segundo tipo de perda, *o tipo de perda que envolve a humilhação* (1952, p. 4)²⁰.

Em seguida, Goffman (1956) dedicou um artigo inteiro à emoção constrangimento. Ele propôs uma definição detalhada dessa emoção, o que ainda é visto como

¹⁸Ver os estudos nomeados nas referências ao final deste artigo.

¹⁹A RBSE traduziu este artigo sob o título “Sobre o resfriamento do marca: alguns aspectos da adaptação ao fracasso” (Goffman, 2014). – Nota do tradutor..

²⁰Os termos entre colchetes e a ênfase são de Scheff. – Nota do tradutor.

uma ideia avançada. E, finalmente, em dois artigos de 1961, 1963²¹, ele definiu o estigma como vergonha como o faz a maioria dos dicionários.

Com base em uma detalhada análise dos trabalhos de Goffman sobre a vergonha e seus cognatos, tanto antes, como depois de PSEL, parece possível pensar que ele pôs a proposição central vergonha no final e não no início do PSEL, para dar ao livro uma chance de ser vendido e lido. Essa ideia é baseada em pesquisas que mostram que o mundo da vergonha é um tabu nas sociedades modernas, e Goffman percebeu isso quando publicou PSEL. Ele parece ter compreendido esse problema, pela primeira vez, com o seu artigo de 1952: quando percebeu, ou foi alertado, de que alguns dos leitores se sentiram desconfortáveis com a parte que tratava da humilhação.

O tabu em vergonha

O psicólogo Gershen Kaufman foi um dos vários escritores que argumentaram que a vergonha é um tabu em nossa sociedade:

A sociedade americana tem uma cultura baseada na vergonha, mas... a vergonha permanece escondida. Desde que existe vergonha sobre a vergonha, ela permanece sob tabu. ... O tabu sobre a vergonha é tão estrito... que *nos comportamos como se ela não existisse* (Kaufman, 1989).

James Gilligan (1997) forneceu uma abordagem para esta questão com base em suas experiências, como psiquiatra de prisão, com homens violentos. Por muitos anos ele se habituou, através de uma pergunta simples, a indagar aos prisioneiros que haviam cometido assassinato o porquê deles terem feito isso. A maioria das respostas tomou esta forma: porque ele *dissed me*²² (me desrespeitou). Esta resposta era denotativa, para Gilligan, de que eles haviam reagido com raiva e violência ao desrespeito, como um meio de evitar a vergonha.

A emoção vergonha é a causa primária ou última de toda violência... A vergonha é uma causa importante, mas não suficiente, para a violência, assim como o bacilo da tuberculose é importante, mas não o suficiente para o desenvolvimento da doença. As diferentes formas de violência, porém, seja para indivíduos ou para populações inteiras, são motivadas (causadas) pela vergonha (p. 110-111).

[Existem três pré-condições sob as quais a vergonha leva à violência]. *A primeira pré-condição* é a de que a vergonha é um segredo, provavelmente, o segredo mais cuidadosamente guardado pelos homens violentos... O grau de vergonha que um homem precisa experimentar para se tornar um homicida é tão intenso e doloroso que ameaça subjogá-lo e, até, provocar a morte de si mesmo, fazer com que ele perca a cabeça, a alma ou a sua sagrada honra (p.111).

A ideia de que a vergonha é secreta, e de que a *vergonha secreta* é a causa principal da violência é uma ideia muito importante, contudo, é uma ideia que precisa ser elaborada. As emoções consideradas normais dificilmente são esmagadoras porque elas são breves e instrutivas. O medo é um sinal de perigo iminente, mas, vem e vai geralmente, em relativamente poucos segundos, assim como outras tantas emoções consideradas normais. A vergonha considerada normal e o constrangimento, da mesma forma,

²¹Todos os artigos citados por ano, de Goffman, se encontram ao final, nas referências bibliográficas deste artigo.

²²O termo *Dissed*, na conversa informal e vulgar, indica um falar desrespeitoso ou crítico em relação a ou sobre alguém, ao colocar o pronome *me*, indica diretamente um desrespeito pessoal dirigido a um determinado alguém. - Nota do tradutor.

são indicativos e emitem sinais breves de rejeição, real ou potencial, por outro ou outros. Que tipo de dinâmica pode resultar em um sentimento dominado inteiramente por emoções dolorosas, a ponto de levar alguém a perder toda a inibição? Esta questão será retornada abaixo, depois de traçar considerações às outras duas condições de Gilligan. Para este autor:

... *A segunda pré-condição* para a violência se dá quando os homens se percebem como *não tendo mais meios não-violentos* para afastar ou diminuir os seus sentimentos de vergonha... como uma recompensa econômica ou cultural e socialmente, ou por status social, posição e prestígio elevados (p. 112).

A terceira pré-condição... acontece quando *a pessoa não desenvolve outros sentimentos que inibam* os impulsos violentos estimulados pela vergonha. Os mais importantes são o amor e a culpa em relação aos outros, e o medo pelo self... (p. 113).

Estudos de apoio: Norbert Elias e Helen B. Lewis

*O Processo Civilizador*²³ é um estudo extraordinário sobre centenas de anos de história europeia. Nele, o sociólogo Norbert Elias analisou manuais de etiqueta e educação em cinco diferentes idiomas. Neste livro há dois temas centrais. O primeiro discute como a punição física diminuiu, e a vergonha se tornou cada vez mais dominante como agente principal do controle social. O segundo, sobre como a vergonha tornou-se mais prevalente e, também, quase invisível por causa do tabu sobre ela.

O trecho a seguir dá o sabor do estudo de Elias. É de uma obra do século XIX (Von Raumer, 1857) que aconselha as mães a responderem às perguntas sexuais que suas filhas fazem:

As crianças devem ser deixadas o maior tempo possível na crença de que um anjo traz bebês... Se as meninas mais tarde perguntarem como as crianças vêm ao mundo, elas devem ser informadas de que o bom Deus dá a mãe, o seu filho... "Vocês não precisam saber nem entender como Deus dá os filhos". É a tarefa da mãe ocupar os pensamentos de suas filhas tão incessantemente com o bom e o belo que não lhes reste tempo para pensar nessas coisas... Uma mãe... só deveria dizer uma vez seriamente: "Não seria bom para você saber tal coisa, e você deve tomar cuidado para não ouvir nada sobre isso". Uma garota verdadeiramente bem-educada, a partir de então, deve sentir vergonha em ouvir coisas desse tipo. (1978, p. 180)

Elias interpreta primeiro a repressão da sexualidade, em termos de *vergonha oculta*:

Uma aura de embaraço... circunda essa esfera da vida. Mesmo entre os adultos é referido oficialmente apenas com cautela e circunlóquios. E, com as crianças, particularmente as meninas, essas coisas são, na medida do possível, não referidas. Von Raumer não dá razão sobre o porquê não se deva falar disso com os filhos. Ele poderia ter dito que é desejável preservar a pureza espiritual das meninas durante o maior tempo possível. Mas, mesmo essa razão é, apenas, mais uma expressão de como a gradual submersão desses impulsos na vergonha e no embaraço avançou nessa época (1978, p. 180)

²³*The Civilizing Process* (1939), traduzido para o inglês em 1978. De agora em diante referido como TCP.

Elias levanta uma série de questões significativas sobre este trecho, sobre a sua motivação e os seus efeitos. Sua análise caminha para o que pode ser chamada de uma cadeia causal-chave da civilização moderna: a negação da vergonha e dos laços sociais ameaçados que ambos causam e refletem essa negação.

Considerado racionalmente, o problema que [Von Raumer se] confronta parece não resolvido, e o que ele diz, parece contraditório. Ele não explica como e quando a jovem deve estar pronta para entender o que está acontecendo e [o que] vai acontecer com ela. A principal preocupação [dele] é a necessidade de inculcar *modéstia* (ou seja, sentimentos de vergonha, medo, embaraço e culpa), ou, mais precisamente, um comportamento conforme ao padrão social [da jovem]. E sentirmos, assim, quão infinitamente difícil é para o próprio educador superar a resistência da vergonha e o constrangimento que lhe rodeiam (1978, p. 181)

O estudo de Elias sugere, destarte, uma maneira de entender a transmissão social do tabu sobre a vergonha e o vínculo social. O professor adulto, Von Raumer, neste caso, não só se envergonha do sexo: ele se envergonha de ter vergonha. O leitor do século XIX, por sua vez, provavelmente reagiu de maneira semelhante: se envergonhar, envergonhar-se de se envergonhar e envergonhar-se de causar mais vergonha para a filha. O conselho de Von Raumer era parte de um sistema social no qual as tentativas de delicadeza civilizada resultaram e continuam a resultar em uma reação em cadeia sem fim da vergonha oculta.

Elias entendeu o significado da negação da vergonha para demonstrar que a vergonha se torna desde então subterrânea, levando a um comportamento que se encontra fora da consciência:

Nem motivos racionais, nem razões práticas, determinam essa atitude, mas, sim, a vergonha (*Scham*) dos adultos, que se tornou compulsiva. Foi às proibições e as resistências sociais no interior dos adultos em si mesmos, o seu próprio superego, que os fez e faz ficar em silêncio (1978, p. 181)

Como muitas outras passagens, esta implica não apenas no tabu sobre a vergonha, mas sobre os mecanismos pelos quais ela é transmitida e mantida.

O estudo de Helen Lewis sobre sessões de psicoterapia

Helen Lewis, pesquisadora em psicologia, utilizou um método sistemático (Gottschalk & Glaser, 1969, 1994) para localizar indicadores de emoções verbais em transcrições de cento e cinquenta sessões de psicoterapia²⁴. Lewis parece não ter conhecimento do estudo de Elias. Ela descobriu, para a sua surpresa, que a vergonha/constrangimento era, de longe, a emoção mais frequente nas sessões por ela analisadas, incidindo mais do que todas as outras emoções combinadas. Ela também descobriu que os casos de vergonha/constrangimento, ao contrário dos relacionados com a alegria, o sofrimento, o medo ou a raiva, eram virtualmente nunca mencionados pelo cliente ou pelo terapeuta. Ela chamou esses casos não mencionados de *vergonha não reconhecida*. As suas descobertas suportam, palavra por palavra, a tese de Elias sobre a prevalência e a invisibilidade da vergonha dentro de um plano histórico.

Lewis também descobriu que a vergonha, nesses episódios, parecia estar escondida de duas diferentes maneiras. A primeira delas, através da *vergonha indiferenciada e indireta*. Este modo envolve sentimentos dolorosos escondidos por trás de termos que

²⁴Dez sessões administradas por quinze terapeutas.

evitam a *palavra-S*²⁵. Elias, por exemplo, usou a palavra *circunlocuções*. A *vergonha ignorada* é a segunda forma descoberta por Lewis. Envolve pensamento, fala ou comportamento rápido, porém, pouco sentimento. A *vergonha indiferenciada e indireta* é marcada pela dor, por confusão e reações corporais, tais como rubor, sudorese e/ou batimentos cardíacos rápidos. Na experiência do seu processo se chega a esquecer palavras, ou ser acometido por uma desordem ou desorganização do pensamento ou do comportamento, tal como nos estados de embaraço.

Muitos dos termos comuns para os sentimentos dolorosos parecem se referir à *vergonha manifesta e indiferenciada* como um sentimento peculiar, expresso em palavras tais como: tímido, acanhado, estranho, engraçado, incomodado ou miserável. Na adolescência vernácula, as gírias indicam esse estado como sendo: uma *aberração*, um *excêntrico*, ou um personagem *prá baixo ou estranho*. As frases "eu me senti como um tolo", ou "um idiota perfeito" são prototípicas. Alguns dos termos substitutivos envolvem frases como, por exemplo, "[foi] um momento embaraçoso", que quer significar: "Não sou eu que estou envergonhado (negação), mas o momento que é estranho (projeção)". Um artigo de Suzanne Retzinger (1995) lista mais de uma centena de palavras e frases substitutivas, como as acima.

A *vergonha ignorada*, por sua vez, se manifesta como um breve sentimento doloroso, geralmente fugaz, seguido de pensamento ou discurso obsessivo e rápido. Um exemplo comum poderia ser representado por alguém que se sente insultado ou criticado. Naquele momento (ou mais tarde, o recordando), se pode experimentar um breve baque de sentimento doloroso seguido, imediatamente, por repetições imaginárias da cena ofensiva. As repetições são variações de um tema: como alguém poderia ter se comportado de maneira diferente, evitando o incidente ou respondendo a ele com um de forma mais eficiente. O processo de vergonha ignorada pode gerar situações críticas de obsessão.

O uso de Lewis de um método sistemático para detectar termos emocionais e cognatos, me parece, pode ter levado a uma subnotificação de episódios de vergonha. A sua descoberta de episódios de *vergonha ignorada* se encontra nesse meio, já que o método que ela usou servia melhor para localizar termos em relação à *vergonha indiferenciada e indireta*, mas, às vezes, na repetição da narrativa encontrou a conversa obsessiva que tinha sido esmaecida ou pulada nas primeiras análises, e que, mais tarde viria a caracterizar a *vergonha ignorada*.

O método de Elias, por sua vez, não era sistemático e, por isso, provavelmente, muito mais amplo do que o de Lewis. Ele examinou todos os tópicos que frequentemente ocorrem nos livros por ele trabalhados: sexualidade, funções corporais, modéstia, delicadeza, maneiras, constrangimento e, o que ele chamou de *medo sociogenético*. Na última frase ele não estava se referindo ao medo no sentido de uma resposta ao perigo físico. Ao contrário, em vez disso, ele a usou como outra maneira de se referir à vergonha. Este tipo de evasão da palavra-S ocorre com frequência em conversas cotidianas: a expressão, por exemplo, "Eu temo rejeição" não tem nada a ver com o perigo físico, mas, geralmente, significa uma forma de *antecipar a vergonha*.

Tanto o estudo de Elias quanto o de Lewis podem ser vistos como sugestões de que a vergonha é onipresente, entretanto, invisível nas sociedades modernas; contudo, os seus estudos não tornam esse ponto completamente explícito. No entanto, a categoria de Lewis de uma *vergonha virtualmente invisível* que ela chamou de *contornada* pode

²⁵*Palavra-S* indica, para Scheff, a palavra *shame*, ou seja, *vergonha*. Nesta tradução se utilizará da nomenclatura igual à utilizada em Scheff, portanto, *palavra-S*, e não *palavra-V*, como seria em português [nota do tradutor].

se revelar central à compreensão da maior parte das ações de violência, tanto individual quanto grupal.

Escondendo a vergonha

Uma maneira linguística de esconder a vergonha é nomear tudo menos as ocorrências mais intensas ou óbvias. A palavra vergonha é definida muito estreitamente em inglês como uma intensa resposta a uma crise de inadequação ou mau comportamento. Em inglês também, ao contrário da maioria das outras línguas, a vergonha é mantida como distinta, notavelmente, de cognatos menos intensos de constrangimento. Já outras línguas tratam a vergonha como uma família de sentimentos que se desdobra para a vida cotidiana. Em espanhol, por exemplo, a mesma palavra, *verguenza*, é usada para significar ao mesmo tempo vergonha e constrangimento. E em francês, o termo *pudeur*, que é traduzido para o inglês como modéstia, é considerado uma parte da família da vergonha. Contudo, mesmo em inglês, existem algumas exceções que permitem um uso mais despreocupado da palavra vergonha. Através dela se pode, por exemplo, indicar simpatia, como na expressão "Que vergonha" (*What a shame*), significando "que pena", ou pode ser interpretada como uma brincadeira, como na expressão, "Você devia se envergonhar" (*Shame on you*). Como o orgulho, se pode dizer, há um significado positivo e um negativo para a vergonha.

Evelin Lindner tem sido capaz de organizar um seguimento mundial para o estudo de temas sobre a vergonha. O seu sucesso pode ser devido, pelo menos em parte, a sua evitação da palavra-S, especialmente nos títulos dos artigos, no nome dos seus livros (Lindner, 2000; 2006; 2006a; 2010), mas, também, no nome do seu Núcleo de Estudos, o *Human Dignity and Humiliation Studies*²⁶. No seu livro mais recente (Lindner, 2010), entretanto, ela se refere tanto à vergonha, quanto à humilhação. Um segundo exemplo pode ser visto no trabalho de Robert W. Fuller (2003, 2006, 2008, 2012). Fuller tem falado para grandes audiências em todo o mundo usando palavras-títulos, isto é, palavras amenas e de fácil aceitação pelo público, e, como Lindner, têm evitado a palavra-S.

Uma ilustração do que acontece quando a palavra-S é usada abertamente é fornecida pela história do livro escrito por Lewis (1971). Apesar de ser uma psicanalista altamente conceituada, que serviu um período como presidente da sociedade psicanalítica mundial, ela me confessou que os seus colegas elogiaram o seu livro, contudo, ninguém o leu. O seu livro não tratava, unicamente, sobre vergonha, no entanto, ela teve a audácia de colocar essa palavra no título.

Estudos que escondem vergonha

Goffman não define diretamente o estigma como vergonha (como a maioria dos dicionários o fazem), mas, o seu uso frequente e enfático insinua. O seu uso sugere que o estigma é um certo tipo de vergonha, causado pela rotulação. Uma boa parte dos últimos livros e artigos sobre estigma cita o livro de Goffman, entretanto, evitam a palavra vergonha. O livro de Heatherton et al (2000) o cita nove vezes, sem notar o seu uso da palavra-S. A palavra em si é usada cinco vezes neste livro, porém nunca sozinha. Como acontece frequentemente, quando isso ocorre, o tabu é suavizado, porque está misturado com outros nomes de emoções menos ofensivas ou mais abstratas, como a culpa, a ansiedade, e outras mais.

O conceito de *self autoespelhado* (Cooley, 1902, p. 184-186) é citado em três dos capítulos do livro de Heatherton et al (2000). Na verdade, se encontra inclusive no título de um dos capítulos: *O self autoespelhado revisitado*. Entretanto, nenhuma das

²⁶ *Estudos em Dignidade Humana e Humilhação*

citações menciona o que Cooley propôs, isto é, de que o processo de ver a si mesmo nos olhos dos outros sempre termina em orgulho ou vergonha. A revisão amplamente citada da literatura de estigma por Major e O'Brien (2005) menciona o livro de Goffman três vezes, mas, não alude Cooley, nem menciona a vergonha.

A idéia de sofrimento social e de dor é muito mais ampla do que a causada apenas pela rotulagem. Ela envolve toda a dor originada por qualquer tipo de rejeição (Kleinman et al, 1997; MacDonald e Jensen-Campbell, 2011). Como os livros editados sobre o estigma, esses dois volumes acima mencionados dificilmente mencionam a vergonha como a emoção-causa da rejeição real ou imaginada (Scheff, 1987, p. 110-111; 2015, p. 9-22). A vergonha não aparece no índice de qualquer um dos volumes mencionados acima. Ela é usada nove vezes no livro de MacDonald e Jensen-Campbell, mas apenas de passagem, ou na companhia de outras emoções não relacionadas.

O termo rejeição, entretanto, é usado nos títulos do estudo muito mais frequentemente do que qualquer outro. Esta listagem abaixo contém apenas um pequeno número dos estudos existentes: Downey et al (2000); Gaertner & Iuzzini (2005, Gaertner (2008), Stenseng (2014), Twenge e Campbell, (2003), Wesselmann et al. (2010), Williams et al. O tributário mais frequente nos estudos sobre a rejeição foi Mark Leary, com cinco itens, como se pode ver a seguir: Leary, (Ed.) (2001); Leary et al. (2003); Leary et al. (2006); Leary & Jongman-Sereno (2014); e Leary (2015).

O último e mais recente campo de pesquisa a ser aqui considerado é chamado de *desejo de status* (Anderson et al, 2015; Cheng & Tracey, 2014). Ele foi deixado por último porque, - ao contrário do número enorme dos campos nomeados acima, que parecem não ter nenhuma idéia que o seu tópico está intimamente conectado com a vergonha, - este campo mostra sinais ligeiros de reconhecimento. A palavra vergonha ocorre cinco vezes no próprio ensaio de Anderson, no decorrer da contagem das descobertas de cinco dos artigos citados, porque esses artigos usam a palavra-S. Este novo campo tem um relacionamento muito cortês com a idéia de vergonha, embora nele não haja citação da literatura específica sobre a vergonha.

Ignorar toda a literatura sobre a vergonha, certamente, não ajuda as tentativas de compreender o estigma, a dor social e o sofrimento, nem a luta por status, e outros. Esta prática, porém, infelizmente, ajuda o público a continuar a ignorar a vergonha em suas vidas e na sociedade. Os cientistas sociais, comportamentais e neurológicos são tão relutantes em usar a palavra-S, quanto o público em geral, se não mais do que eles. Minha esposa, Suzanne Retzinger, uma conselheira de hospício, me disse que a palavra-S é ocasionalmente levantada em sessões, por clientes, sem a solicitação dela. Talvez, nós cientistas, precisássemos de algum aconselhamento sobre este tópico. O que deve ser feito, contudo, é estudar e discutir a vergonha diretamente, em vez de escondê-la atrás de várias dissimulações. Este empreendimento, todavia, exigirá estabelecer algumas demarcações fundamentais. Será necessário, por exemplo, instituir definições basilares, uma vez que as palavras vernáculas para a emoção vergonha e o seu oposto, o orgulho, são confusas e confundem.

Conclusão

Da minha experiência com esses problemas, me parece que a linguagem e as idéias emocionais nas sociedades modernas não são apenas tropos, porém, um tipo especial de tropo. Um tropo comum é uma crença generalizada, e tão firmemente mantida, que se torna evidente (Gibbs, 2015). A vasta estrutura de crenças, em uma sociedade, é composta de tropos interligados, no entanto, alguns deles são fortemente defendidos em relação às mudanças de qualquer tipo. A descoberta de Kepler de que os planetas giram em torno do sol, provavelmente, não foi um choque enorme para o público, pois, a vida

diária não dependia desta descoberta. Mas, a sensação de que a vergonha é muito vergonhosa de se mencionar, parece ser um tropo crucial que será defendido como se a vida das pessoas dependesse dele. O trabalho de Goffman, aqui revisto, parece ser um dos primeiros passos para a desmistificação da vergonha, para que esta emoção basilar possa ser falada e estudada.

O estudo da atenção de Goffman às partes e ao todo (Scheff, 2011), de um modo mais amplo, adverte para a necessidade de um novo campo de estudo. Os estudos quantitativos se concentram nas totalidades, com pouca ou nenhuma atenção às partes que as compõem. Na direção oposta, os estudos qualitativos se concentram nas partes, com pouca atenção aos conjuntos maiores. Uma ênfase semelhante, porém, distinta, foi oferecida por Pascal. Este filósofo foi um precursor da ciência (1660) que escreveu sobre o método científico. Ele tinha várias invenções importantes a seu favor, entre elas, a mais conhecida foi o barômetro. Em sua escrita, Pascal parece ter predito o que pode ser uma dificuldade central da ciência moderna: isto é, o foco em métodos sistemáticos. Ele propôs que um segundo método, que chamou de *finesse* (uma intuição refinada e sutil), era igualmente necessário. Este último é idolatrado nas humanidades e pela maioria das religiões, as imobilizando, em grande medida, no sentido oposto ao da ciência. Talvez seja necessário, enfim, um novo campo. Uma arena que acate igualmente as partes e o todo, o sistema e à intuição.

Referências

ANASTASIO, P. A.; K. C. Rose. Beyond Deserving More Psychological Entitlement Also Predicts Negative Attitudes Toward Personally Relevant Out-Groups. *Social Psicológica and Personalista Sciences*, v. 5, n. 5, p. 593-600, 2014.

ANDERSON, C.; J. A. D. Hildreth; L. Howland. Is the Desire for Status a Fundamental Human Motive? A Review of the Empirical Literature. *Psychological Bulletin*. March 16, 2015.

AYDUK, Ö.; A. Gyurak; A. Luerssen. Individual differences in the rejection–aggression link in the hot sauce paradigm: The case of rejection sensitivity. *Journal of experimental social psychology*, v. 44, n. 3, p. 775-782, 2008.

CHENG, J. & J. Tracey (Eds.). *The psychology of social status*, New York: Springer p. 159-178, 2014.

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

CROSSKEY, L. B.; J. F. Curry; M. R. Leary. Role transgressions, shame, and guilt among clergy. *Pastoral Psychology*, v. 64, n. 6, p. 783-80, 2015.

DELLWING, M. A Guide to Training Your Own Horses: The Flaneur Approach and Erving Goffman's Uninhibited Research Practices in Sociology. *Symbolic Interaction*. V. 21, p. 126-142, 2016.

DOWNEY, G.; S. Feldman; O. Ayduk. Rejection sensitivity and male violence in romantic relationships. *Personal Relationships*, v. 7, n. 1, p. 45-61, 2000.

ELIAS, Norbert. *Über den Prozess der Zivilisation*. 1939. [Reprinted in 1978 as *The Civilizing Process*. London: Blackwell].

FULLER, R. *Dignity for All*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers, 2008.

FULLER, R. *Somebodies and Nobodies*. Gabriola Island, Canada: New Society Publishers, 2003.

- FULLER, R. 2006. *All Rise*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers.
- GAERTNER, L.; J. Iuzzini. Rejection and entitativity: A synergistic model of mass violence. In: K. Williams, J. Forgas and W. Von Hippel *The social outcast: Ostracism, social exclusion, rejection, and bullying*, p. 307-320, 2005.
- GAERTNER, L.; J. Iuzzini; E. M. O'Mara. When rejection by one fosters aggression against many: Multiple-victim aggression as a consequence of social rejection and perceived groupness. *Journal of Experimental Social Psychology*, v. 44, n. 4, p. 958-970, 2008.
- GIBB, S. C. *Tropes and the generality of laws. The Problem of Universals in Contemporary Philosophy*. Cambridge: Cambridge University, 2015.
- GILLIGAN, J. *Violence: Reflections on a national epidemic*. New York, NY: Vintage Books, 1997.
- GOFFMAN, Erving. *Stigma*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1963.
- GOFFMAN, Erving. "Sobre o resfriamento do marca: alguns aspectos da adaptação ao fracasso". Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 13, n. 39, p. 266- 283, 2014 [1952].
- GOFFMAN, Erving. On Cooling the Mark Out: Some Aspects of Adaptation to Failure. *Psychiatry*, v. 15, n. 4, p. 451-463, 1952.
- GOFFMAN, Erving. Embarrassment and Social Organization. *American Journal of Sociology*, n. 62, p. 264-274, 1956.
- GOFFMAN, Erving. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, New York: Doubleday/Anchor Books, 1959.
- GOFFMAN, Erving. *Asylums*. New York: Anchor Books, 1961.
- GOTTSCHALK, L. A.. *Content analysis of verbal behavior: new findings and clinical applications*. Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates, 1995.
- GOTTSCHALK, L.; C. Winget; G. Gleser. *Manual of Instruction for Using the Gottschalk-Gleser Content Analysis Scales*. Berkeley: UC Press, 1969.
- HEATHERTON, Ted et al. *The Social Psychology of Stigma*. New York: Guilford, 2000.
- KAUFMAN, Gershon. 1989. *The Psychology of Shame*. New York: Springer.
- KLEINMAN, Arthur; V. Das; M. Lock (Eds). *Social Suffering*. Berkeley: U. of California Press, 1997.
- LEAPE, Lucian L. et al. The Nature and Causes of Disrespectful Behavior by Physicians. *Academic Medicine*, v. 87, n. 7, p. 845–852, 2012.
- LEARY, M. R.; K. P. Jongman-Sereno. Twenty-five years of rejection research. In K. Williams & S. Nida (Eds.), *Handbook of ostracism, social exclusion, and rejection*. New York: Psychology Press, 2015.
- LEARY, M. R.; K. P. Jongman-Sereno. When rejection kills: The central role of low relational value in school violence. *International Journal of Developmental Science*, n. 8, p. 25-27, 2014.
- LEARY, M. R. (ed.). *Interpersonal rejection*. New York: Oxford University Press, 2001.

- LEARY, M. R.; J. M. Twenge & E. Quinlivan Jongman-Sereno. Interpersonal rejection as a determinant of anger and aggression. *Personality and Social Psychology Review*, n. 10, p. 111-132, 2006.
- LEARY, M. R.; R. M. Kowalski; L. Smith; S. Phillips. Teasing, rejection, and violence: Case studies of the school shootings. *Aggressive Behavior*, v. 29, n. 3, p. 202-214, 2003.
- LEWIS, Helen B. *Shame and Guilt in Neurosis*. New York: International Universities Press, 1971.
- LINDER, Evelin. *The Psychology of Humiliation*. Oslo: Oslo University, 2000.
- LINDER, Evelin. *Emotions and Conflict*. Westport, Conn. Praeger, 2006.
- LINDER, Evelin. *Making Enemies*. Westport, Conn. Praeger, 2006a.
- LINDER, Evelin. *Gender, humiliation, and global security*. Santa Barbara, CA: Praeger, 2010.
- MacDONALD, Geoff; L. Jensen-Campbell. *Social Pain: Neuropsychological and Health Implications of Loss and Exclusion*. Washington, DC: American Psychological Association, 2011.
- MAJOR, Brenda; L. T. O'Brien. 2005. The social psychology of stigma. *Annual Review of Psychology*, n. 56, p. 393-421.
- PASCAL, Blaise. *Pensees*. Paris: Editions du Cerf, 1982 [1660].
- RETZINGER, Suzanne. Identifying Shame and Anger in Discourse. *American Behavioral Scientist*, n. 38, p. 541-559, 1995.
- SCHEFF, Thomas. *Emotions, the Social Bond, and Human Reality: Part/Whole Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- SCHEFF, Thomas. A Theory of Multiple Killing. *Aggression and Violent Behavior*, v. 16, n. 6, p. 453-460, 2011.
- SCHEFF, Thomas. Parts and Wholes: Goffman and Cooley. *Sociological Forum*, v. 26, n. 3, p. 694-754, 2011.
- SCHEFF, Thomas. Defining Stigma. *International Journal of Social Psychiatry*, n.7, p. 222-225, 2014.
- SCHEFF, Thomas. Toward Defining Basic Emotions. *Qualitative Inquiry*, v. 21, n. 2, p. 111-121, 2015.
- SCHOEL, C.; J. Eck; R. Greifeneder. A matter of vertical position: Consequences of ostracism differ for those above versus below its perpetrators. *Social Psychological and Personality Science*, v. 5, n. 2, p. 149-157, 2014.
- STENSENG, F. et al. Jongman-Sereno. Preschool Social Exclusion, Aggression, and Cooperation A Longitudinal Evaluation of the Need-to-Belong and the Social-Reconnection Hypotheses. *Personality and Social Psychology Bulletin*, v. 40, n. 12, p. 1637-1647, 2014.
- TWENGE, J. M.; W. K. Campbell. "Isn't it fun to get the respect that we're going to deserve?" Narcissism, social rejection and aggression. *Personality and Social Psychology Bulletin*, v. 29, n. 2, p. 261-272, 2003.
- Von RAUMER, Wilhelm. 1987. *The education of girls*. (Citado em Elias, 1978).

WEBSDALE, Neil. *Familicidal Hearts: The Emotional Style of 211 Killers*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

WESSELMANN, E. D. et al. Adding injury to insult: Unexpected rejection leads to more aggressive responses. *Aggressive Behavior*, v. 36, n. 4, p. 232-237, 2010.

WILLIAMS, K. D; J. P. Forgas; B. Von Hippel (eds.). *The social outcast: Ostracism, social exclusion, rejection, and bullying*. New York: Cambridge University Press, 2015.

De ALBA, Felipe. "El miedo al desastre en una comunidad hídrica imaginada: el caso de Valle Chalco, México". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n. 46, p. 71-92, abril de 2017 ISSN 1676-8965.

ARTIGO

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

El miedo al desastre en una comunidad hídrica imaginada: el caso de Valle Chalco, México

O medo de desastre em uma comunidade hídrica imaginada: o caso do Valle Chalco, México

Imagined hydric communities' y the fear front to disaster: The Case of Valle de Chalco. México

Felipe de Alba

Recebido: 20.10.2016

Aprovado: 11.02.2017

Resumen: En este artículo se teje una reflexión sobre la naturaleza del poder y los 'detalles' entendidos aquí como las 'estructuras' emocionales, que se articulan alrededor de la ocurrencia de desastres en la metrópolis de México, en un estudio de caso sobre las inundaciones en Valle de Chalco. A partir de estos eventos, se indaga sobre las diferentes facetas del miedo: a) como motor de acción política que articula un sentido de comunidad tradicional, b) como articulador de emociones 'pasivas' como la indiferencia; c) como evidencia de abandonos institucionales sucesivos, que articulan a veces una 'actitud' de resistencia al gobierno, a las instituciones en general. Se concluye en la necesidad de nuevos enfoques para el análisis de lo emocional-urbano en la metrópolis, teniendo en cuenta particularmente las formas "no sociales" que afectan, impactan, modifican, alteran las emociones, vistas desde un ángulo de 'comunidad'. **Palabras clave:** comunidad, miedo, desastre, inundaciones, Valle de Chalco, emociones

Resumo: Este artigo apresenta uma reflexão sobre a natureza do poder e os 'detalhes' entendidos aqui como as 'estruturas' emocionais que giram em torno da ocorrência de desastres na metrópole do México, em um estudo de caso sobre as inundações no Valle de Chalco. A partir desses eventos, se explora as diferentes facetas do medo: a) como motor da ação política que articula um sentido de comunidade tradicional, b) como articulador de emoções 'passivas' como a indiferença; c) como evidência de sucessivos abandonos institucionais, que articulam, às vezes, uma "atitude" de resistência às instituições governamentais em geral. Conclui-se sobre a necessidade de novas abordagens para a análise do emocional-urbano na metrópole, tendo em conta particularmente as formas 'não-sociais' que afetam, impactam, modificam e alteram as emoções, vistas a partir de um ângulo de 'comunidade'. **Palavras-chave:** comunidade, medo, desastres, inundações, Valle de Chalco, emoções

Abstract: This article discusses some aspects of the nature of power and the 'details' understood here as the emotional 'structures' which are articulated around the occurrence of disasters in the metropolis of Mexico, in a case study on the floods in Chalco. This is inquiring about the different facets of fear, emotion as an articulator of disasters: a) as an engine of political action that articulates a sense of traditional community, b) as coordinator of 'passive' emotions shown as indifference; c) evidence of successive institutional dropouts, articulating itself an 'attitude' resistance to government institutions in general. We conclude on the need for new approaches to the analysis of the emotional-urban city in the metropolis, taking into account particularly the 'non-social' forms that affect, impact, modify, and disturb collective emotions, seen from an angle of 'community'. **Keywords:** community, fear, disaster, floods, Valle de Chalco, emotions

– ¿Y en las noches cuál es la sensación en estas zonas?
– Yo no puedo dormir nada más de escuchar agua (...). Entrevista a una mujer afectada de Chalco, 2010

Desde hace varios siglos, las ciencias sociales encontraron en la obra *El Leviatán* de Thomas Hobbes (1578-1679) la idea del miedo como pretexto para el entendimiento entre los seres humanos, esencia del Estado moderno. El miedo desde entonces se convirtió en el *factótum* del acuerdo social. El filósofo sostuvo que el miedo y la esperanza son emociones poderosas e inevitables. La fuerza que lleva a imaginar el futuro, a temerlo o a desechar lo que vendrá, era hasta muy recientemente parte del “necesario” acuerdo político. Igualmente, el autor supuso que, si un Estado promueve el miedo o promete esperanzas salvíficas, algo va mal. Cuando las instituciones políticas se apoderan del *tejido emocional* del pueblo, los efectos suelen ser catastróficos... Contrario a todo ello, tal como veremos, el miedo es también un articulador de las comunidades imaginadas.

En la vida contemporánea, la práctica social, el ejercicio institucional del poder, la complejidad de intereses en juego, los territorios en disputa, tanto como las identidades en conflicto hacen que este “acuerdo político” tradicional basado en el miedo, sea mucho más difícil de alcanzar, o frecuentemente, hacen que la sociedad encuentre *otras vías* para su supervivencia cotidiana... a pesar, sobre todo, con miedo.

El siglo XX y la impresionante urbanización del mundo cambió el parámetro de un Estado (de)limitado por su territorio, cuyos ciudadanos respetan las leyes, dictadas por sus representantes políticos y validadas por la práctica consuetudinaria. Igualmente, dicho parámetro fue cambiado por una diversidad extraordinaria de nuevos actores, estatales y no estatales (Davis, 2012) que permiten repensar los *enjeux* del ejercicio del poder.

En este artículo se desarrolla un análisis sobre el miedo como ‘estructura emocional’ de *comunidades hídricas imaginadas* – término que se utiliza aquí parafraseando a Benedict Anderson (1983) –. Con este enfoque se hace una reflexión sobre nuevos ejercicios de poder en las metrópolis, *locus* de las disputas hídricas contemporáneas (De Alba, 2008).

En lo que respecta al miedo, el concepto está en el centro de un debate contemporáneo en las ciencias sociales como articulador de lo político, sus categorías esenciales son: el imaginario, la identidad, y la vida cotidiana, así como las prácticas del individuo en tanto ‘entidad política’, más como individuo que como comunidad; pero cuando se trata de comunidad y le como un simple opuesto de la acción política, o no se le vincula con él. Por ello, la idea de vincular el miedo a la construcción de comunidad imaginada parece posible a partir de observar los efectos emocionales que tienen los desastres socio ambientales.

Dos preguntas son relevantes en todo ello: una, ¿qué relación encontramos entre el miedo, las prácticas políticas y los desastres hídricos? Dos, ¿Cómo podemos *operacionalizar* el concepto de comunidades hídricas imaginadas para estudiar casos del miedo al desastre en la metrópolis de México, a partir del caso de inundaciones en el Valle de Chalco?

Para responder a estas preguntas destacamos algunos aspectos en la formación un imaginario frente al desastre y la estructuración de identidad con base en la negación de su condición actual.

Elementos de Contexto

Según el *Atlas nacional de riesgo y desastres* (2001), el *desastre* “es un elemento destructivo que afecta significativamente la población, a la vida o en sus fuentes de sustento y funcionamiento” (Cenapred, 2001, p. 7). Según el Banco Mundial, América Latina es “una región que ha visto cómo la proporción de desastres naturales ha aumentado a través de los años, en parte debido a cambios en los patrones climáticos”. Se estima que “la expo-

sición de la población latinoamericana a ciclones y terremotos *se duplicará para 2050*, de 680 millones de personas este año a 1500 millones” (Banco Mundial, 2012).

Por otra parte, según el *Annual Disaster Statistical Review 2013*, en 2013 se registraron 330 desastres naturales en el mundo. Fue más o menos el promedio anual registrado desde 2003 hasta 2012 (388). No obstante, ello significó una disminución en los costos humanos que en 2013 representaron el nivel más bajo en los últimos 16 años. Por ejemplo, el número de decesos por dichos desastres es significativo (21,610), mucho más bajo que el promedio anual del periodo anterior, entre 2003-2012 (106,654). Acorde al reporte mencionado, en 2013 hubo 96.5 millones de personas que se convirtieron en víctimas en todo el mundo por fenómenos naturales no controlados. Igual que en el caso anterior, fue una cifra menor a la media de años anteriores (216 millones) (Guha-Sapir, Hoyois y Below, 2013). Ello permite creer que se está mejorando la atención a dichos eventos.

Como en los demás indicadores, los costos económicos de los desastres naturales también muestran una disminución del promedio anual (156.7 mil millones de dólares) en los últimos años, mientras que en 2013 las estimaciones arrojaron una cifra menor (118,6 mil millones de dólares). Es necesario destacar que pocas veces se estiman los costos sociales que dichos eventos tienen²⁷.

En general, a estos eventos se les atribuye un origen natural (ciclones, huracanes, tornados, tsunamis) porque escapan al control, a la previsión humana, se llaman también *eventos no controlados*. En este artículo tratamos de salir de dicho enfoque al hablar de eventos socio-ambientales.

¿Por qué el tema del desastre y el miedo en el Valle de México? En diversos estudios se señala que por las características demográficas y por su importancia estratégica, el Valle de México es toral en la concurrencia tanto de eventos no controlados²⁸ como escenarios de precariedad de recursos. Aunque esta zona está lejos de la frecuencia de los eventos hidrometeorológicos de envergadura que registran otras regiones (principalmente las costas), los procesos de deterioro de las condiciones del suelo o de deterioro ambiental, o el uso excesivo de sus recursos naturales —principalmente el agua—, o el paso de los desechos (drenaje) hacen del Valle de México un punto neurálgico en la planeación estratégica y prevención de riesgos.

En general, los desastres son enfrentados con decisiones gubernamentales que parecen considerar más los costos que los efectos sociales, particularmente a la atención particular que requieren las comunidades afectadas. Dicho análisis – el de los efectos sociales –, está casi siempre ausente y por ello es objetivo de este artículo.

²⁷Éste es un aspecto que ha sido introducido progresivamente en las políticas públicas tanto de gobiernos como de agencias nacionales e internacionales, cuando se considera el desafío que representan las personas desplazadas por las consecuencias de dicho desastres y los efectos a largo plazo que en la psique colectiva dejan tales sucesos (Paz, 2010).

²⁸Uno de los conceptos más frecuentes para estudiar el riesgo, el desastre o eventos no calculados es el de *vulnerabilidad* que, estadísticamente, ha sido ampliamente estudiado. En el caso del Valle de México, los resultados de los censos muestran que la vulnerabilidad más alta afecta a casi 27% de la población de la metrópolis de México, con una localización de mayor vulnerabilidad en la periferia que en las zonas centrales. Esto es, casi 4.6 millones de habitantes y casi un millón de sus viviendas distribuidos en 1,354 AGEB. Al contrario, la población con baja vulnerabilidad se localiza hacia el centro de la metrópolis, en delegaciones como Cuauhtémoc, Benito Juárez, Coyoacán, Venustiano Carranza y Miguel Hidalgo. Por último, la población con alta vulnerabilidad se localiza en toda la periferia, principalmente hacia el norte y oriente.

El caso de estudio

La metrópolis de México²⁹ se localiza en una cuenca cerrada de origen volcánico y en la planicie aluvial que dejaron los antiguos lagos de Texcoco, Chalco y Xochimilco en el interior de la Cuenca del Valle de México, lo que ha originado que los fenómenos meteorológicos se conviertan en riesgos constantes para la población (Mapa 1).



Mapa 1. La cuenca de México hacia el año 1519

Fuente: tomado de Clio-México (2015)

Nota: el recuadro rojo indica la ubicación de la actual zona de Chalco

En dicho sentido, aunque las inundaciones son consideradas como *fenómenos naturales*, en el momento de afectar a determinada población y adquieren la característica “técnica” de riesgo y desastre (Gómez, 2001). No obstante, las inundaciones se asocian con muchos otros fenómenos socio-naturales³⁰. Uno de ellos, asociados a las inundaciones en Valle de Chalco, son los *hundimientos*, registrados desde el siglo XVI cuando se inició el largo proceso de desecación de los lagos de la cuenca del Valle de México³¹.

²⁹También conocida como Zona Metropolitana del Valle México (ZMVM) se constituye por 16 delegaciones del Distrito Federal, 59 municipios del Estado de México y un municipio de Hidalgo. Con poco más de 20 millones de personas, que equivale a 17.9% de los habitantes del país (Semarnat, 2012).

³⁰Para que un fenómeno sea considerado o no de riesgo, dependerá del lugar en donde se manifieste y que ese lugar esté ocupado por una comunidad vulnerable al mismo. De esta forma, si se considera o no amenaza, ello va a depender del grado de probabilidad de ocurrencia, sobre todo del nivel de afectación que dicho suceso tenga sobre esa comunidad determinada. En otros términos, el hecho que se convierta o no en desastre dependerá de la magnitud real con que efectivamente se manifieste el fenómeno y del nivel de vulnerabilidad de la comunidad misma (Wilches, 1993).

³¹En la región de Chalco durante el gobierno de Porfirio Díaz (1883) se fomentó la apertura a los empresarios e inversionistas. En 1890 los hermanos Iñigo y Remigio Noriega, empresarios españoles demandaron al gobierno la concesión para secar el lago de Chalco, y “convertir las tierras en terrenos fértiles y productivos”. Los Noriega compraron en veinte mil pesos la hacienda de Xico (edificada en la época de la conquista) a Carlos Rivas en 1894, donde en sólo diez años el modesto rancho se convirtió en el “Castillo de Xico”. Ya en 1903 los habitantes de los pueblos de Ayotzingo, Huitzilzingo, Tezompa, Mixquic y Tetelco, promovieron un juicio contra Iñigo Noriega, afirmando que la desecación de la laguna afectaba el cultivo de sus parcelas. La deteriorada situación política del país con el inicio de la Revolución Mexicana inclinó la balanza hacia los pueblos demandantes, quienes ganaron el juicio, obligando así a los Noriega a pagar una indemnización a los campesinos afectados, a quienes también se les doto de ejidos (Rodríguez, 2013, p. 91).

Con la urbanización a lo largo de todo el siglo XX, el hundimiento se manifiesta en forma progresiva, lo que se ha hecho también evidente en otros municipios como Ixtapaluca, Los Reyes, San Vicente Chicoloapan. Aquí, la mancha urbana – que cubre de pavimento el territorio– altera el balance hídrico, ya que no permite la infiltración del agua, sino que hace que se escurra, lo que incrementa el riesgo de inundación (Figuroa, 2007, p. 88).

Tal como se afirma en múltiples estudios, los hundimientos no son problemas físicos exclusivos de la naturaleza del terreno (De Alba y Castillo, 2014; Olgún, 2010; Gómez, 2001), más bien, se deben a tres factores: 1) la sobreexplotación de agua subterránea para abastecer a la población; 2) la compactación de las arcillas debido a su poca consistencia; finalmente, 3) el peso de las construcciones, regulares o irregulares que consolidan aún más las arcillas³².

Varias investigaciones señalan que el centro de la planicie de Chalco³³ se hunde 40 cm/año donde el espesor de los sedimentos lacustres es de 300m (Ortiz y Ortega, 2007; Figuroa, 2007), *lo que produce que el nivel de las casas esté por debajo de los canales de desagüe*, como aquellas adyacentes al Canal de la Compañía (Magallanes, Bahena, Ramos y Fenoglio, 2010; Toscana, 2014).

El Canal de la Compañía se construyó en 1994, con una extensión inicial de 6.5 km, como parte del sistema de desalojo de aguas negras y pluviales del área metropolitana de la ciudad de México. Sin embargo, la función del canal parece obstaculizada por varias razones: las condiciones físico-naturales y la extracción de agua subterránea que producen hundimientos del suelo, lo que a su vez causa desbordamientos o rupturas del mismo y con ello las inundaciones.

Diversos medios afirman que la negligencia de las autoridades federales, estatales y municipales para su mantenimiento adecuado y, ocasionalmente, las inclemencias meteorológicas han dado como resultado la ruptura del canal en tres ocasiones (años 2000, 2010 y 2011), causando pérdidas tangibles (e intangibles), especialmente entre la población más vulnerable (Toscana, 2014; Magallanes, *et al*, 2010, Delgado, Imaz-Gispert y Conde, 2010). Este canal es el “punto de quiebre” en donde han ocurrido principalmente las inundaciones. Aquí nos enfocaremos en tres casos de inundaciones ocurridas en Valle de Chalco (2000, 2010 y 2011). Es pertinente destacar que aquí el desastre no es tratado estrictamente como un fenómeno provocado por “causas naturales”. Valle de Chalco es un ejemplo de un tipo de desastres que algunos autores denominan ‘fenómenos socioambientales’ (Swyngedouw, 2004; Kaika, 2006; Loftus, 2006)³⁴.

³²Entre muchos otros autores, Marsal y Mazary (1962) sostienen que cuando las arcillas blandas lacustres pierden agua y comienzan a compactarse se producen hundimientos. Ello es generalizado en la ciudad de México, con hundimientos de entre 4 hasta 8 metros de profundidad anualmente (Figuroa, 2007, p. 91). Como Valle de Chalco es la zona más baja del relieve se inunda periódicamente, porque es donde confluyen de manera natural las corrientes fluviales que escurren por la vertiente de la Sierra de Río Frío.

³³Es importante diferenciar el municipio Chalco del municipio Valle de Chalco, el primero se reconoce por un origen pueblerino, mientras que el segundo su surgimiento ocurrió en la década de 1980 a partir de la expansión explosiva del área urbanizada, atribuible a procesos de incorporación irregular de suelo a usos habitacionales (Duhau y Giglia, 2008). Antes, Chalco ocupaba alguna de las tierras más fértiles y productivas de la cuenca, así como buena parte de sus bosques y fuentes de cantera, localizadas en la parte suroriental del valle de México (Linares, 2011). Sin embargo, algunos autores sugieren que los gobiernos locales no sólo no apoyan a las actividades agrícolas en Chalco, sino que fomentan su fracaso con una baja capacidad de exportación, no se (re)conocen como zonas naturales y se evade su función como recargadoras del acuífero (Blasquez, 2012), así la zona cambio su vocación agrícola al establecerse el asentamiento de Valle de Chalco (Rodríguez, 2013).

³⁴En este trabajo se toman en cuenta tres inundaciones en Chalco: la inundación del 1 de junio de 2000; la inundación del 5 de febrero de 2010; finalmente, la inundación del 17 de febrero de 2011. Cada una tuvo diferencias significativas, aunque no se tratarán con detalle. En seguida se hace un recuento breve de sus características y consecuencias. El caso de la primera inundación del *1 de junio de 2000*. ocurrió la primera

Siguiendo la tradición de varios autores, se intenta una explicación ‘emocional’ sobre los desastres en Valle de Chalco. Por ejemplo, Kenneth Hewitt (1996) sugería que “los desastres aparecieron como causados por fuerzas externas o aberraciones dentro del orden social” (1996: 12). Por ello, el autor plantea el reto de además de ser *testigos oculares* es preciso considerar los sufrimientos y las historias personales de los afectados. Hewitt lo llama “caminar en el terreno”.

El miedo al desastre y la noción de comunidad hídrica imaginada

El desastre visto como conflicto hídrico es un fenómeno que “desborda” las nociones *territorializadas* de jurisdicción, de competencia institucional y de adscripción política. Aquí se estudia la problemática hídrica como una relación entre una comunidad y la maquinaria institucional local, como opuestos. Una multiplicidad de autores han tratado esta oposición, sólo recordaremos dos esenciales. Tonnies (1887) sitúa una oposición entre una sociedad moderna contra las prácticas comunitarias arcaicas y la idea de que la comunidad puede hacer “perder” los privilegios del ciudadano, como individuo (Tonnies, 1887; 1957). Igualmente, Durkheim en *The Elementary Forms of Religious Life* (1912) destacó la importancia de lo sagrado y la acción simbólica como motivadores de la vida colectiva, así como la fe y los ritos, esenciales en la formación de lazos de solidaridad, lo que caracteriza a la moral colectiva (Véase el interesante trabajo de Botz, 2007:264 y ss)³⁵.

El desastre crea la identidad en el miedo el cual crea una comunicación entre los afectados, tal como se verá más adelante. La comunidad es la noción de pertenencia a una serie de identidades *en* el miedo, dado que ello *motiva, genera, produce* (o *inhibe*) la acción política. Tal como lo describe O’Donnell (2010), se trata de una comunidad en sus alcances y límites.

[Es una] comprensión de otros en tanto seres intencionales como el propio yo, es crucial en el aprendizaje humano porque los artefactos culturales y las prácticas sociales invariablemente señalan más allá de ellos. [Es además] un espacio simbólico interactivo [repleto de] desorden, desorien-

fractura del río La Compañía, que inundó más de 3 mil 500 viviendas en cinco colonias del municipio de Valle de Chalco. En aquella ocasión, una torrencial lluvia que duró más de 24 horas rompió el dique izquierdo del canal a la altura del kilómetro 28.5 de la autopista México-Puebla. (De Alba, 2015, p. 276). En el caso de la segunda inundación, del *5 de febrero de 2010*, que ocurrió en la madrugada, se reventó el cauce izquierdo del canal a cielo abierto La Compañía, luego de 48 horas de intensa lluvia en el Valle de México. Este canal es capital en el oriente del Estado de México respecto al desalojo de aguas negras que generan más de tres millones de habitantes de 10 municipios de la zona conurbada. Esta inundación alcanzó hasta dos metros de altura y dañó tres colonias del Valle de Chalco, ocasionando el cierre de la Autopista México Puebla. Mil 714 familias resultaron afectadas, de acuerdo con datos oficiales (Reforma, 20 de agosto de 2010) (De Alba, 2015, p. 276). En el caso de la tercera inundación, del *17 de febrero de 2011*, fue provocada por la ruptura del bordo izquierdo del caudal de La Compañía, lo que provocó una inundación considerada la tercera de mayor impacto en las últimas dos décadas, en el estado de México. En esa ocasión se abrió una perforación de 30 metros de longitud, y los desechos inundaron más de 400 viviendas, además de la autopista México-Puebla. Las aguas negras alcanzaron hasta el otro extremo de la lateral de la vía rápida y la avenida División del Norte, con una profundidad de metro y medio. (De Alba, 2015, p. 278). Para más detalles sobre el tema véase De Alba, F. (2015) “Un enfoque sociopolítico en el análisis del desastre ambiental: hundimiento e inundaciones en los municipios de Chalco de Días Covarrubias y Valle de Chalco Solidaridad”. Litnoah: Ambiente y Territorio I. M. Alfie Cohen (coordinadora) Universidad Autónoma Metropolitana.

³⁵Podrían mencionarse muchos otros autores quienes han tratado el concepto de comunidad. Clásicos como Le Play (1871), quien en *L'Organisation de la Famille* sostenía que el centro de la vida comunitaria estaba en la familia; sus ideas fueron cambiando progresivamente acercándose a la "necesidad" de la religión como parte de este sentir de comunidad. Igualmente, puede mencionarse Mauss quien en su obra *Ensayo sobre el don* (1923) habla sobre el intercambio (aparentemente de carácter voluntario) como forma de creación de comunidad, entre grupos culturales de las Islas Trobriand (New Guinea).

tación o *miedo* que resulta de la sedimentación de múltiples interacciones pasadas (O'Donnell, 2010, p. 193-195).

En el momento del desastre, la comunidad es la construcción de las particularidades del “ser urbano” (y más que eso), a partir de una ‘emoción articuladora’ (miedo). Desde este enfoque, la acción colectiva como individual se resignifica como espacio simbólico, en una *serie progresiva de re-conocimientos e identidades múltiples*, que permiten distinguir su naturaleza emocional en un territorio. Según Gonçalves (2001) a diferencia del espacio geográfico, el territorio es un habitado por relaciones de poder, es donde se establecen dominios y propiedades; al mismo tiempo, es donde se siembran y cultivan las culturas y las emociones. En el territorio ocurre el entrecruzamiento de la cultura, los dominios de poder y las emociones. Es un espacio étnico³⁶, porque sus prácticas, como la identidad, no son prácticas territoriales unívocas, sino que son resultado de complejas interrelaciones.

Por su parte, McDowell (1999) sugiere que el ideal de comunidad *superpone* a la unidad sobre la diferencia, a la inmediatez sobre la meditación o a la simpatía, “al reconocimiento de los límites de nuestra comprensión del otro desde su punto de vista”. Según el autor, “la comunidad es un sueño comprensible, que expresa el deseo de ser *transparentes* para los nuestros”, en donde, la estructura de ‘la relación’ está “basada en la identificación mutua, el bienestar y la cercanía social” (McDowell, 1999, p. 179). No obstante, la comunidad trata de “un sueño comprensible pero *políticamente problemático*”, porque tiende “a suprimir las diferencias entre sus miembros” o a excluir implícitamente “de su grupo político a las personas con las que no se identifica” (*Ídem*).

Para Martín-Barbero la noción de comunidad se define por la *unidad del pensamiento y la emoción*, por la *predominancia de los lazos cortos y concretos* y las relaciones de solidaridad, lealtad e identidad colectiva (Martín-Barbero, 1991, p. 38)³⁷. En algunos *tipos de miedo en grupo* dan origen a la comunidad, o la cohesionan, o la estructuran o la dispersan). En el miedo transcurren sus relatos, sus referentes temporales como una de sus emociones articuladoras, que estructuran la identidad en Valle de Chalco.

La comunidad en el miedo al desastre se *constituye* alrededor de una convergencia de significantes (entre territorio, cultura e identidad). Enrique Leff (2004) sugiere que el

³⁶Al mismo tiempo, algunos autores sugieren que el territorio es también sus opuestos. Por ejemplo, mientras que la relación cultura-naturaleza se juega en el territorio, lo que se denomina territorializaciones y desterritorializaciones (Guattari, 2000), son las formas de *geografiar la tierra* a partir de prácticas en las cuales se reconfiguran identidades (Gonçalves, 2001, citado en Leff, 2004, p. 115). Por otra parte, según Santos (2002), el territorio es el espacio “donde desembocan todas las acciones, todas las pasiones, todos los poderes, todas las fuerzas, todas las debilidades”, por ello, para el autor, la Geografía “pasa a ser aquella disciplina que es más capaz de mostrar los dramas del mundo, de la nación, del lugar. (Santos, 2002, p. 9). Igualmente, autores como Mançano (2008) sostienen que el territorio, como “espacio de encuentros”, “es utilizado como un concepto central en la aplicación de las políticas públicas y privadas, en los campos, en ciudades y los bosques, promovido por las transnacionales, los gobiernos y los movimientos socio territoriales”. A partir de ahí se forman modelo de desarrollo y proyectos políticos; en ese concepto también se reflejan “disputas territoriales en los planos material e inmaterial” (Mançano, 2008, p. 4). En esa misma idea, se puede sostener también que el territorio tiene un carácter multidimensional, sus disputas abarcan todas las dimensiones, materiales e inmateriales, así como los ámbitos político, teórico e ideológico (*Ibidem*). Otro autor más, Haesbaert (2004, p. 75): utilizan el término territorialidad para hablar de una visión ‘integradora’ del territorio, como condensación de dimensiones sociales (Haesbaert, 2004, p. 75). Algunos autores toman en cuenta su perspectiva más material. Sack (1986) quien afirma que cuando el territorio media una relación de poder que lo utiliza para controlar o influenciar personas, cosas y relaciones sociales; entonces es mejor usar el término de territorialidad. La territorialidad es más una cuestión de control del acceso a un área y sus recursos, por lo que puede ser activada o desactivada (Sack, 1986, p. 1). Finalmente, puede citarse la noción de Costa (1988) para quien la territorialidad es la interacción de una sociedad organizada para vivir, trabajar y producir. A partir de esta relación ahí un espacio de vivencia y producción que es, al mismo tiempo, un espacio político, “proyección territorializada de sus relaciones económicas, políticas y culturales” (Costa, 1992, p. 27).

³⁷Por oposición al concepto de comunidad, Martín-Barbero reconoce que, la noción de sociedad está caracterizada por la *separación entre razón y sentimiento, entre medios y fines*, con predominancia de la *razón manipuladora* y la ausencia de relaciones *identificadorias* del grupo, con la consiguiente prevalencia del individualismo y la mera agregación (Martín-Barbero, 1991, p. 38).

territorio es un lugar porque allí se arraiga la identidad; porque en él se “enlazan lo real, lo imaginario y lo simbólico”. El territorio es movimiento, es verbo que reúne “todo su alrededor”, la naturaleza.

El ser cultural elabora su identidad construyendo un territorio, haciéndolo su morada. *Las geografías se vuelven verbo*. Las culturas, al significar a la naturaleza con la palabra, la convierten en acto; al ir la nombrando, **van construyendo territorialidades** a través de prácticas culturales de apropiación y manejo de la naturaleza. Sus tierras “comunes” no son tierras libres ni naturaleza virgen; *estos espacios han sido significados por la cultura*, trabajados, recorridos, transformados, convertidos en territorios étnicos y culturales, frente a la racionalidad del capital y del Estado moderno que promueven un desarrollo económico que ha querido desprenderse de la naturaleza dominándola e instrumentándola, haciéndola “recurso natural” (Leff, 2004, p. 125).

Por ello, utilizaremos la noción de *comunidad hídrica imaginada* como una comunidad “en el pensamiento y la emoción”, que refiere una “cohesión particular” de múltiples, de conocimientos y tradiciones, de imaginarios (De Alba, Salazar y Martín, 2014) y de acción política emergente.

El concepto de *comunidad hídrica imaginada* es una paráfrasis de Benedict Anderson en su libro *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (1983). Una comunidad política imaginada tiene las características siguientes: es imaginada, es limitada, es soberana y por último, la distingue el estilo con el cual ha sido imaginada³⁸.

En el caso de Chalco, la *comunidad hídrica imaginada* (CHI) no es un subnacionalismo sino una comunidad que se ha ido distanciando, por diversas causas, de aquél. Para su construcción se han utilizado conceptos relacionados como el estrés hídrico, la precariedad del recurso, el desastre ecológico. El ser comunidad en el miedo al desastre crea distancia emocional de la representación política tradicional y de la autoridad legítima. En términos simbólicos, en la configuración de las CHI pueden presentarse dos rasgos principales, como articuladoras de acción política:

- Hay una *articulación compleja de su identidad* (negada o asimilada) a partir de sus significaciones y temporalidades que la comunidad da al recurso hídrico (natural o urbanizado);
- Hay una *articulación de emociones como el miedo o la indiferencia* a partir de la relación *socio espacial* que la comunidad tiene en relación con el recurso natural.

De aquí volvemos a la pregunta inicial ¿Cómo podemos *operacionalizar* el concepto de comunidades hídricas imaginadas, para estudiar casos del miedo al desastre en la metrópolis de México, a partir del caso de Chalco?

³⁸ Anderson propone estas características para diferenciar a la comunidad de otra. Es *imaginada* porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión. Se imagina *limitada* porque incluso la mayor de ellas que alberga tal vez a mil millones de seres humanos vivos, tiene fronteras finitas, aunque elásticas, más allá de las cuales se encuentran otras naciones, ninguna nación se imagina con las dimensiones de la humanidad. Se imagina *soberana* porque el concepto nació en una época en que la Ilustración y la Revolución estaban destruyendo la legitimidad del reino dinástico jerárquico, divinamente ordenado. La garantía y el emblema de esta libertad es el Estado soberano. Por último, las comunidades no se distinguen por su falsedad o legitimidad, sino por el *estilo* con el que son imaginadas (Anderson, 1983, p. 24-25).

La intervención del hombre sobre el medio natural da significado al desastre, lo que lo convierte en evento político (Poupeau y Gutiérrez, 2007). Por ello, la comunidad hídrica imaginada de *Chalco* evidencia una *reconfiguración* de las formas de resistencia socioambientales frente a la débil comunicación gubernamental, en la gestión de desastres.

El miedo como eje constructor de comunidad

Para sustentar el enfoque metodológico en este trabajo, el caso del desastre en Valle de Chalco es visto aquí como una *correlación* de condiciones sociales y condiciones físicas de vulnerabilidad e incertidumbre, entre las que pueden mencionarse la situación económica, la ubicación de la zona de estudio, las viviendas y su tipo construcción³⁹. Asimismo se desarrollaron varias diez entrevistas a actores objetivos en terreno, con el fin de percibir sus emociones, de interés particular en este trabajo.

La historia de Valle de Chalco ocurrió como urbanización por asentamientos irregulares (Duhau y Giglia, 2008), cuando se le dio una ‘identidad’ compleja de zona marginada, aquellos olvidados de la memoria colectiva, los ‘irregulares’. Aquí la identidad “funciona” a partir de recordar (o negar) orígenes (rurales como pasado; urbanos como futuro). Este momento de incertidumbre se sublima en la vida cotidiana como una suerte de *resignación* frente al *proyecto* civilizatorio: la urbanización es también la imagen del desecho para ellos (Martínez, 2009)⁴⁰.

La incertidumbre es riesgo, la vulnerabilidad. Es un conjunto de ambivalencias y semejanzas que dan constitución a la comunidad hídrica imaginada en Chalco, la cual tiene profundas raíces indígenas.

A veces nos sentimos raros, pero siempre hay un recuerdo que nos jala, un recuerdo que se ha estado yendo desde hace muchos años... pero que no podemos seguir pensando en eso, porque la familia, la casita nos hace ser de aquí (Entrevista a don Carlos, realizada el 26/07/2014).

En dicho sentido, la identidad se refiere a una “posición en lugar de esencia”, a una discontinuidad tanto como una continuidad de aquellos que no dejan de tener un ‘antes’ y de tener un ‘ahora’. Arturo Escobar sostiene que,

La coexistencia de la diferencia y semejanza constituye esa dualidad de la identidad cultural actual. De tal manera, *la identidad se conceptúa como algo que se negocia en términos económicos, políticos y culturales* (Escobar, 1999, p. 226).

³⁹Varios autores tocan la idea de la incertidumbre como parte de la ‘formación social’, del riesgo. Por ejemplo, Auyero y Swistun (2008) sugieren que “La normalización de los riesgos y la perpetuación de error no derivan de la complejidad tecnológica por sí sola, sino de formas de organización”. éstos autores afirman también que analizar el riesgo significa seccionar dos elementos: 1) el “anclaje relacional” de la percepción del riesgo; y 2) y el “trabajo de confusión” producida por las instituciones socialmente consecuentes (Auyero, J., Swistun, D., (2008) “The Social Production of Toxic Uncertainty”. *American Sociological Review*, p. 357-379). Otros como Beamish (2001, p. 11) sostienen que el “legado histórico” y el “contexto interpretativo” es central para formar las percepciones de riesgo. Así, con el fin de entender la incertidumbre de las personas que viven en el riesgo, se necesita explorar, tanto sincrónica y diacrónicamente, los marcos que los actores utilizan para percibir su entorno (Heimer 1988; Tierney 1999). Eso lo que se intenta hacer en este artículo.

⁴⁰De acuerdo con algunos autores, como Martínez (2009), las sociedades modernas “consumen cantidades enormes y crecientes de materiales y de energía y, por tanto, producen cantidades crecientes de desechos” (Martínez, 2009, p. 2). “eso desechos sean tratados o no, tienen un destino frecuente, las áreas periféricas, las villas pobres. Además, están los asentamientos irregulares en áreas inundables, como el caso de estudio. Merlinski (2007) sugiere que esta situación implica “un mayor grado de desventaja ambiental para los grupos en situación de pobreza lo que contribuye a incrementar su nivel de vulnerabilidad y a aumentar el riesgo de experimentar catástrofes ambientales (Merlinski, 2007, p. 3).

La historia de Chalco como pueblo originario actualmente es apenas reconocible (es “recompuesto”), porque también es una historia de negaciones, es un pasado constituyente de comunidad.

El pasado recompuesto por la historia a veces es apenas reconocible para la memoria colectiva. La memoria, la necesidad (involuntaria) de recordar (y recordar puede ser algo voluntario), movida por *afectos, apertitos. Mueve*, tiene capacidad para proyectarse hacia el futuro. Es pedagógica, es una fuerza moral y política. Recurre a imágenes (y la masa se arrastra por las imágenes). Y la imaginación es voluntaria (Martyniuk, 2004, p. 94).

Al mismo tiempo, en las comunidades hídras imaginadas (CHI) la política es un manejo de la subjetividad, que implica que “las cosas públicas sean tratadas como íntimas”, es decir en las que se involucra la discreción, la timidez, la intimidación, o la vergüenza. Beck le llama “una tranquilización que da miedo” (Beck, 1986, p.13). Uno de los entrevistados lo refleja así:

...tanta gente que viene cuando nos pasan cosas... Quisiéramos que todos se termine, que ya se vayan. Que ya nos dejen en paz. No queremos ser la vitrina de todo mundo donde cualquiera puede ‘meter su cuchara’ (Entrevista a don Carlos, realizada el 26/07/2014).

Los pobladores, en diferentes formas intentan *desplazarse* de ser centro de atención negativa, buscan entonces “salir” del lugar a través de la negación. Otra vez, Beck (1986) lo describe como un lugar,

Donde tras el accidente están excluidas la defensa y la prevención, sólo queda como actividad (aparentemente) única: negar... [donde se] desarrolla su agresividad a medida que los afectados quedan condenados a la pasividad. Este resto de actividad a la vista del resto de riesgo existente realmente tiene en la inimaginabilidad e imperceptibilidad del peligro sus cómplices más poderosos (Beck, 1986, p. 13).

Cuando se preguntó a un habitante donde se localizaba la zona de inundaciones varios de ellos coincidieron –y se contradijeron– al decir: “no es aquí, es más allá”, para “negar” las experiencias de inundaciones recurrentes vividas en los últimos años. La degradación del territorio que se percibe en la periferia estigmatiza a la población, lo que crea distancia social. Una entrevistada estaba sobre la zona de la anterior inundación y sin embargo su afirmación fue la siguiente,

E. ¿Donde ocurrió la inundación?

Doña Victoria: Bueno, de esa de la que usted habla no fue aquí, fue más allá. Yo no me acuerdo que esto haya pasado aquí. Esas cosas siempre han sido allá (Entrevista a doña Victoria, realizada el 07/07/2014).

Puede creerse que dicha “comunidad negada” se encuentra en la idea de un pueblo que no se reconoce como tal. La percepción del olvido autoimpuesto por su carácter de antiguos ‘irregulares’ pero ‘regularizados’ *motiva* a la acción política: *el miedo como la emoción central mueve a la comunidad*. Según Walby, la emoción “es la energía interior que nos impulsa hacia un acto” (Walby, 2008, p. 223). Esa energía es el ciudadano que resiste, es la comunidad; ciudadano pasivo, pero con rencor, con miedo, es una ciudadanía de todos, que toma cuerpo en el olvido, porque “sin cuerpos no hay acciones sociales y, éstas últimas no están exentas del componente emotivo que se configura en los primeros” (Vergara, 2014, p. 46). El cuerpo la comunidad es el “punto de encuentro entre indivi-

duo/sociedad” (p. 47); es el punto de interconexión, la emoción no lleva a “las ‘tramas corporales’, que dan cuenta de un posicionamiento socio espacial (Scribano, 2007, p. 125).

La historia de la comunidad está “recompuesta” es una memoria selectiva de hechos sentidos, negados o imaginados. Esa es la comunidad, que “no es la colección y rememoración de sucesos acaecidos, sino el sentido que le dan a los mismos” (García, 2010, p. 62). Según Scribano, esta memoria colectiva, en sus expresiones, emociones y miedos, se definiría en Chalco como “las particulares políticas de los cuerpos”, que están constantemente “articulándose a los mecanismos de soportabilidad social y los dispositivos de regulación de las sensaciones” (Scribano, 2012, p. 101).

En ese espacio en riesgo, existe una comunidad que niega sus orígenes (Beck, 1986)⁴¹, afirmando “Valle de Chalco está en otro lado”. La identidad de pueblo originario está rota por los nuevos habitantes que son los ‘irregulares’; pero también, está rota por el desastre, por el miedo que provoca. Para sobrevivir a ello hay que creer que se está “más allá”; que se es ‘extraño’ en el lugar de origen (aunque aquí el ‘extranjero’ no existe), sin embargo, “nadie es de aquí” parecen concurrir los entrevistados.

En Valle de Chalco no quieren ser pueblo originario porque eso significa ser indígena que es un estatus *minorizado*. Sin embargo, les queda una esperanza, haber sido “urbanizados en el desastre”, seguir siendo los ‘irregulares’ con miedo, “que no son de aquí” sino “de más allá”. En dicho caso, memoria y olvido están en tensión permanente. Es una selección colectiva de eventos *resignificados*, a veces como equilibrio o acuerdo, otras como territorios en tensión, pugna o negociación. Por ejemplo, el proyecto de ‘orden urbano’ que implicó *Pronasol* pudo haber hecho creer que no había conflicto o que la intervención había logrado resolver las carencias o necesidades⁴².

¿Qué tipo de comunidad hídrica imaginada es Valle de Chalco? Si la comunidad es *la posibilidad de cohesión* que surge frente al desastre, la idea del agua desechada como eje articulador de comunidad no cohesiona, porque sus habitantes están luchando por la apropiación del recurso – como ha sido en otros casos (De Alba, 2008; Perlo y González, 2006), – sino por una ‘abundancia negativa’ del recurso, la inundación. Es una resignación activa comunitaria,

Siempre hemos querido tener todo, *vinimos* (sic) a buscarlo. El sueño convirtió en una pesadilla, desde la primera inundación. Hemos tenido tanta abundancia de agua de drenaje como las veces que tuvimos pérdidas de nuestras *cositas*. Yo conocí a una señora que intentó suicidarse después de perderlo todo... Si pudiéramos llorar por ello siempre encontraríamos una razón, pero ¿para qué sirve llorar? (Entrevista a doña Isabel, realizada el 02/07/2014).

⁴¹Beck es sin duda una referencia central sobre el concepto de riesgo, o la vulnerabilidad como una suerte de “pasividad política”, aquella resignación de la que hablaremos para referirnos a Chalco. El autor (1986) afirma que “donde tras el accidente están excluidas la defensa y la prevención, sólo queda como actividad (aparentemente) única: negar, una tranquilización que da miedo y que desarrolla su agresividad a medida que los afectados quedan condenados a la pasividad. Este resto de actividad a la vista del resto de riesgo existente realmente tiene en la inimaginabilidad e imperceptibilidad del peligro sus cómplices más poderosos” (Beck, 1986, p. 13). debe decirse también que hay una extensa literatura sobre el tema riesgo, vulnerabilidad y desastre, que no se abordarán aquí. No obstante, puede sugerirse consultar, entre muchos otros, Merlinsky, 2007, Martínez, 2009; Chambers, 1995 (citado en Merlinski, 2007); Lavell, 1996; Wilches, 1993; entre muchos otros.

⁴²Una vez más, Beck sugiere que “en la continuidad de los procesos de modernización más tarde o más temprano comienzan a solaparse las situaciones y conflictos sociales de una sociedad «repartidora de riqueza» con las de una sociedad «repartidora de riesgos». (Beck, 1986, p. 27).

En una metáfora sobre el desastre en Valle de Chalco puede referirse como un agua "no querida", un agua rechazada, un agua que "nos espanta", agua "que nos quita el sueño"⁴³. Aquí encontramos elementos para una sociología de las emociones (Luna, 2010) aunque no la abordaremos aquí⁴⁴. Esta noción, el miedo al agua, como emoción que cohesionada es lo que hace que la *comunidad hídrica imaginada* de Chalco funcione bajo fundamentos diferentes ¿Cuáles serían?

En primer lugar, el abandono institucional que ha tratado de obtener legitimidad con *paliativos* por parte de las instituciones, una práctica común. A través de apoyos sociales, los programas gubernamentales hicieron que esta comunidad que antes eran 'los olvidados de la urbe', ubicados en una zona de riesgo, pudieran sobrevivir con apoyo gubernamental que se tradujo en votos (Cortez, Landázuri y Moreno, 1993). Por tanto, la CHI se sostiene en una experiencia de abandono institucional, porque son los marginados, los más pobres y al mismo tiempo, los negados que devinieron 'regulares' gracias a esos apoyos, pero que después son 'resilenciados' por el apoyo institucional que se les otorga.

Además, los programas gubernamentales de apoyo fueron progresivamente abandonados (1994-2000), los beneficiarios fueron olvidados, creando en ellos la percepción de un gobierno ineficiente. Más tarde se notaría la acción negligente frente a los canales de desagüe de la metrópolis, particularmente es el caso del Canal de La Compañía que registra rupturas frecuentes. Las autoridades hacían intento de "dar" seguridad a los pobladores. Nota al margen, aún con toda la remodelación, el Canal mantiene una diferencia de casi 7m sobre el nivel de la colonia, de allí que las posibilidades de ruptura sean técnicamente, mayores.

La destrucción del patrimonio, por tanto, la posibilidad de recurrencia de una destrucción futura crea un miedo recurrente. Esto toca las raíces de la identidad negada: el desastre no es producido por agua "natural" (lluvias), sino es una destrucción por "agua de desecho" (o agua urbanizada): el drenaje produce las emociones del rechazo, crea ambivalencias. Tal como afirma Vergara, "lo feo y lo sucio provocan miedo, desagrado, asco" (Vergara, 2014, p. 52). Aquí aparece el miedo como 'emoción articuladora' de la comunidad que la hace explorar variantes de acción. Entre otras, el miedo es una emoción que evita el conflicto y lo convoca, que lo omite y lo sublima. En Chalco el miedo afecta el cuerpo para actuar y para quedarse callado, para aceptar y esperar pacientemente.

Poner entre paréntesis los orígenes y efectos de los conflictos, dejándolos de lado, omitiéndolos, facilita la aceptación de la vida. La paciencia y la espera aparecen como formas naturalizadas de lo cotidiano que anclan en

43Se trata de un fragmento de entrevista en la que se menciona la angustia como "perturbadora" del medio ambiente y, con ello se sugiere aquí el término 'urbe emocional'. El fragmento original en la entrevista se cita a continuación: "¿Y en las noches cuál es la sensación en estas zonas?" "-Yo no puedo dormir nada más de escuchar agua..." (El Universal, 12 de febrero de 2010).

44La sociología de las emociones es un campo vasto, sólo agregaremos algunos elementos para comprender a qué nos referimos. De acuerdo con Luna (2010), por ejemplo, "cuando las emociones se conceptualizan como artefactos culturales y se vinculan a estructuras sociales y al imaginario colectivo, es cuando se podría establecer cierta afinidad entre la sociología de las emociones (Luna, 2010, p.17). De igual manera, en el imaginario colectivo, el miedo es el artefacto cultural que constituye a la acción política y, eventualmente, a la comunidad hídrica imaginada, según nuestro enfoque. Le Breton concuerda que "los sentimientos y las emociones no son sustancias transferibles ni de un individuo ni de un grupo a otro, y no son sólo procesos fisiológicos" (2012), sino algo más complejo. Para este último autor, las emociones "son relaciones, y por tanto son el producto de una construcción social y cultural, y se expresan en un conjunto de signos que el hombre siempre tiene la posibilidad de desplegar, incluso si no las siente. La emoción es a la vez interpretación, expresión, significación, relación, regulación de un intercambio; [la emoción] se modifica de acuerdo con el público, el contexto, se diferencia en su intensidad, e incluso en sus manifestaciones, de acuerdo a la singularidad de cada persona" (Le Breton, 2012, p. 69).

la soportabilidad, en tanto prácticas que afectan los cuerpos permitiendo la licuación y coagulación de las acciones por la vía de la resignación (Scribano, 2010).

Chalco está asentado en el "lugar" donde los desechos "pasan... y se desbordan", mencionan los entrevistados (Entrevista grupal a pobladores de Chalco, 23 de junio de 2014).

Doña Ramira: Después de la inundación en el Valle de Chalco lo único que queda es el miedo y la incertidumbre (...) Ciento que un día cualquiera nos vamos a inundar y nos vamos a ahogar. No puedo quitarme ese pensamiento de la cabeza.

Doña Leticia: Incertidumbre, ansiedad. ¿Qué si es lo mismo? No, para ninguno de nosotros la lluvia, por mínima que sea, carece de importancia. Se le tiene miedo porque puede hacer que el Canal de la Compañía se desborde una vez más, eso me hace sentir que el agua pestilente se llevó en el pasado, no queremos ser nadie, queremos que acabe (...)

En segundo lugar, la comunidad hídrica imaginada (CHI) de Valle de Chalco está cohesionada en la desesperanza, que es la "estación del miedo", en varias de sus formas. Estos conjuntos de emociones se expresan como "modos de afiliación a una comunidad social, una forma de reconocerse y de poder comunicar juntos, bajo un fondo emocional próximo", es decir, son "vectores esenciales de la interacción" (Le Breton, 2012, p. 73). En el desastre, esta CHI será también cohesionada en el miedo, y al mismo tiempo, en la creencia que hay una promesa institucional (Beck, 1986)⁴⁵ y un futuro común.

Doña Julia: Lo que más me angustia, es que no queda de otra más que estar aquí. Aunque tenga miedo, ya lloramos mucho [en otras inundaciones pasadas, *ndlr*], ya nos movimos demasiado (...) pero, [Suspira resignada] mientras tengamos vida, que el Señor nos guarde. [luego salta al recuerdo del momento de la inundación] En el momento de la inundación dijo mi hija "vamos a alzar", le dije "no vamos a alzar nada porque la vida esta primero y esa no retoña". Ahora, cada que llueve tengo miedo de irme a trabajar, regresar y no encontrar mi casa, que la inundación se la llevó.

Sr. Álvaro: Desde ahora vamos a tener que echarle más ganas y tener más ánimos para poder sobrevivir. Claro, da tristeza porque es el patrimonio de toda una vida. A mí me dio diabetes con el desbordamiento del Canal, cuando se reventó en el año 2000. El agua no solamente nos provocó daños materiales, también daños en nuestra salud, cambios de vida por completo (Señor Álvaro, entrevistada el 7 noviembre 2014)

Actualmente (2015) el canal está remodelado, lo que hace decir al actor político, al funcionario que "ya no hay razón para el miedo", el miedo está *conjurado*, y entonces, la comunidad deja de existir en negativo (el miedo) para pasar a existir *en positivo* (la esperanza). Pero, ¿qué pasa si el miedo persiste aun cuando la promesa esté hecha? Además, si pese a la esperanza creada el desastre vuelve a ocurrir, ¿sobre qué elementos se funda la intersubjetividad de la comunidad?⁴⁶

⁴⁵Los habitantes de Chalco no reflejan el miedo como algo inamovible, sino como promesa. En coincidencia con esta idea Beck sostiene que "la promesa de seguridad crece con los riesgos y ha de ser ratificada una y otra vez frente a una opinión pública alerta y crítica mediante intervenciones cosméticas o reales en el desarrollo técnico-económico" (Beck, 1986, p. 26).

⁴⁶El discurso gubernamental parece encontrar en cada obra la "solución completa" a los problemas que los afectados viven. Por ejemplo, el 9 de marzo de 2011 el propio presidente Felipe Calderón y el entonces gobernador mexiquense Enrique Peña Nieto (2005-2011), así como el titular de la Conagua, José Luis Luege

El temor de habitar cerca del Canal La Compañía reproduce en el imaginario de los afectados un *miedo líquido* (Bauman, 2006), que se refleja entre muchas otras formas, en el sentir por la pérdida. Si la impotencia puede generar protestas, también el sentir por la pérdida puede generar una *comunidad hídrica imaginada*, cohesionada en la desesperanza como sensación de “extravío” moral. Como “lugar de la emoción, “el cuerpo [individual o colectivo] es movimiento, es la inscripción corporal de las posibilidades de acción” (Scribano, 2012, p.101)⁴⁷. El sujeto político es también sujeto-cuerpo, porque “toda experiencia espacial es emocional y corpórea [...] lo que ocurre en nuestros cuerpos cuando hacemos conciencia del entorno que nos rodea. (Lindón, 2012, p. 706).

¿Protestar? Ya casi quiero preguntarle qué es eso (sonrisas...). Hay mucha gente que viene a *alebrestarnos*. Otros son los mismos de aquí (sic) que sueñan con que alguien les devuelva todo. Yo más bien creo que todo esto es un castigo. No sé si es merecido, pero algo hicimos mal. ¿Hacer? Siempre que pienso, se me hace un nudo aquí, en la boca del estómago. Pero, ¿no ve todo lo que hago? (Entrevista a doña Victoria, realizada el 07/07/2014).

En Chalco, los cuerpos de la comunidad han conocido el desastre: no como proceso “cognitivo” sino como experiencia vivida, que “se puede comprender con relación a la acción que emerge en la relación del sujeto corporizado y situado, con el entorno, es decir con su espacio de vida (Lindón, 2012, p. 712).

Entender cómo los habitantes de Chalco perciben el desastre en su condición de ‘resignación’ y reacción silenciada es entender su propia desventura, es sin duda un reto analítico. Hemos tratado de entender ese miedo, como “el nombre que damos a nuestra incertidumbre, en la cara del peligro y del miedo insondable a la incertidumbre” (Wang, 2012, p. 82).

Conclusiones

¿Cuál es la pertinencia analítica del concepto *comunidades hídricas imaginadas* (CHI) para dar relevancia a aspectos emocionales en el conflicto contemporáneo? Esta preocupación analítica se encuentra en elaboración. Puede situarse también en muchos autores quienes han tratado las problemáticas hídricas y ambientales como signo de la ruptura o de la interrogación de los paradigmas tradicionales en las ciencias sociales (Swyngeouw, 2004; Kaika, 2006; Keil, 1998; Robbins, 2005; Bebbington, 2007; Domene, 2006).

Se trata también de estudios que lanzan preguntas sobre la ‘cuestión del poder’ en la defensa de los recursos, sus usos, el manejo y control, el rol de los intermediarios, los gestores, los beneficiarios, etcétera (Budds, 2013; Robbins, 2005; Klare, 2001; Crespo, Fernández y Herbas, 2005; Shiva, 2003; Kruse, 2005).

En este caso de estudio los pobladores de Chalco están *cercados* por el recurso desechado, que genera desorden y contaminación. Como referente analítico, se trata de “la misma agua”: la que se ha usado, la que se compra, la que se bebe, la que se desecha, la

Tamargo, inauguraron una planta de bombeo en Ixtapaluca. El evento fue aprovechado para hablar de nuevo de esperanza. En la ceremonia, el Ejecutivo Federal ofreció que con esa instalación no habría “nunca más inundaciones catastróficas”, en tanto el entonces gobernador Enrique Peña Nieto aseguró que la planta “reducirá sustancialmente los riesgos de inundación”. Cuarenta días después de pronunciadas tales palabras, los diques del canal de aguas negras llamado “La Compañía” reventaron, inundaron miles de viviendas e inhabilitaron la autopista México-Puebla (*La Jornada*, 28 de junio de 2011).

⁴⁷El autor concluye que, esto “es un capítulo, y no el menor, de la estructuración del poder” (Scribano, 2012, p. 102). Entre muchos otros, Walby (2008) sostiene las emociones tratan también el mecanismo de clasificación y estratificación social (Walby, 2008, p. 222).

que no alcanza a llegar a su destino e inunda territorios pobres y periféricos. El agua es el “residuo” creador de desastre.

El agua es “residuo” de la urbanización. En el caso de Valle de Chalco el agua se vive como fase posterior al proceso de urbanización, es decir, es el agua que ya pasó por los intestinos (el cuerpo) de la ciudad, la que produce un desastre ecológico. A primera vista no hay nada que lo vincule con las emociones, pero el desastre, como pérdida, convoca a unirse, a callar de impotencia, a defenderse. El desastre da poder, obliga a adaptarse. Las emociones se encuentran en el miedo al desastre, a negarse como víctimas de la inundación, a decir el desastre “no es aquí, es más allá”. Se trata de emociones que mantienen unida a la comunidad a través de la indiferencia, el silenciamiento, la adaptación.

Lo anterior crea *comunidad como indiferencia* porque esa población funciona como el ‘Estado informal’ de la ciudad que busca – con todo su ímpetu social en largo *integrarse, adaptarse* al proceso civilizatorio. El “lugar “urbano de esa indiferencia es el miedo en el cuerpo; el lugar geográfico, el asentamiento irregular. Como expresión política de aquellos que por indiferencia (sea gubernamental o social) están buscando a toda costa, bajo los medios que tienen, integrarse a un proyecto, a la vida urbana.

El carácter de “irregular” no les quita la posibilidad de ‘hacer’ comunidad. El asentamiento irregular es eje diferenciador entre aquellos que son pueblos pobres pero originarios, o los que son pobres e irregulares. La incertidumbre y la indiferencia, como emociones articuladoras son parte de una decisión colectiva de “voltear a otro lado”... por miedo al desastre frecuente. En suma, el miedo es emoción articuladora de acción política directa o indirecta. Veamos algunos hallazgos de este trabajo.

Uno, para la comunidad hídrica imaginada (CHI) el recurso desechado activa formas identitarias: el agua es parte de un proceso de desecho que explica por qué los pobladores de un territorio no lo sienten como “suyo”, pero lo viven sin que puedan cambiarlo. Los pobladores *se apropian negativamente de un recurso* provisto por un canal o un río o desagüe (tienen que “voltearse a otro lado”).

Dos, que se produzcan más inundaciones en Chalco genera problemas de salud pública. Eso también significa que estamos en una “prima civilizatoria”: el desastre ecológico creador del desorden ha creado tanto desecho que ya es imposible evitar nuevos desbordamientos⁴⁸.

Ese *desbordamiento* puede significarse como el “desbordamiento” de lo político-institucional que ocurre en la metrópolis (De Alba y Cruz, 2013). No obstante, significa también un no-desbordamiento (autocontención por indiferencia) de la cólera social, como emoción articuladora en dos sentidos. Por un lado, el hecho que la ira social no se desborde, es lo que le da a la situación una idea de “control” al régimen político; por otro lado, el hecho que persistan prácticas identitarias alrededor de un territorio en riesgo, es en lo que puede reconocerse la existencia de una comunidad hídrica imaginada. En suma, el desbordamiento de la ciudad a partir del desecho es una pérdida del “acto político” tradicional, pero es más un “acto comunitario” de los “sin destino”, dado que su población “no tiene a donde irse”.

Tres, pueden hacerse una analogía en relación con la idea de “cuerpo social” y la noción del descuido respecto a los desechos en este caso aquí tratado. Si todo cuerpo es un sistema y el cuerpo humano tiene una forma para aprovechar los recursos y los no aprovechables son expulsados, una vez expulsados estos desechos tienen la característica de *reintegrarse* a la naturaleza. Hasta aquí el principio básico del ciclo de vida. Contrariamente,

⁴⁸ Aquí la paradoja es aún mayor: la diferencia de nivel entre el canal de la compañía y la población de Chalco es de 7 metros. Un técnico de la Comisión Nacional de Agua los resumía de la siguiente manera: “sólo por gravedad una nueva tragedia es inevitable” (Entrevista a técnico de la Conagua, 11 de octubre de 2014).

en la modernidad urbana todos los procesos sociales, políticos, económicos han “desestructurado” los tiempos de dicho ciclo natural. Por ello, paradójicamente, *el desastre ecológico es una consecuencia estructurante de la vida urbana contemporánea en la periferia*.

Cuatro, dos contrastes entre las diferentes formas de “hacer ciudad” pueden notarse en el caso de Chalco. Por un lado, allá donde ya no había espacios como Netzahualcóyotl o Ecatepec –municipios vecinos de la periferia de la metrópolis de México–, a los nuevos pobladores los “enviaban” a Valle de Chalco. Cuando ya se asentaban “nadie” los organizaba, cuadriculando el terreno como se hacía en Netzahualcóyotl para el trazo de las calles. En Valle de Chalco se asentaban *sin orden* (acto “no político” en apariencia) y en zonas identificadas como “de riesgo”, en el olvido. En consecuencia, los desastres parecen reflejar la “falta” de Estado, aunque también son actos *posteriores* a la búsqueda de legitimidad (el voto, la organización sindical). Como hemos visto, este “abandono” crea múltiples posibilidades de comunidad.

Quinto, los pueblos originarios tienen un territorio, una propiedad que los identifica –fundados en la historia de México, anterior a la Independencia (1810) y a la Revolución Mexicana (1910)–. Sin embargo, este caso permite una lectura diferente. La propiedad en el caso de Valle de Chalco es una propiedad *en y de riesgo*. Para los pobladores ello significa decir “soy un originario”, pero “tengo que negar que es aquí donde pasa el problema”; además que afirmen que “tengo que dejar de ser eso que siempre he sido” para continuar poblando.

Esta noción casi optimista del miedo al desastre como comunidad hídrica imaginada sólo ocurre como “negación territorial”, porque la población que vivió el desastre, negándolo, lo *resignifica*. Esa negación está haciendo comunidad. Eso puede contradecir los análisis en donde la “indiferencia” es una antinomia de la acción política. Aquí, la indiferencia reviste formas múltiples de emoción articuladora de comunidad que abandona, niega, reprime, se subordina, y se adapta.

Por ello, es paradigmático que este tipo de “urbanizaciones con miedo” que construyen comunidad vivan los efectos de la mega urbanización acelerada, que resignifican el territorio de la naturaleza destruida.

En suma, la ironía de la ciudad moderna sugiere que los desastres están hechos no solo *en el desorden* urbano construido, sino en los procesos que los propios desechos generan. Puede entenderse que el desastre significa cohesión, aporta elementos de batalla a la población marginal, resignifica resistencias hídricas y, al mismo tiempo, *estructura* emociones políticas.

Finalmente, el análisis de una comunidad hídrica imaginada, fundada en el miedo al desastre, permite observar otro tipo de “aceptación” (necesariamente resignada) e indignación a las consecuencias de la urbe. En el futuro podrían explorarse en qué medida esto representa otro tipo de proyecto de ciudad, la ciudad de las periferias olvidadas.

Referencias

ANDERSON, A. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993 [1983].

ARANGO, A. *La periferia conurbada de la Ciudad de México: Movilidad cotidiana y manejo de tiempo de la población en unidades habitacionales de Ixtapaluca*. Eingereicht an der Mathematisch-Naturwissenschaftlichen Fakultät II der Humboldt Universität zur Berlin, 2010. En línea: <http://edoc.hu-berlin.de/dissertationen/arango-miranda-azucena-2010-10-27/PDF/arango-miranda.pdf> (consultado el 01/09/2015)

AUYERO, J., Swistun, D. The Social Production of Toxic Uncertainty. *American Sociological Review*, v. 73. p. 357-379, 2008.

BANCO MUNDIAL. América Latina: Disminuyendo el riesgo ante desastres naturales, 2012. En línea <http://www.bancomundial.org/es/news/feature/2012/10/09/desastres-naturales-america-latina-crecimiento-riesgo> (consultado el 01/09/2015).

BAUMAN, Z. *Miedo líquido*. Madrid: Paídos, 2006.

BEAMISH, T. Environmental Hazard and Institutional Betrayal. *Organization and Environment*, v.14, n. 1, p. 5-33, 2001.

BEBBINGTON, A. Elementos para una ecología política de los movimientos sociales y el desarrollo territorial en zonas minera”. En: Bebbington, A., (Coord.) *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas: Una ecología política de transformaciones territoriales*. Lima: IEP-CEPES, 2007.

BECK, U. *La Sociedad del Riesgo*. Barcelona: Paidós, 1986.

BLÁSQUEZ, L. M. La Ciudad de México y sus fronteras ecológicas: Reformulaciones espaciales, representativas y de poder. *Revista Nueva Antropología*, p. 155-177, 2012. En línea <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15929703008> (consultado el 01/09/2015).

BOTZ, T. From Community to Time–Space Development: Comparing N. S. Trubetzkoy, Nishida Kitaro and Watsuji Tetsuro. *Asian Philosophy*, v. 17, n. 3, p. 263-282, 2007.

BUDDS, J. Water, power, and the production of neoliberalism in Chile, 1973–2005, *Revista Environment and Planning D: Society and Space*, n. 2, p. 301–318, 2013.

CENAPRED. *Diagnóstico de Peligros e Identificación de Riesgos de Desastres en México. Atlas Nacional de Riesgos de la República Mexicana*. SEGOB-CENAPRED, 2001. En línea: <http://www.cenapred.unam.mx/es/DocumentosPublicos/PDF/SerieEspecial/diagnostico.pdf> (consultado el 01/09/2015).

CLIO-MÉXICO. Mapa de la cuenca de México hacia1519. 2013. En línea <http://clio-mexico-luiselli.blogspot.mx/2013/09/mapa-de-la-cuenca-de-mexico-hacia-1519.html> (consultado el 01/09/2015)

CORTEZ, C.; Landázuri, G.; P. Moreno. Múltiples máscaras para un solo rostro. El Pronasol en el medio rural. *Política y Cultura*, n. 3, p. 147-165, 1993.

COSTA, W. *Geografía Política e Geopolítica*. São Paulo: EDUSP, 1992.

CRESPO, C.; O. Fernández; G. Herbas. La Guerra del Agua en Cochabamba, Bolivia: dos lecturas. *Cuadernos del CENDES*, v. 22, n. 59, p. 184-188, 2005.

DAVIS, D. Fundamentos analíticos para el estudio de la informalidad: una breve introducción. En: De Alba, F.; F. Lessemann (Coords.), *Informalidad urbana e incertidumbre. ¿Cómo estudiar la informalización en las metrópolis?*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.

DE ALBA, F. y CASTILLO O.-A. "Después Del Desastre... Viene la informalidad". Una reflexión sobre las inundaciones en la metrópolis de México. *Revista Iberoamericana de Urbanismo*, n. 11, p. 3-23, 2014.

DE ALBA, F. y CRUZ, C. Potencialidades conflictivas del stress hídrico: ¿Las resistencias sociales desbordan territorios en México? *Revista Reflexión Política*, v. 15, n. 30, p. 24-37, 2013.

DE ALBA, F. *L'eau à Mexico: problème de gouvernance ou de gouvernabilité? El agua en la metropolis de México: ¿Un problema de gobernanza o de gobernabilidad?* Montreal: Université de Montreal, 2008.

DE ALBA, F.; Y. Salazar; J. Martín. *Comunidades hídricas imaginadas*. Digitalizado, 2016.

DELGADO, G.-C.; M. Imaz-Gispert; C. Conde. (Coords.). *México frente al cambio climático: retos y oportunidades*. México: UNAM: Centro de Ciencias de la Atmósfera, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, PINCC y PUMA, 2010.

DOMENE, E. La ecología política urbana: una disciplina emergente para el análisis del cambio socioambientales en entornos ciudadanos. *Revista Documents d'anàlisi geogràfica*, n. 48, p. 167-178, 2006.

DUHAU, E.; A. Giglia. *Las reglas del desorden: habitar la metrópoli*. México: Siglo XXI, 2008.

DURKHEIM, E. *Elementary Forms of the Religious Life*. Translated by Karen E. Fields New York: The Free Press, 1912.

EL UNIVERSAL. *La Inundación en Chalco [Video-reportaje]*. Luis Manuel Mendoza. Ciudadanos en Red, 12 de febrero de 2010.

ESCOBAR, A. *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Santafé de Bogotá: CEREC, 1999.

FIGUEROA, A. *Estudio geomorfológico general y aplicada a peligros en la zona del lago de Chalco, Estado de México*. Tesis de licenciatura en Geografía. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras. Colegio de Geografía, 2007.

FUENTES, C. *La región más transparente del aire*. México: Letras Mexicanas del Fondo de Cultura Económica, 1972.

GARCÍA, Y. Psicología política y procesos de construcción de memoria colectiva. *Revista Electrónica de Psicología Iztacala*, v. 13, n. 2, 2010. En línea: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rep/article/view/17659/16839> (consultado en 10/09/2015).

GÓMEZ, C. Riesgo por inundaciones en la zona metropolitana de la Ciudad de México. Tese de licenciatura en Geografía. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras. Colegio de Geografía, 2001.

GONÇALVES, C. W. P. *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. México: Siglo XXI, 2001.

GUHA-SAPIR, D.; P. Hoyois, y R. Below *Annual Disaster Statistical Review 2013. The numbers and trends*. Brussels: Centre for Research on the Epidemiology of Disasters (CRED), Institute of Health and Society (IRSS) Université catholique de Louvain – Brussels, Belgium, 2013. En línea http://www.cred.be/sites/default/files/ADSR_2013.pdf (consultado el 01/09/2015).

HEIMER, C. Social Structure, Psychology, and the Estimation of Risk. *Annual Review of Sociology*, n. 14, p. 491-519, 1988.

HEWITT, K. Daños ocultos y riesgos encubiertos: haciendo visible el espacio social de los desastres. En: Mansilla, E. (Coord.) *Desastres Modelo para Armar. Colección de Piezas de*

un Rompecabezas Social. La Red, Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina, 1996.

HOBBS, T. *El Leviatán*. San José: Universidad de Puerto Rico, 1968 [1651].

JORDAN G.; C. Weedon. *Cultural Politics: Class, Gender, Race And The Postmodern World*. New York: Wiley-Blackwell, 1995.

KAIKA, M. The political ecology of water scarcity. The 1989–1991 Athenian drought. En: Heynen, K. y Swyngedouw, E. (coords). *In the nature of cities. Urban political ecology and the politics of urban metabolism*. London y New York: Routledge, 2006.

KEIL, R. *Political Ecology: Global and Local*. Routledge Studies in Governance and Change in the Global Era. New York: Taylor y Francis, 1998.

KLARE, M. *Resource wars: the new landscape of global conflict*. New York: Metropolitan Books, 2001.

KRUSE, T., (2005) La Guerra del agua en Cochabamba, Bolivia: terrenos complejos, convergencias nuevas. En: De la Garza, E. (Coord.), *Sindicatos y nuevos movimientos sociales en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

LA JORNADA. *Desgracias periódicas. Tragedias recurrentes, pese a obras millonarias*. 28 de junio 2011.

LAVELL, A. Degradación Ambiental, Riesgo y Desastre Urbano. Problemas y Conceptos: Hacia la Definición de una Agenda de Investigación. En: María Augusta Fernández (Comp.). *Ciudades en riesgo. Degradación Ambiental, Riesgos urbanos y Desastres en América Latina*. México: Red de Estudios en Prevención de desastres en América Latina, 1996.

LE BRETON. D. Por una antropología de las emociones. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, a. 4, n. 10, p. 69-79, 2012.

LE PLAY, F. *L'organisation de la famille: Selon le vrai modèle signalé par l'histoire de toutes les races et de tous les temps*. 5th ed. Tours: Mame, 1971.

LEFF, E. *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. México: Siglo XXI, 2004.

LINARES, F. N. Las fundaciones de Chalco: la conformación de un altépetl Complejo. En: *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México: los altépetl y sus historias*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.

LINDÓN. A. Corporalidades, emociones y espacialidades: hacia un renovado betweenness. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 11, n. 33, p. 698-723, 2012.

LOFTUS, A. The metabolic processes of capital accumulation in Durban's waterscape. En: Heynen, N.; M. Kaika; E. Swyngedouw (Cords.). *In the Nature of Cities: Urban Political Ecology and the Politics of Urban Metabolism*. London: Routledge, 2006.

LÓPEZ, M.-J. *Vulnerabilidad y riesgo de desastres en la periferia urbana de la ciudad de México. El caso del Valle de Chalco Solidaridad*. Tesis de licenciatura en Sociología. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2010.

LUNA, R.. La sociología de las emociones como campo disciplinario. Interacciones y estructuras sociales. Scribano. A. y Matías. P. (Comp.). *Sensibilidades en juego: miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones*, Buenos Aires: ESEd. p. 15-39, 2010.

MAGALLANES, G.; A. Bahena; A. Ramos; F. Fenoglio F.. La rebeldía de Valle de Chalco. La lucha contra las aguas negras y el mal gobierno. *Revista Rebeldía*, n. 70, p. 18-29, 2010. En línea <http://revistarebeldia.org/revistas/numero70/06chalco.pdf> (consultado el 01/09/2015)

MANÇANO. B. Sobre la tipología de los territorios. UNESP. São Paulo: EdUNESP, 2008. En línea: <http://web.ua.es/es/giecryal/documentos/documentos839/docs/bernardo-tipologia-de-territorios-espanol.pdf> (consultado el 04/04/2016).

MARTÍN-BARBERO, J. Ni pueblo ni clases: la sociedad de masas. En: Gili, G. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: Convenio Andrés Bello, 1991. En línea: http://perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/de_los_medios_a_las_mediaciones.pdf (consultado el 01/09/2015).

MARTÍNEZ, A, J. *Conflictos ecológicos por extracción de recursos y por producción de residuos* (Digitalizado), 2009.

MARTYNIUK, C. *Fenomenología de la desaparición*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2004.

MAUSS. Marcel. Ensayo sobre el Don: Razón y Forma del Cambio en las Sociedades Primitivas. *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos, 1923.

MCDOWELL, L. La comunidad, la ciudad y el barrio. *Revista Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*, p.145-182. España: Cátedra, 1999. En línea <http://es.scribd.com/doc/96369320/Linda-McDowell-Genero-identidad-y-lugar-Un-estudio-de-las-geografias-feministas> (consultado el 01/09/2015)

MERLINSKY, G. Conflicto ambiental, organizaciones y territorio en el Área Metropolitana de Buenos Aires. En: Solari Vicente, A. y Cruz Santacrose, A. *Sociedad Civil y Desarrollo Local*. International Society for the Third Sector Research. México: Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo; Editorial Porrúa, 2007.

O'DONNELL, G. *Democracia, Agencia y Estado. Teoría con intención comparativa*. Buenos Aires: Prometeo, 2010.

OLGUIN, M.-S. *Análisis de la vulnerabilidad social por hundimientos en la Delegación Iztapalapa*. Tesis de licenciatura en Geografía. Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras. Colegio de Geografía, 2010.

ORTIZ, D.-C.; M. A ORTEGA. Origen y evolución de un nuevo lago en la planicie de Chalco: implicaciones de peligro por subsidencia e inundación de áreas urbanas en Valle de Chalco (Estado de México) y Tláhuac (Distrito Federal). *Revista Investigaciones geográficas*, N° 64, p. 26-42, 2007. En línea http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0188-46112007000300003&script=sci_art_text (consultado el 01/09/2015).

PAZ, F. Gobernanza del conocimiento científico en la movilización social: reflexiones desde las luchas ambientales en México. *RICEC/Innovation*, v. 2, n. 2, 2010. En línea: www.ricec.info (consultado el 01/09/2015).

PERLÓ, M., y González, A. Del agua amenazante al agua amenazada. Cambios en las representaciones sociales de los problemas del agua en el Valle de México. En Urbina, J. S.

y Martínez J. F., (coords.). *Más allá del cambio climático. Las dimensiones psicosociales del cambio ambiental global*, México: Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales/Instituto Nacional de Ecología, Facultad de Psicología, UNAM, p. 47-64, 2006.

POUPEAU, F. y Gutiérrez, A. B. *Dominación y movilizaciones. Estudios sociológicos sobre el capital militante y el capital escolar*. Buenos Aires: Ferreyra Ed., 2007.

REFORMA. Conviven en el riesgo. Pilar Gutiérrez, 20 de agosto 2010

RIBAS, N. *Una invitación a la sociología de las migraciones*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2004.

ROBBINS, P. *Political ecology: A critical introduction*. New York: John Wiley & Sons, 2011.

RODRÍGUEZ, H.-M. *El papel de las instituciones de beneficencia en el combate a la pobreza, caso juan diego en el municipio de Valle de Chalco Solidaridad periodo 2000-2010*. Tesis de licenciatura en Economía. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores Aragón, 2013.

SACK, R. *Human Territoriality: Its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SANTOS, M. O dinheiro e o território. Em: Milton Santos et al. *Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial*. Niterói: Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense; Associação dos Geógrafos Brasileiros, 2002.

SCRIBANO, A. La sociedad hecha callo: conflictividad, dolor social y regulación de las sensaciones. En: Adrián Scribano (Comp.). *Mapeando interiores*. Córdoba: Universitas, p.119-143, 2007.

SCRIBANO, A. Primero hay que saber sufrir ...!!! Hacia una Sociología de la 'espera' como mecanismo de soportabilidad social. En Adrián Scribano y Pedro Lisdero. *Sensibilidades en juego: miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones*. Córdoba: CEA-CONICET. E-book, p.169 a 192, 2010.

SCRIBANO, A. Sociología de los cuerpos/emociones. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, n.10, a. 4, p. 93-113, 2012.

SEMARNAT. *Informe de la Situación del Medio Ambiente en México 2012*. México: SEMARNAT, 2012 http://apps1.semarnat.gob.mx/dgeia/informe_12/pdf/Informe_2012.pdf. (Consultado el 01/07/2015).

SHIVA, V. *Las guerras del agua. Privatización, contaminación y lucro*. México: Siglo XXI, 2003.

SWYNGEDOUW, E. *Social Power and the Urbanization of Water: Flows of Power*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

TERCER INFORME DE GOBIERNO, Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), Presidente de los Estados Unidos Mexicanos.

TIERNEY, K. Toward a Critical Sociology of Risk. *Sociological Forum* n. 14, p. 215-242, 1999.

TÖNNIES, F. *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Leipzig: Fuess, 1886.

TOSCANA, A. Actores sociales en la gestión social del riesgo de desastre en Valle de Chalco Solidaridad, Estado de México. *Revista Espacialidades*, v. 4, n. 1, p. 137-169, 2014. En línea: <http://espacialidades.cua.uam.mx> (consultado el 01/09/2015).

VERGARA, G. Emociones, cuerpos y residuos. Un análisis de la soportabilidad social. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 13, n. 37, p. 43-58, 2014.

WALBY, K. Review of ‘Cold intimacies: The making of emotional capitalism’, por Eva Illouz. *Canadian Journal of Sociology*, v. 33, n. 1, p. 220-224, 2008.

WANG, C. The displacement of Fear: frail human bonds in the “Crooner” and “Nocturne”. *Weshan Review of Literature and Culture*, v. 5.2, p. 79-104, 2012.

WILCHES, G. La vulnerabilidad global. En: A. Maskrey (Coord.). *Los desastres no son naturales*. Bogotá: Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina, 1993.

Entrevistas

Entrevista grupal a pobladores afectados por el desastre en Chalco, 23 de junio de 2014.

Entrevista a *don Carlos*, realizada el 26 de julio de 2014.

Entrevista a *doña Victoria*, realizada el 7 de julio de 2014.

Entrevista a *doña Isabel*, realizada el 2 de julio de 2014.

Entrevista a *Isaías E.* técnico de la Conagua, 11 de octubre de 2014.

Entrevista colectiva realizada a Doña Julia, en Chalco, 7 noviembre 2014.

Entrevista colectiva realizada a Doña Leticia, en Chalco, 7 noviembre 2014.

Entrevista colectiva realizada a Doña Ramira, en Chalco, 7 noviembre 2014.

Entrevista colectiva realizada al Señor Álvaro, en Chalco, 7 noviembre 2014.

Entrevista a una *doña Soledad* en Chalco, 10 de noviembre de 2013.

HUGHES, Everett C. Que outros? Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n. 46, p. 93-98, abril de 2017 ISSN 1676-8965.

ARTIGO

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

Que Outros?

What Other?

Everett C. Hughes

Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Recebido: 05.01.2017

Aprovado: 06.01.2017

Resumo: A interação é a relação entre o self e alguns outros. Este ensaio enfatiza a relação com os outros e tece considerações sobre os outros. Destaca e evidencia a grande importância e efeito para a relação interativa e para o self do caráter do outro. No curso de sua discussão, faz um convite para a retomada e para a sistematização de alguns dos conceitos empregados, nas primeiras décadas do século XX, por Robert E. Park, Ellsworth Faris e W. I. Thomas. Neste ensaio, algumas das implicações da abordagem interacionista simbólica para os problemas práticos enfrentados pelo homem - na política e no trabalho, entre outros campos - são trazidos à luz. **Palavras-Chave:** interacionismo, interacionismo simbólico, self, outros

Abstract: Interaction is the relationship between the self and some others. This essay emphasizes the relationship with others and formulates considerations about the others. It emphasizes and evidences the great importance and effect for the interactive relation and for the self of the character of the other. In the course of his discussion, he calls for the resumption and systematization of some of the concepts employed in the first decades of the twentieth century by Robert E. Park, Ellsworth Faris and W. I. Thomas. In this essay, some of the implications of the symbolic interactionist approach to the practical problems faced by man - in politics and work, among other fields - are brought to light. **Keywords:** interactionism, symbolic interactionism, self, others

É difícil imaginar um dramaturgo, romancista ou político insensível aos gestos e às atitudes dos outros e de alguns outros mais do que outros⁴⁹. De fato, que tema mais comum

⁴⁹Ensaio traduzido do original *What other?* constante da coletânea editada por Arnold Marshall Rose, *Human behavior and social processes: an interactionist approach* (Boston: Houghton Mifflin, 1962, p. 119-127). Este ensaio de Everett Hughes é significativo por retratar um momento da constituição e retomada do segundo movimento interacionista nos Estados Unidos, com a geração apelidada por Hughes de interacionismo simbólico. Vivia-se em um movimento de expansão das ciências sociais parsoniana, que englobava a sociologia e a antropologia, - fora a psicologia e a tentativa de se levar junto a economia, - e o declínio da Escola de Chicago, inclusive pela conformação acusatória de a mesma ser não científica e sim, reformista. O texto reflete este momento, não como um momento de declínio, mas, também de luta e maturação conceitual, apesar de estar as perdas como luta e recomposição e não como fim. Este é o pano de fundo onde o artigo se situa [nota do tradutor].

do que esse existe na literatura e na política? Porém, a atenção sistemática ao problema dos graus e dos sentidos da sensibilidade para com os outros apareceu um pouco tarde entre os que estudam a sociedade humana de uma maneira científica. Adam Smith era um *João Batista* no campo, quando, em sua *Teoria dos Sentimentos Morais*, fez a competição explicar muito do comportamento humano e sugeriu que a escolha de modelos de emulação é fatídica a qualquer homem. Smith está alertando, no entanto, não contra a escolha de companheiros maus, mas, contra a tomada de modelos - de consumo pelo menos - além do seu alcance.

Este tema é quase o centro de toda uma escola de sociólogos e de filósofos americanos, que inclui, dentre outros, J. Mark Baldwin, Charles Cooley, George Mead, William Thomas, Robert Park, Ellsworth Paris e seus alunos. Talvez devêssemos mencionar Josiah Royce, William James e John Dewey também, pois esses homens, e suas variedades de pragmatismo, faziam parte do mesmo movimento, cada um em seu próprio tempo e moda.

Eu não preciso lembrar a ninguém do lugar da temática dos *outros* na obra de Mead. Poucas pessoas podem estar familiarizadas com a classificação de Thomas sobre os homens em filisteus, boêmios e criativos. Um dos pontos alto dessa classificação é o grau de sensibilidade aos *outros*; Outro ponto é a seleção desses *outros*.

Quando eu era estudante de pós-graduação na Universidade de Chicago - a sombra de Thomas ainda estava lá, Mead ainda pairava no ar, e os meus professores eram Park e Faris, e, praticamente, todos os cursos estavam imbuídos com o problema dos *outros*. Em uma das aulas de Park, um aluno discordou de sua afirmação de que a maioria dos comportamentos sociais decorre do fato de mantermos um olho nos outros e na sua reação real e provável ao que fazemos. Park respondeu com uma pergunta: "Alay, por que você usou calças como esta para vir à escola nesta agradável manhã? Pense como seria bom sentir o vento soprando em torno de suas pernas". Park fez uma distinção entre *status* e *posição*, às vezes, acrescentando adjetivos como *status pessoal* e *posição ecológica* ou *simbiótica*. Um de seus alunos, Clarence Glick, escreveu uma dissertação sobre os chineses do Havaí, mostrando que um homem poderia alcançar uma posição considerável no Havaí, enquanto o seu status pessoal existia apenas em relação ao mundo que ele fisicamente tinha deixado para trás. Park falava de relações simbióticas ou de sobrevivência sem interação social - isto é, de relações sem qualquer sensibilidade mútua ou interpenetração de atitudes e sentimentos. Esta terminologia, que foi útil, se perdeu pelo caminho. Alguém pode fazer a si mesmo e às ciências sociais um grande serviço reunindo e sistematizando o que Park e seus alunos fizeram com todo o problema de sensibilidade aos *outros*. Tampouco Faris deve ser esquecido. Foi em um curso seu que, pela primeira vez, eu ouvi o desenvolvimento da noção de que todo o destino dos experimentos sectários e utópicos se voltava para manter gerações consecutivas como impermeáveis às opiniões dos ímpios, como haviam sido os pais fundadores. É uma noção óbvia, contudo, que leva - quando enriquecida pela obstinação comparativa - a alguns estudos sociais significativos. Contudo, esta noção tem ficado para trás na recente pesquisa social, como também aquela sobre a disseminação da influência na política e no consumo, tema de tudo o que tem sido escrito sobre grupos de referência. Neste ensaio, eu simplesmente adiciono algumas reflexões sobre o assunto, pensamentos que acredito sejam adequados para o nosso tempo, e para o cada vez maior número de pessoas que se consideram profissionais.

O pai de Pearl Buck, um *anjo de combate*, não conhecia o *outro*, mas Deus; às vezes ele parecia pensar que até mesmo Deus precisava ser informado de sua própria mente. Certamente nenhum *outro* ser humano poderia dizer onde Deus tencionava o combate do anjo para pregar o evangelho. Ele violou todos os arranjos de cartel dos conselhos missionários denominacionais sobre quais os territórios que cada um poderia salvar almas. Ele

estava tão consumido pelo seu chamado que poderia deixar a esposa sozinha a cuidar de seus filhos doentes em uma pestilenta cidade chinesa, enquanto saia para dar a mais algumas almas a chance de ouvir o evangelho e levá-las a serem salvas, ou deixá-las e serem condenadas. Deus, - e Deus como o *anjo combatente* sozinho o viu - foi o seu único confrade e o seu único parente.

Hitler confundiu os advogados inteligentes de Berlim quando em julgamento pelo *Munich Beer Hall Putsch*⁵⁰; o pai de Edmund Gosse (*Pai e Filho*⁵¹) persiste em sua crença da criação do mundo em uma semana, há 4.004 a.c.⁵², mesmo em face da evidência contrária de geólogos e outros colegas cientistas, incluindo Darwin; muitos dos santos, hereges e vilões, rejeitaram fanaticamente as opiniões de todos os *outros*: esposas, filhos, parentes, amigos, classes, irmãos na fé e colegas profissionais.

Eles aparecem magnificamente (se são santos) ou diabolicamente (se hereges ou vilões) indiferentes às opiniões de qualquer um e todos os *outros*. De preferência, pareceriam ainda indiferentes, mesmo se o próprio testemunho e as análises de psiquiatras revelassem que a certeza de seus chamados cobre e compensa alguma incerteza devastadora sobre quem e o que são aos olhos dos próprios *outros* que tão ferozmente desafiam. Ou talvez sofram de alguma rejeição profunda pelos *outros*, ou da falta de vontade em aceitar os seus veredictos humilhantes. As possibilidades são muitas, mas é duvidoso que a aparente liberdade da influência de *outros* dos *verdadeiros crentes* seja sempre a indiferença; eles são fortes, não fracos. Não é da mesma ordem da indiferença autocontida às opiniões dos *outros* que se observa às vezes, talvez, mais frequentemente nas mulheres e nos gatos do que nos homens e nos cães; não é a insensibilidade nem a falta de percepção, mas o desapego, divertido e até confuso.

Se a ausência de direção para e por *outros* é de vários tipos, bem como graus, o mesmo é verdade para a direção mesma em si. O que é mais patético e desmoralizante do que a fatigante tentativa de encontrar favor com outros que não são dignos do suplicante - como se vê às vezes em homossexuais de qualidade intelectual, cuja perversidade consiste, em parte, em buscar o favor de homens menores que eles mesmos. Pensa-se na autodestruição retratada em André Gide, *La Porte Etroite*, e *Si Le Grain ne Meurt*, porém, nesse tipo de atenção ao "outro", não está presente a procura de alguma autossatisfação? O *outro* é, afinal de contas, um instrumento. Quão diferente é a tentativa ajuizada, às vezes torturada, de compreender e responder aos pensamentos, sentimentos e julgamentos dos *outros*, a fim de que se lhes faça justiça ou que se possa perseguir com mais eficácia algum fim ao qual se está dedicado. Isto, também, requer uma medida de desapego, - assim como todo verdadeiro entendimento, mesmo daqueles mais próximos. Os graus e as qualidades do outro-direcionado (*other-directedness*) - para usar a feliz expressão com que David Riesman animou nosso discurso - são, no entanto, apenas um aspecto do problema.

⁵⁰O Golpe da Cervejaria, também conhecido como o Golpe de Munique, e, em Alemão, como o *Beer Hall Putsch* ou *Hitler-Ludendorff Putsch*, foi uma tentativa fracassada de golpe pelo líder do partido nazista Adolf Hitler, junto com o Erich Ludendorff e outros, para tomar o poder em Munique, Baviera, durante os dias 08-09 novembro de 1923 [nota do tradutor].

⁵¹O autor se refere ao livro de Edmund Gosse, *Father and Son: two temperaments*, publicado em 1907, (reeditado: pela Oxford University Press, em 2004). *Pai e Filho: um estudo de dois temperamentos* é um livro de memórias do poeta e crítico Edmund Gosse. O livro narra a relação entre um pai zoólogo e severamente religioso, que rejeita as novas teorias evolucionárias de seu colega científico Charles Darwin, e o embate e a rejeição do filho da religião fundamentalista de seu pai [nota do tradutor].

⁵²Esta é a cronologia de Ussher. Uma cronologia do século XVII da história do mundo influenciada pela crença, amplamente sustentada na época, e de acordo com o Velho Testamento, de que a duração potencial da terra era de 6.000 anos, na qual um dia corresponderia a mil anos. A data proposta por Ussher de 4004 a.c. diferia pouco de outras estimativas baseadas na Bíblia, correspondendo aos seis dias da criação do mundo [Nota do tradutor].

Outro aspecto se encontra contido na pergunta *Que outro?* De fato, graus e qualidades dificilmente podem ser compreendidos sem referência a essa questão. Uma das complicações da vida civilizada é que se é confrontado com uma variedade de *outros*, alguns *outros* estes cujos sentidos e direções não são compatíveis com os de alguns outros tantos. Nenhum *outro* é completamente compatível com todos os outros. Uma vez que a unicidade dos *outros*, atribuída, - corretamente ou não, - às sociedades primitivas, desapareceu, não há como encontrá-la de novo a não ser pela conversão a uma seita religiosa, política, artística ou intelectual, ou através do desaparecimento em um mosteiro, ou fugir para algum estado totalitário onde o pensamento e a ação sejam igualmente controlados por alguma autoridade central. Neste último caso, algumas pessoas parecem sempre procurar nos subterrâneos do sistema alguma companhia de almas afins, alguns *outros*, para dar-lhes coragem em sua luta para permanecer espiritualmente independente do enorme *outro*, do *Big Brother*. Não é preciso, contudo, ir a um estado totalitário para encontrar esta busca de apoio em um semissecreto *outro*; ela pode ser encontrada onde e sempre a pressão para a conformidade se tornar opressiva, - seja em uma confraria universitária, em uma profissão fechada, no período de Macarthismo ou mesmo do Ikeísmo⁵³, - porque a fraqueza e a tolice nestes lugares são lidas como forma de estabelecer e exigir apoio desesperado e inquestionável, mais do que a força combinada com a inteligência, - pois o homem fraco e escarnekedor têm pouco a recorrer, exceto a reivindicação de lealdade ou de apoio desmesurado que ele acredita ser-lhe é devido.

Certamente estamos em um momento em que parte da própria luta para se tornar um homem está na busca de *outro*. É preciso inteligência para encontrar os *outros* que tragam o melhor de si mesmos, e é preciso coragem para seguir - não, não seguir, mas caminhar lado a lado com esse coletivo *outro*, pronto, feito ou criado pelo esforço mútuo - quando alguém o encontrar. Qualquer um de nós possui certos *outros* vulgares, em virtude de seu nascimento e dos acidentes de sua escolaridade e carreira. Alguns deles estão lá desde a infância, outros se reúnem em sua volta mais tarde. Alguns fluem sobre ele; outros tantos ele escolhe por sua própria vontade e busca na sua admissão a revelação da direção que deve seguir, se for aceito como um deles.

Algumas pessoas encontram, nesta confusão de *outros*, algum equilíbrio ou compromisso complexo entre vários outros. Outras pessoas deixam um ou outro tiranizá-los. A natureza das combinações e dos equilíbrios faz parte da própria organização da sociedade. Julgar a influência relativa de vários *outros* sobre os indivíduos é, de fato, um dos problemas que mais preocupam as pesquisas sociais.

Algumas pessoas conseguem permanecer sensíveis a apenas um único *outro*, mesmo no meio de uma sociedade complexa. Esta sensibilidade encontra-se na essência do sistema de honra entre os oficiais do exército prussiano. Apenas o outro de sua classe poderia realmente ofender, ou dar satisfação por uma ofensa. Ser sensível às opiniões dos civis ou das fileiras inferiores era ser considerado menor, era sentir-se menos do que um oficial e um cavalheiro. Contudo, não somos mais uma sociedade de propriedades fechadas, algumas delas honrosas nesse sentido estrito. Nós desaprovamos a espada de duelo, - usada para manter a face diante de seus colegas honrados, - e o cavalo, - usado para manter as raças menores respeitadas. Mas, temos ainda alguns *outros* muito exigentes, e certa tendência a ficar tão apegados e sensíveis a um deles que perdemos outros apegos e sensibilidades.

Uma ordem de *outros* na qual esta tendência é forte são as profissões, os velhos e estabelecidos, bem como os novos e os em formação. O profissionalismo, em seu sentido

⁵³O termo *Ikeism* deriva do apelido de Dwight Eisenhower, *Ike*, popularizado durante a sua campanha para presidente dos Estados Unidos, através do mote: "*I like Ike*" ["*Eu gosto de Ike*"] - [nota do tradutor].

valorizado, indica uma forte solidariedade entre aqueles que se encontra em uma ocupação combinada e com um alto senso de dever para com os seus clientes e um bem desenvolvido código de conduta. Em seu sentido pejorativo, se refere a uma espécie de exclusividade, a um grupo-centrismo que torna os membros individuais impermeáveis às opiniões, e mesmo, às próprias balizas de pensamento e sentimento, dos que estão de fora do seu círculo profissional. As profissões não são apenas *funcionais*, no sentido peculiar em que esse termo tem sido usado, elas são hiper-funcionais, a um grau patológico, em alguns casos. O profissionalismo, por mais digno que sejam os motivos para persegui-lo, muitas vezes levou a uma precipitada cristalização das técnicas, da apologia e, portanto, da substância do treinamento e das qualificações exigidas aos que entrariam na ocupação. Este fato foi verdadeiro e claro no serviço social, onde o estado da arte em um determinado período foi endurecido em um currículo, do qual as escolas de serviço social estão se recuperando apenas agora. É verdadeiro também na educação, onde certamente havia e há uma necessidade de melhoria enorme dos padrões profissionais e de preparação para a prática. Todo o mercado educacional se encontra preso em um profissionalismo dogmático e, às vezes, intolerante e, geralmente, sensível e impaciente com relação à crítica de outros *outros* - pais, público ou pessoas educadas que não pertencem às fileiras *educacionais*.

Uma nova profissão, uma em formação, muitas vezes toma como o *outro* comum, para o qual seus membros dirigem a sua conduta, alguma outra profissão com maior tradição e história e consolidada ou que ocupa um lugar mais sólido. Para o serviço social, a profissão de fora procurada – o *outro* foi a profissão psiquiátrica; para os enfermeiros, os seus incômodos superiores, isto é, os médicos; para os psicólogos, os médicos e os biólogos. Para os sociólogos, os grupos exteriores emulados são, sem dúvida, vários. Mas, o papel do irmão mais velho é assumido pela psicologia, e os sociólogos estão inclinados a permiti-lo. Assim, há uma espécie de reação em cadeia: o psicólogo deve ser um terapeuta, seguindo o modelo do médico, ou um cientista, seguindo o modelo de fisiologistas ou físicos. Os sociólogos devem ser cientistas, seguindo os psicólogos quer por desejar imitá-los, quer por temer que eles possam roubar as suas prerrogativas. Em nosso mundo de ocupações ascendentes, assim como de indivíduos móveis, ocorre, portanto, uma espécie de direção coletiva. Quando um grupo ocupacional está ativamente escalando e assumindo um modelo, é provável que seja especialmente severo na sua exigência de conformidade com esse modelo para os que se encontram em suas próprias fileiras, - assim como um indivíduo móvel exerce pressão sobre a sua família para não condená-lo antes da empresa buscada. É de se suspeitar que alguns seguimentos rituais dos sociólogos sobre o que se pensa serem as únicas técnicas de pesquisa de som são devidos ao desejo de impressionar os seus irmãos científicos mais velhos, isto é, àqueles que ganharam o reconhecimento como cientistas. Em algum lugar neste complexo de coisas, se encontra o que se poderia chamar de o "*outro-dirigido burocratizado*", isto é, um seguimento espantoso de rituais em que se acredita que levarão, por uma espécie de direito, à promoção ao posto seguinte do sistema em que se trabalha e vive.

Cada profissão executa o seu trabalho em alguma matriz social em interação com qualquer tipo de pessoas definidas como os seus clientes, como colegas na própria profissão e como pessoas em ocupações relacionadas, e com pessoas relacionadas de várias formas aos seus clientes e, eventualmente, com elementos do público. A própria palavra *profissão* implica certa solidariedade social e moral, uma forte dependência de um colega sobre as opiniões e os juízos dos outros. Na verdade, se depende mais das opiniões de alguns colegas do que de outros; e algumas profissões são mais guiadas pela opinião do grupo do que outras. Em nossa sociedade, é inevitável que as profissões estejam entre os *outros mais significativos* para os quais e por quem a conduta é dirigida, pois temos mais profissões do

que nunca e uma maior proporção da força de trabalho se encontra nelas. Isso torna mais importante que as relações entre a direção da profissão e a sensibilidade aos outros envolvidos na trama do trabalho sejam mantidas flexíveis, complexas e em equilíbrio. Um homem que apostou tudo em sua reputação com os seus clientes - pacientes, estudantes, *casos* - está em grande perigo de ser considerado um charlatão. Na verdade, a essência de ser charlatão não reside na qualidade do seu trabalho, mas no *outro* para o qual dirige o seu comportamento. Um profissional, que é completamente cliente-dirigido, sem levar em conta os julgamentos dos seus colegas profissionais, é provável que seja por eles declarado charlatão. De fato, ele pode ser um charlatão ou um inovador brilhante. O equilíbrio ideal entre a sensibilidade ao *outro* profissional e a capacidade de resposta das pessoas de fora - colegas de trabalho de outras especialidades ou profissões, clientes próprios e de outras pessoas, e aos vários setores do público - variam de uma profissão para outra e de uma situação para outra. Mas, em todos os casos, há alguma distribuição de *direcionamento* entre os vários *outros* que estão envolvidos no seu trabalho. O grande problema de um homem é fazer com que o equilíbrio seja de sua própria criação e que ele o ache inteligentemente e com a percepção de e dos vários *outros*.

Uma das grandes glórias de uma civilização urbana é o homem complexo, afinado a muitos *outros* em sua órbita de vida, selecionando conscientemente os impulsos aos quais ele responderá e de que não será dissuadido de responder por que um de seus *outros* - e o ofensor muitas vezes é o *outro* colega - reivindica toda a sua fidelidade e exige que ele aceite e defenda suas doutrinas e técnicas atuais *in toto*. Acho que este tipo é o tal homem que William I. Thomas chamou de *criativo* e que David Riesman chamou de *autônomo*. Ele não seria um autômato, um míssil guiado, não seria um *anjo de combate*, nem um paquiderme impenetrável aos piolhos, nem uma cana soprada pelo vento, mas, um homem de muita sensibilidade que alcançaria e manteria - por sua escolha inteligente e corajosa as mensagens a que ele responderia, pela escolha dos seus *outros*, - a liberdade de uma alta, mas resistente e resiliente qualidade.

No mundo acadêmico e profissional, tal liberdade se manifesta na escolha de colegas próximos, independentemente de departamento ou especialidade. Quanto mais essa liberdade for vigorosa e sensivelmente exercida, mais força se tem para combater os ataques à liberdade acadêmica e profissional. Deste modo, se tem mais liberdade para perder, mas, por outro lado, melhores armas para defendê-la. E, além, se torna possível ampliar o avanço na empresa comum a todos, que é a de compreender o homem e a sociedade.

ARANGUREN, Martin. "La transacción emocional como unidad de acción: un programa post-constructivista en sociología de las emociones". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n. 46, p. 99-115, abril de 2017 ISSN 1676-8965.

ARTIGO

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

La transacción emocional como unidad de acción: un programa post-constructivista en sociología de las emociones

A transação emocional como unidade de ação: um programa de pós-constructivista em sociologia das emoções

The emotional transaction as a unit of action: a post-constructivist program in the sociology of emotions

Martin Aranguren

Recebido: 07.12.2016

Aprovado: 19.01.2017

Resumo: O artigo tem por objetivo apresentar um programa de pesquisa em sociologia das emoções que pode ser caracterizado como pós-constructivista. Este programa conserva do constructivismo social a ênfase na dimensão sociocultural das emoções, porém, se distancia deste ao recusar a redução da tarefa da sociologia das emoções a uma hermenêutica da linguagem emocional. Na primeira parte do artigo se enunciam os limites do enfoque constructivista social das emoções, pelo qual se introduz a problemática alternativa da transação emocional. Na segunda parte se apresenta o método e os resultados principais de um projeto sobre a gestão da distância interpessoal nos metros de Delhi, Nova York e Paris. Por último, se explicitam os objetivos de um novo projeto sobre a discriminação de menosprezo e se expõe o primeiro estudo realizado neste marco. **Palavras-chave:** pós-constructivismo, dimensão sociocultural das emoções, distância interpessoal, discriminação de menosprezo

Resumen: El artículo tiene por objeto presentar un programa de

investigación en sociología de las emociones que puede ser caracterizado como postconstructivista. Este programa conserva del constructivismo social el énfasis en la dimensión sociocultural de las emociones pero se aleja de éste al rechazar la reducción de la tarea de la sociología de las emociones a una hermenéutica del lenguaje emocional. En la primera parte del artículo se enuncian los límites del enfoque constructivista social de las emociones, tras lo cual se introduce la problemática alternativa de la transacción emocional. En la segunda parte se presentan el método y los resultados principales de un proyecto sobre la gestión de la distancia interpersonal en los metros de Delhi, Nueva York y Paris. Por último, se explicitan los objetivos de un nuevo proyecto sobre la discriminación menospreciante y se expone el primer estudio que ha sido realizado en este marco. **Palabras-claves:** post-constructivista, dimensión sociocultural de las emociones, distancia interpersonal, discriminación menospreciante

Abstract: The article aims to present a research program in the sociology of emotions that can be characterized as post-constructivist. This program retains from social constructivism the emphasis on the socio-cultural dimension of emotions but departs from it by rejecting the reduction of the task of the sociology of emotions to a hermeneutic of emotional language. In the first part of the article the limits of the social constructivist approach of the emotions are enunciated, after which the alternative problematic of the emotional transaction is introduced. The second part presents the method and the main results of a project on the management of interpersonal distance in meters of Delhi, New York and Paris. Finally, the objectives of a new project on disparate discrimination are explained and the first study that has been carried out in this context is presented. **Keywords:** post-constructivist, socio-cultural dimension of emotions, interpersonal distance, disparaging discrimination

Problemática

Hacia un enfoque post-constructivista de las emociones

En el área interdisciplinar de las emociones, el enfoque constructivista social (Averill, 1980; Harré, 1986) ha cumplido un rol histórico importante. Éste rol ha consistido en afirmar y recordar, en un campo dominado por la psicología individual, que las emociones son fenómenos sociales y culturales. Es en esa media que el enfoque que preconizo se identifica con el constructivismo social. Pero el prefijo “post” señala una cierta toma de distancia, que hace referencia al modo específico en que el constructivismo entiende los niveles de análisis social y cultural.

Se puede esquematizar este modo específico haciendo referencia a dos tesis fundamentales de este enfoque, una ontológica, o sea sobre cómo *son* las cosas, y la otra epistemológica, o sea sobre cómo pueden (o deben) *ser conocidas* esas cosas. La tesis ontológica sostiene que las emociones son construidas socialmente, de una manera u otra, mediante el lenguaje. La tesis epistemológica, a su turno, estipula que el estudio de las emociones consiste en una hermenéutica o ciencia interpretativa del lenguaje emocional. Estas dos tesis caracterizan lo que quiero llamar el constructivismo social clásico.

En un artículo que se encuentra actualmente en evaluación, he tratado de mostrar que esta concepción de la construcción social a partir del lenguaje es inadecuada a las emociones en al menos dos aspectos. Sin fundamentarlas, me limitaré aquí a enunciar estas inadecuaciones.

En primer lugar, el constructivismo social supone que la construcción social de la experiencia emocional consiste en una interpretación de estados emocionales a partir de los conceptos de emoción del lenguaje ordinario. Pero este enfoque reposa sobre una teoría de la experiencia emocional excesivamente pobre. No es el momento de exponer los detalles de la teoría alternativa en la cual me baso (Lambie y Marcel, 2002), pero ésta propone dos distinciones que el constructivismo social no reconoce. En primer lugar, la experiencia emocional puede ser de primer grado, inmediata, o bien de segundo grado, reflexiva. En segundo lugar, la experiencia emocional reflexiva puede ser analítica (por ejemplo, advierto que mi ritmo cardíaco se ha acelerado, o que tengo ganas de huir) u holística (por ejemplo, categorizo mi estado con la palabra “miedo”). El punto es que el constructivismo social puede dar cuenta únicamente de la construcción social de la experiencia emocional reflexiva holística, que consiste en conceptualizar estados emocionales por medio de conceptos de emoción. Ahora bien, se puede argumentar que la experiencia emocional reflexiva (ya no holística sino) *analítica* es también una construcción social. Pero curiosamente sobre esta construcción social el constructivismo social no puede decir gran cosa.

La segunda debilidad del constructivismo clásico es que no puede dar cuenta del moldeamiento social de las emociones en especies que a diferencia de la nuestra no son capaces de lenguaje. En efecto, de acuerdo a los primatólogos, ciertas especies de primates tienen emociones, y estas emociones son en parte, como las nuestras, el resultado de un proceso de socialización. Pero irónicamente esta construcción social está fuera del alcance del constructivismo social.

En suma, quiero conservar del constructivismo social la tesis fuerte de que las emociones son susceptibles de análisis sociológico o antropológico. Pero quiero desentenderme de una asimilación de la construcción social a una construcción lingüística. Esta movida ontológica conlleva una consecuencia epistemológica: si la construcción social no es necesariamente una construcción lingüística, entonces una hermenéutica o ciencia interpretativa del lenguaje emocional no es siempre adecuada al estudio de las

dimensiones social y cultural de las emociones. En otras palabras, la tarea del sociólogo o del antropólogo que investiga las emociones no es necesariamente tratar su objeto de estudio como un texto a descifrar.

La transacción emocional

¿Cómo, entonces, hacer una sociología de las emociones por fuera de los límites que nos impone la problemática del constructivismo social clásico?

A pesar de sus desventajas, la focalización sobre el lenguaje presentaba una ventaja mayor para el cientista social que investiga las emociones, pues el lenguaje es indisputablemente algo social. Por lo tanto analizar el lenguaje de las emociones es analizar algo social. ¿Pero en qué sentido un análisis de las emociones que, por el contrario, *no* pasa por el lenguaje puede ser admitido como un análisis sociológico?

Mi área de estudio es la interacción social cara a cara. La concepción de las emociones que acepto (la familia de enfoques agrupados bajo la etiqueta *appraisal theory*, Frijda, 1986) postula que las emociones son fenómenos complejos, es decir, compuestos de múltiples componentes, y que estos componentes son contenidos de experiencia, cambios fisiológicos y movimientos expresivos. Un contenido de experiencia emocional es, por ejemplo, tener urgentes ganas de hacer algo. De amar, de huir, de destruir.

Un ejemplo de cambio fisiológico es la rigidez muscular y la aceleración del ritmo cardíaco que nos viene en algunos de esos episodios que reportamos con la palabra “miedo”. Los movimientos expresivos cubren las múltiples mímicas faciales que asociamos con estados emocionales, pero también movimientos de todo el cuerpo, e incluso variaciones en el ritmo y la amplitud de movimientos no especializados en la expresión emocional. Desde el punto de vista de la interacción social, ni los contenidos de experiencia (como las urgentes ganas) ni los cambios fisiológicos (como la aceleración cardíaca) son directamente accesibles. En cambio, los movimientos expresivos se dan directamente a la percepción. O sea que estudiar las emociones en la interacción social es antes que nada estudiar movimientos expresivos. Así, la pregunta que nos ocupa puede ser formulada más precisamente así: ¿en qué sentido un análisis del movimiento expresivo en la interacción social puede ser un análisis sociológico?

Goffman (1971) y los etnometodólogos (1967), incluyendo los analistas de la conversación (Sacks, Schegloff, y Jefferson, 1974), nos han enseñado a apreciar que las interacciones sociales poseen una estructura secuencial. Goffman acuñó la imagen del ritual de interacción para acentuar el carácter predeterminado y obligatorio de las etapas que componen nuestros intercambios corteses en público. Las interacciones sociales son tales no sólo porque ego y alter se influyen mutuamente, sino también porque este mutuo influenciarse produce o reproduce la relación social que los vincula.

Este resultado depende de los aportes sucesivos de los participantes, pero es importante observar que no cualquier serie de aportes produce cualquier resultado. La estructura secuencial de una interacción define qué aporte (o sea, qué gesto, que enunciado, qué acto) es necesario en qué momento para contribuir a producir o reproducir tal o tal relación social.

Hechas estas observaciones, mi propuesta de sociología de las emociones consiste en tratar el movimiento expresivo como un aporte a una secuencia estructurada de interacción social. La hipótesis de trabajo es que ciertas secuencias de movimientos expresivos, distribuidos entre al menos dos personas, producen o reproducen ciertas relaciones sociales entre esas personas (o “participantes”). La tarea de la investigación empírica, si esta hipótesis tiene sentido, es identificar secuencias recurrentes de expresiones emocionales y determinar la incidencia que estas secuencias tienen sobre la rela-

ción social entre los participantes. Es a este tipo de secuencias que me refiero con el término “transacción emocional.” (Aranguren, 2013) Sin embargo, es importante recordar que las secuencias de comportamientos expresivos que reconfiguran relaciones sociales no agotan el concepto de transacción emocional. Este concepto recubre más generalmente todo desarrollo temporal de una emoción (o de un episodio emocional) a través de la interacción entre el agente emocionado y la situación emocionante (Lazarus, 1991).

Transacciones emocionales y consecuencias no buscadas de la acción

Pero suponiendo que las transacciones emocionales así definidas existen ¿por qué dedicar tiempo y esfuerzo a su estudio? Mi visión es que las transacciones emocionales producen efectos sobre las relaciones sociales, pero que estos efectos, así como la relación entre tales efectos y las expresiones emocionales que los producen, escapan la mayor parte del tiempo a la conciencia reflexiva de los agentes.

En otras palabras, somos agentes de transacciones emocionales pero a menudo no lo sabemos. Los efectos sociales de las transacciones emocionales son entonces, al menos en parte, consecuencias no buscadas de la acción (*unintended consequences*). Poner al descubierto la relación confusa entre nuestras acciones y la producción o reproducción de algún tipo de estructura social es una de las tareas primordiales de la sociología. Es entonces la contribución a esta tarea sociológica lo que justifica el estudio de las transacciones emocionales.

Agrego que la explicitación de consecuencias no buscadas de la acción prepara eficazmente el terreno para la crítica social. Para tomar un ejemplo que abordaré más adelante: si estimo que discriminar está mal y creo sinceramente que yo no discrimino, pero una investigación revela que mi comportamiento expresivo es discriminatorio, el conocimiento de este resultado me pone ante una opción ética para evitar la contradicción. O bien afirmo mi ideal y cambio mi comportamiento, o bien mantengo el comportamiento pero reviso entonces mi ideal. Así, el estudio de las transacciones emocionales, y más generalmente la explicitación de las consecuencias no buscadas de la acción, puede contribuir a esta otra tarea importante de nuestras disciplinas que es la crítica social.

Transacción emocional y gestión de la distancia interpersonal en los espacios hacinados

Formulación del problema

El primer proyecto de investigación que he dedicado al estudio de las transacciones emocionales trata de la gestión emocional de la distancia entre extraños en los espacios urbanos densos. Este proyecto reposó sobre un protocolo único de observación de terreno que fue aplicado sistemáticamente en los metros de París, luego de Delhi y por último de Nueva York (Aranguren and Tonnelat, 2014; Aranguren, 2015).

El problema de investigación nace de dos constataciones. Por una parte, somos una especie territorial. Para convencerse de esto, basta con observar que una dimensión importante de toda relación social es la gestión del espacio interpersonal. Tomemos dos casos extremos. Las relaciones que llamamos íntimas son también relaciones que admiten o demandan alguna forma de contacto físico entre las personas. Por el contrario, las relaciones que llamamos públicas prohíben, desalientan o limitan el contacto físico entre extraños.

En castellano tenemos palabras para señalar infracciones a estas normas territoriales o prosémicas. En el marco de una relación íntima, una infracción puede consistir en ser demasiado distante. En el contexto de una relación pública, en cambio, una in-

fracción puede consistir en ser demasiado confianzudo. En efecto ¿qué es ser confianzudo sino autorizarse indebidamente intrusiones literales o figurativas en el territorio del otro? La primera constatación es entonces que las relaciones sociales comportan normas de espaciamiento interpersonal, y que las relaciones en público prescriben más distancia y menos contacto que las relaciones íntimas.

La segunda constatación que subyace a la formulación del problema es que ciertos contextos sociales de la vida urbana, como los conciertos de estadio o los ascensores de los edificios públicos, nos obligan a transgredir sistemáticamente las normas de distanciamiento interpersonal entre extraños. En un contexto como el tren subterráneo en la hora pico, para lograr simplemente subir, permanecer y luego bajar del vagón nos vemos obligados a apoyarnos, apretujarnos y frotarnos con perfectos extraños. Esta circunstancia proporciona el contexto ideal para toda clase de abusadores que aprovechan de la ambigüedad de la situación para apoyar, apretujar y frotar selectivamente. Dejaré de lado estos casos abusivos de contacto físico en el subte para concentrarme sobre el caso estándar. Aun si la población se compusiera exclusivamente de virtuosos o incluso de perfectos asexuales, el uso del subte en las horas pico nos obligaría a entrar en contacto físico con personas que no conocemos.

Partimos entonces de los siguientes hechos: las normas que gobiernan las relaciones en público limitan o prohíben en el contacto físico, pero el subte en la hora pico nos fuerza a entrar en contacto físico de manera repetida y duradera con personas que no conocemos. En otras palabras, el subte en la hora pico es una fuente copiosa de transgresiones territoriales.

Una multitud de trabajos, desde las reflexiones de Durkheim (1937) sobre la sanción difusa hasta los estudios sobre la comunicación no verbal (Knapp, Hall, y Horgan, 2014), predicen que el contacto físico intrusivo debería causar emociones negativas; por ejemplo, el descontento del tocado y la incomodidad del tocante, como llamaré respectivamente a la persona que recibe el contacto y a la persona que lo origina. El problema que se plantea es entonces el siguiente: ¿cómo hacen los pasajeros de los subtes hacinados para gestionar las emociones negativas que genera el contacto físico indeseado con extraños?

Una primera solución es la hipótesis del acostumbramiento. De acuerdo a esta hipótesis, la repetición de estas emociones negativas llevaría a una disminución del umbral de sensibilidad, de modo tal que con suficiente exposición al contacto físico, nos volveríamos emocionalmente inmunes a este estímulo. En esta perspectiva, el ciudadano experimentado es insensible a empujones, apretujones, y otras delicias hápticas que depara el subte. Pero anticipo que la hipótesis del acostumbramiento es incompatible con los hechos observados. En Delhi, Nueva York y Paris por igual, los pasajeros responden *emocionalmente* – o más precisamente, con expresiones de emociones – al contacto físico indeseado.

Si no es por medio del acostumbramiento, entonces ¿cómo hacen los pasajeros para gestionar sus emociones? Mi respuesta general es: por medio de transacciones emocionales. O sea, el contacto físico entre extraños en el metro da lugar a diálogos de expresiones emocionales que reconfiguran la relación entre el tocante y el tocado.

De ahí la pregunta de investigación que guió estos estudios: ¿cuáles son las expresiones emocionales en juego y en qué sentido estas reconfiguran las relaciones entre los pasajeros?

Método

Me limitaré aquí a presentar los grandes rasgos de la metodología. Los detalles pueden ser consultados en los artículos publicados sobre este proyecto (refs JONB, IS).

Para examinar las transacciones emocionales que ocasiona el contacto físico indeseado en el metro, tomé como unidad de observación un contexto de actividad preciso. Éste tiene lugar entre la plataforma de una estación y el vagón del tren. Comienza cuando el tren abre sus puertas tras detenerse en la estación y termina cuando el tren cierra sus puertas antes de retomar la marcha. Llamemos esta unidad “intercambio de pasajeros”. En un intercambio de pasajeros típico, cuando las puertas se abren, algunos pasajeros se desplazan del vagón hacia el andén y en general poco más tarde otros pasajeros se desplazan del andén hacia el vagón. Las transacciones emocionales que estudié ocurren en el contexto de la subida al tren, o sea durante la segunda parte del intercambio de pasajeros.

Para documentar los contactos físicos y las expresiones emocionales que éstos generan en el contexto de la subida al tren, utilicé una cámara portátil discreta pero no oculta. Los vagones de los metros de Delhi, Nueva York y París disponen de barras verticales ubicadas frente a las puertas, que los pasajeros que viajan de pie utilizan para sostenerse. Simulando ser un pasajero más, en los tres subtes me sostuve de estas barras verticales para filmar frontalmente la entrada de los pasajeros en el vagón. Con este ángulo, los videos pueden captar las transacciones emocionales tanto entre pasajeros que avanzan uno adelante de otro, como de pasajeros que avanzan a la par.

Las sesiones de grabación tuvieron lugar siempre durante las horas pico locales de la mañana y de la tarde. En cada uno de los tres estudios, el número de intercambios de pasajeros colectado fue superior a cien. A partir de esta colección, el análisis consistió en identificar casos de contacto físico, describir la respuesta expresiva del tocado al contacto físico, la contrarrespuesta expresiva del tocante a la respuesta expresiva del tocado, y así sucesivamente.

Para dar cuenta estas secuencias de respuestas expresivas me focalicé en los movimientos del rostro y de la cabeza, que describí mediante un método de notación llamado FACS (Ekman y Friesen, 1978), cuyas iniciales en inglés significan “sistema de codificación de acciones faciales”. Este método se basa en la anatomía del rostro y sirve para identificar movimientos faciales en bruto, o sea antes de toda interpretación en términos de emociones, en incluso en términos de las consecuencias que producen.

Resultados

La descripción FACS de los episodios de contacto físico filmados permitió identificar dos secuencias recurrentes de movimientos expresivos consistentes en un diálogo no verbal o una conversación de gestos (Mead, 1934) entre el tocado y el tocante. Estas secuencias poseen dos características que deseo resaltar. Por una parte, se componen de movimientos que la literatura especializada había ya identificado como expresiones de emociones. Por la otra, estas secuencias son de alcance transcultural pues se producen de manera idéntica en estos tres contextos culturales diferentes que son las ciudades de Delhi, Nueva York y París. Diré más sobre esta transculturalidad, en particular sobre sus límites, al abordar la interpretación de los resultados más adelante.

Las tres configuraciones faciales que componen los diálogos no verbales observados han sido respectivamente interpretadas en la literatura como expresiones de miedo, incomodidad (*embarrassment*) y desprecio. A esta altura del análisis, me interesa menos la etiqueta específica que la literatura ha asignado a estas configuraciones faciales que el hecho general de que han sido interpretadas como movimientos expresivos. Sin decidir a priori cuál era la emoción en juego, mi tarea consistió en describir los movimientos brutos que conforman estas configuraciones faciales.

La configuración facial asociada a la expresión de miedo comporta la contracción simultánea de los músculos que fruncen y elevan las cejas, así como la elevación

de los párpados (cuya consecuencia es exhibir más esclerótica, lo cual abre grande los ojos). La expresión facial prototípica de miedo involucra movimientos adicionales de la parte inferior del rostro, pero éstos no fueron observados en los subtes estudiados. En lo que sigue me referiré a esta configuración mediante el término “la frente del miedo”. La configuración facial asociada a la expresión de incomodidad involucra la elevación del mentón, la compresión de los labios y una leve sonrisa, además de un desvío de la mirada hacia abajo o bien hacia el costado. Por último, la configuración facial asociada a la expresión de desprecio se compone de un pinzamiento de las comisuras de los labios hacia el interior, efecto de la acción del músculo buccinador.

Con esto he descrito los movimientos expresivos aisladamente. Pero lo que nos interesa es el rol de estos movimientos expresivos moleculares en una secuencia molar. ¿Cuáles son, entonces, las secuencias recurrentes en las que aparecen estas configuraciones faciales?

La primera secuencia se compone de las siguientes etapas: 1) el tocado toca al tocado; 2) el tocado exhibe la frente del miedo; 3) el tocado mira al tocante y; 4) el tocante exhibe la expresión de incomodidad. Después del último acto, tocado y tocante regresan a una expresión neutra y la secuencia llega a término.

La segunda secuencia procede en modo idéntico hasta la etapa 3). Pero luego, en lugar de exhibir la expresión de incomodidad, en el cuarto casillero el tocado toca de nuevo al tocado. Tras lo cual, 5) el tocado exhibe la expresión de desprecio. Como en el caso anterior, después de este último aporte, tocado y tocante regresan a una expresión neutra y la secuencia llega a término.

Discusión

Hasta aquí me he limitado a describir estas secuencias desde un punto de vista estructural o formal: he simplemente precisado cuáles son los movimientos que las componen. Ahora bien, he postulado que las transacciones emocionales son no sólo secuencias de movimientos expresivos, sino también secuencias de movimientos expresivos *que reconfiguran las relaciones sociales*.

Para ver las dos secuencias descubiertas como un proceso de reconfiguración de relaciones sociales, es necesario sobreponer a la descripción formal de la serie de movimientos brutos una interpretación funcional. En otras palabras, hace falta una lectura de estos movimientos en términos de los efectos que producen sobre la relación social entre el tocado y el tocante.

He interpretado ambas secuencias a partir de lo que Goffman (1971) llama “intercambio reparador”. Un intercambio tal sirve para restablecer el equilibrio ritual entre dos personas que ha sido perturbado por la comisión de una ofensa. En vista de la reflexión anterior sobre la territorialidad de nuestra especie, el contacto físico entre extraños es un candidato razonable a conducta ofensiva. Goffman precisa que tras la ofensa, el ofendido llama la atención del ofensor. En los casos de reparación exitosa, tras este llamado de atención, el ofensor hace una “ofrenda”, que en el caso prototípico cobra la forma de una disculpa verbal (por ejemplo: “uy, perdón”), y luego el ofendido se da por satisfecho o bien ofrece una contra-ofrenda (por ejemplo: “no se preocupe, no es nada”).

La primera secuencia que he descrito formalmente más arriba puede ser funcionalmente interpretada como una versión enteramente no verbal de intercambio reparador exitoso. Su función de reconfiguración consiste en restablecer, tras la ofensa, el equilibrio ritual entre las partes.

Mediante la ofrenda, el ofensor reconoce al ofendido como una persona que no puede ser ofendida sin razón. En esta medida, la reparación cumple una función de reconocimiento. La novedad, respecto de los trabajos de Goffman, es que ahora sabemos

que la reparación puede lograrse mediante comportamientos enteramente no verbales, y que éstos pueden ser formalmente idénticos y quizás cumplir la misma función en diversos contextos culturales.

La segunda secuencia descrita formalmente más arriba puede ser interpretada funcionalmente como una reparación fracasada. En el casillero secuencial en que se esperaba una ofrenda o una disculpa, el ofensor, en cambio, repite la ofensa. La respuesta del ofendido a la repetición de la ofensa es una configuración facial que la literatura interpreta como una expresión de desprecio. ¿Qué función puede estar cumpliendo esta supuesta expresión de desprecio en este casillero secuencial?

Se puede decir que el hecho de que el ofensor no sólo no se ha disculpado, sino que incluso ha repetido la ofensa, está indicando que el ofensor no reconoce al ofendido como alguien a quien no se puede dañar sin razón. Si lo contrario del reconocimiento es el menosprecio, se puede entonces decir que mediante su conducta el ofensor comunica su menosprecio al ofendido. La expresión de desprecio puede entonces ser vista como una medida retributiva (como una represalia) que el ofendido pone en práctica para ponerse a mano con el ofensor. Lo que esta expresión estaría haciendo, en esta lectura, es comunicar al ofensor el menosprecio recíproco del ofendido.

En suma, en respuesta al contacto físico indeseado, los pasajeros de los subtes hacinados de Delhi, Nueva York y París realizan transacciones emocionales que sirven para manifestar reconocimiento o bien menosprecio recíprocos.

Nota sobre la transculturalidad de los fenómenos observados

Dado el estado del debate contemporáneo sobre la naturaleza de las emociones, es importante demarcar la observación que las transacciones emocionales pueden ser idénticas en contextos culturales diversos de una serie de implicaciones que no se siguen lógicamente de esta constatación.

No se sigue, por ejemplo, que las emociones sean respuestas universales. Recordemos que en la concepción de las emociones que acepto, éstas son respuestas complejas que operan en los niveles fenomenológico, fisiológico y expresivo. El hecho de que las personas efectúen los mismos movimientos expresivos en contextos culturales diversos no nos dice nada ni sobre la experiencia emocional ni sobre los cambios fisiológicos que probablemente acompañan estas expresiones. A lo sumo, se sigue que ciertas expresiones son transculturales.

En segundo lugar, que algunas expresiones sean transculturales no significa que las normas de espaciamiento interpersonal sean las mismas entre las culturas. Esto último es manifiestamente falso. En efecto, Edward T. Hall (1966), el iniciador de los estudios sobre la proxemia, era un antropólogo cuyo programa de estudio buscaba identificar las variaciones interculturales en la definición de la distancia apropiada. Hall había notado, por ejemplo, que a relación social de mismo tipo la distancia interpersonal apropiada es más grande en Estados Unidos que en Francia, lo cual he podido confirmar en mis observaciones de terreno. Otra área en la que se manifiestan variaciones interculturales se refiere a las partes del cuerpo que son más o menos tocables en público. Por ejemplo, pisar a otro pasajero es una falta menor en París o Nueva York, pero un insulto gravísimo que exige una reparación inmediata en Delhi. Recíprocamente, mantenerse en equilibrio posando la mano sobre el hombro de otro pasajero es una ofensa menor en Delhi, pero una ofensa mayor en París o Nueva York. En breve, las normas prosémicas varían de un contexto cultural al otro, pero algunas de las expresiones emocionales que usamos para gestionar las infracciones a estas normas prosémicas, ellas sí, son transculturales.

Por último, me permito hacer referencia a una secuencia de comportamiento no verbal que sólo pude observar en el metro de Delhi, y que propongo llamar la horda juguetona. En el tipo ideal de horda juguetona, al menos dos jóvenes que viajan juntos suben empujando a todo el mundo sin escrúpulos pero exhibiendo la llamada *play-face*, y otros pasajeros se prestan amablemente al juego imitándolos. Desde un punto de vista formal, la cara de juego consiste en sonreír, separar los labios y relajar la mandíbula; desde un punto de vista funcional, la usamos típicamente para indicar que los que estamos haciendo no va en serio. Este modo juguetón de gestionar los problemas ligados a la densidad de personas es exclusivo de Delhi⁵⁴.

Transacción emocional y relaciones intergrupales

Medir la antipatía étnica sin pasar por el discurso y con validez ecológica

El proyecto actual sobre la discriminación menospreciante empieza allí donde termina el proyecto anterior sobre la distancia interpersonal. Hemos visto que las transacciones emocionales pueden ser mecanismos de reconocimiento o de menosprecio. El nuevo proyecto se propone estudiar las antipatías y las simpatías de grupo a partir de las transacciones emocionales que se producen en las interacciones cara a cara entre miembros de grupos diferentes. Ahora bien, hay múltiples maneras de estudiar las antipatías y las simpatías intergrupales. ¿Cuál es el valor agregado de hacerlo por medio de las transacciones emocionales? Para argumentar la respuesta, partiré más específicamente de las antipatías étnicas y raciales.

Los psicólogos que trabajan sobre el prejuicio, advierten desde la década de 1980 que al menos en las democracias de Europa occidental y de Norteamérica las antipatías étnicas o raciales han cambiado de forma. En la segunda mitad del siglo XX, la lucha por la igualdad de los ciudadanos de color en el sur de Estados Unidos y la descolonización de África y Asia, seguidas de las migraciones post-coloniales en Europa occidental han creado un nuevo paisaje político en el que la expresión abierta del prejuicio étnico se ha tornado un signo de inferioridad moral.

Esto no quiere decir que el prejuicio haya desaparecido, sin embargo. Pero sí quiere decir que su modo de manifestación es más sutil que en el pasado. De modo tal que si el especialista del prejuicio restringe su campo de análisis a las manifestaciones abiertas de aversión racial, corre el severo riesgo de subestimar el alcance de su objeto de estudio. Esto es lo que ocurre cuando el estudio del prejuicio se basa en respuestas a preguntas explícitas o bien en otras declaraciones verbales de los actores.

Para captar los modos sutiles de expresión del prejuicio étnico contemporáneo, los psicólogos han desarrollado ingeniosos testes cuyos resultados pueden ser interpretados como la indicación de un sesgo étnico (Petty, Fazio, y Briñol, 2012; Wittenbrink y Schwarz, 2007). Quizás el más famoso de entre ellos es el IAT, cuyas siglas en inglés significan “test de asociación implícita”. El test mide el tiempo que un participante necesita para asociar dos contenidos, por ejemplo un rostro blanco o negro y una palabra de connotación positiva (“libertad”) o negativa (“homicidio”).

La premisa es que si el participante posee un sesgo en favor de los Blancos y en detrimento de los Negros, el tiempo necesario para asociar el rostro blanco con una palabra positiva será más breve que el tiempo que necesitará para asociar el rostro negro con una palabra positiva, e inversamente el lapso necesario para asociar blanco y negativo será más largo que el lapso necesario para asociar negro y negativo. Cuanto más

⁵⁴ Sin embargo, durante mi visita a la Argentina de agosto de 2016, me contaron anécdotas que parecen sugerir que las hordas juguetonas también existen en el subte de la ciudad de Buenos Aires.

grande sea la diferencia entre los tiempos de asociación observados, más grande será considerado el sesgo que el participante posee.

La fuerza del test es que permite detectar sesgos en personas que creen sinceramente, y por lo tanto declaran, ser antirracistas. Es decir, el IAT capta indicios de prejuicio ahí donde un cuestionario, por ejemplo, habría hecho agua. La debilidad evidente del test, sin embargo, radica en su dudosa validez ecológica. ¿Qué relación guarda una diferencia de tiempo de asociación entre dos contenidos obtenida en el laboratorio con el comportamiento real de los participantes en el terreno?

Para fundamentar la validez ecológica del test, sus promotores han buscado establecer correlaciones con el comportamiento no verbal de los participantes en los contactos interétnicos (por ejemplo, Dovidio, Glick, y Rudman, 2005). La premisa es que el comportamiento no verbal, relativamente al discurso, refleja más directamente los verdaderos juicios de valor de los participantes.

Así, si para un participante dado el test arroja un cierto grado de sesgo en detrimento de los Negros, y luego se verifica que el participante expresa mediante su comportamiento no verbal un cierto grado de negatividad en relación a los Negros, se dirá que el test es ecológicamente válido. En otras palabras, el comportamiento no verbal proporciona un criterio de validez del test de asociación implícita.

Si se admite la reserva sobre la dudosa validez ecológica del IAT, queda el comportamiento no verbal como modo de acceso directo a la antipatía étnica sin pasar por los cada vez menos confiables discursos de los actores. Decimos de estas formas de comportamiento no verbal que son expresivas de antipatía, lo cual es un modo especial de decir que son expresivas de emociones. En la medida en que estas expresiones emocionales se presentan en los contactos interétnicos cara a cara, podemos suponer que ocurrirán en el contexto de transacciones emocionales. En resumen, el enfoque de la transacción emocional permite obtener medidas de antipatía étnica sin pasar por el discurso, como lo hace el IAT. Pero a diferencia del IAT, el enfoque de la transacción emocional, al estudiar directamente el comportamiento interétnico real, tiene validez ecológica garantizada.

La discriminación menospreciante, una transacción emocional

Para estudiar las antipatías de grupo a partir de la transacción emocional, me he focalizado sobre un fenómeno que propongo llamar “discriminación menospreciante”. Por discriminación entiendo un trato diferencial en función del grupo de pertenencia del destinatario del trato. Por ejemplo, si sonrío a las mujeres pero no sonrío a los hombres, se puede decir que estoy discriminando. Esta definición descriptiva de la discriminación no nos dice nada sobre su moralidad u inmoralidad. El calificativo “menospreciante” agrega entonces a la definición descriptiva de la discriminación una dimensión normativa. En un artículo que se encuentra actualmente en preparación, argumento que la discriminación es menospreciante cuando frustra las expectativas legítimas de reconocimiento del discriminado, lo cual causa daño injustificado y es por lo tanto inadmisibles.

El estudio de la discriminación menospreciante pone así en diálogo la sociología de la discriminación (Pager y Shepherd, 2008), por una parte, y la teoría del reconocimiento (Honneth 1992; Ikäheimo 2002; Laitinen, 2002), por la otra. El objetivo general del proyecto es identificar modos concretos de discriminación menospreciante en las interacciones intergrupales. Mi intuición es que a menudo los efectos dañinos de la discriminación menospreciante se producen a espaldas de los actores. O sea que probablemente se trata de consecuencias no buscadas de la acción.

La implicación normativa de este proyecto es criticar la discriminación menospreciante poniendo al descubierto el daño injustificado que causa a sus destinatarios.

Esta crítica es tanto más útil socialmente cuanto más antirracista se sienta el autor de los actos de discriminación en cuestión.

La discriminación menospreciante puede ser pensada como una transacción emocional compuesta de tres componentes secuenciales: 1) la puesta en copresencia entre el participante P₁, miembro del grupo G₁, y el participante P₂, miembro del grupo G₂.

2) un trato expresivo diferencial que P₁ destina a P₂ en razón de la pertenencia (real o percibida) de este último a G₂; 3) un comportamiento de P₂ mediante el cual P₂ expresa que el trato de P₁ ha frustrado sus expectativas de reconocimiento. Aclaro que al hablar de grupo me refiero más precisamente a un grupo *en la experiencia social* de los actores. No hace falta adoptar un enfoque objetivista, sustancialista o esencialista de los grupos étnicos u otros para reconocer que en la experiencia social de los actores, hay negros, indios, árabes, orientales, etc. Una concepción subjetivista de los grupos étnicos, como la de Max Weber, es suficiente para el análisis que propongo.

El primer objetivo específico es entonces identificar tratos expresivos diferenciales en función del grupo de pertenencia del compañero de interacción. Una vez que estos tratos han sido identificados, el segundo objetivo específico es examinar si y en qué medida estos actos discriminatorios frustran expectativas legítimas de reconocimiento.

Notemos que se trata de dos relaciones de causa a efecto. En primer lugar, el grupo de pertenencia del compañero de interacción causa tratos expresivos diferenciales. En segundo lugar, los tratos expresivos diferenciales causan la frustración del compañero.

El experimento constituye la metodología más adecuada para examinar relaciones causales. Pero como queremos asegurar la validez ecológica de los resultados, los experimentos deberán realizarse en el terreno.

Un experimento de terreno sobre el racismo anti-Rom en el metro de Paris

Por el momento he podido realizar un experimento con el objeto de identificar los tratos expresivos diferenciales que los pasajeros del metro de Paris destinan a una mujer en función de su identidad Rom. En lo que sigue describiré el método y los resultados principales de este estudio, cuyos detalles son consultables en un artículo que se encuentra actualmente en evaluación.

La sociología de la discriminación ha tendido a concentrarse en temas de redistribución. La mayor parte de las investigaciones han tratado de la discriminación en el acceso al empleo, la salud, la educación, la vivienda, etc. Estas investigaciones son valiosas y dignas de ser continuadas, pero reflejan una cierta unilateralidad. En efecto, desde el final de la Guerra fría en los años 1990 en teoría política se reconoce que los reclamos de justicia social admiten dos tipos: aquellos que aspiran a una distribución más justa de recursos materiales y aquellos que demandan igual respeto o adecuado reconocimiento para todas las identidades (Fraser and Honneth, 2003).

Recordemos que el objetivo del experimento era identificar formas de trato expresivo diferencial en función del origen. Para ello me focalicé sobre los Roms, pues resultan ser el grupo que los encuestados franceses ven más negativamente en este momento.

Razoné que si en efecto los franceses rechazan a los roms, la puesta en interacción entre un francés y un rom debería producir tratos expresivos diferenciales en razón del origen de este último.

El diseño del experimento de terreno se basó en tres fuentes principales. En primer lugar, la sociología de la interacción de Goffman (1971), con su énfasis característico en la organización social de las expresiones de respeto. En segundo lugar, un pro-

cedimiento experimental usado en psicología social y conocido como el paradigma de comportamiento de ayuda (Saucier, Miller, y Doucet, 2005). En tercer lugar, una serie de hipótesis y de técnicas de medición derivadas de los estudios sobre el comportamiento no verbal (Knapp, Hall, y Horgan, 2014).

Método e hipótesis

El método puede ser descrito brevemente de la siguiente manera. En el andén de una estación, una actriz encubierta pedía ayuda a pasajeros escogidos aleatoriamente. En la condición control, la actriz vestía en un modo discreto para los estándares locales. En la condición tratamiento, la misma actriz llevaba una falda obviamente rom. Agrego que la actriz era una migrante de nacionalidad rumana que declaraba ser de origen rom. Sin embargo, en la condición control los pasajeros tendieron a reconocerla como una española o una italiana. Es sólo en la condición tratamiento que los pasajeros la reconocieron como rom o rumana.

La interacción seguía un guión compuesto de tres etapas sucesivas. En la primera etapa, la actriz abordaba un pasajero escogido al azar y le pedía cómo llegar a una estación de la red del metro. Cuando el pasajero terminaba de dar las indicaciones correspondientes, la actriz avanzaba hacia la segunda etapa preguntando cuánto tiempo tomaría el recorrido hasta esa estación. Luego de la estimación del pasajero, la actriz respondía que llegaba tarde a una entrevista de trabajo y que no tenía manera de avisar al empleador de la tardanza. Entonces le pedía en préstamo el teléfono celular al pasajero. Con esto la interacción pasaba a la tercera y última etapa, que concluía luego de la respuesta del pasajero.

Para identificar los tratos expresivos diferenciales, las variables que medí fueron el comportamiento de ayuda, la mirada, las sonrisas y la distancia interpersonal. A partir de una serie de hipótesis derivadas de la literatura especializada en el prejuicio o el comportamiento no verbal, derivé cinco predicciones.

La primera predicción es que la actriz debería recibir menos ayuda cuando lleva la falda rom pero sólo cuando el riesgo situacional es alto. Esta predicción reposa sobre el argumento siguiente. La gente no desea dar la impresión de ser prejuiciosa al rechazar ayudar al miembro de una minoría.

Es sólo cuando la situación proporciona una excusa creíble que la gente se permitirá un comportamiento tal. El riesgo es una característica de la situación que, según ha sido comprobado, provee una buena excusa. Si todo el mundo entiende que ayudar comporta un riesgo grave, el rechazo de ayuda, cuando está dirigido a un minoritario, no despertará la sospecha de racismo u otra forma de antipatía grupal.

Así, las pruebas tuvieron lugar en dos estaciones que difieren considerablemente en términos de riesgo: la estación Jaurès en la línea 2 (que atraviesa todo el norte de París), y la estación Quai de la gare en la línea 6 (que atraviesa todo el sur de la ciudad). De acuerdo a estadísticas publicadas por el ministerio del interior francés, en relación a Quai de la gare, la chance de ser víctima de un robo en Jaurès es dos veces mayor. De la misma manera, la chance de ser víctima de un robo en algún punto de la línea 2 es dos veces mayor a esa misma chance en algún punto de la línea 6. Por lo tanto, la predicción es que los pasajeros deberían ayudar menos a la actriz vestida con la falda rom en la estación Jaurès, pues allí el riesgo mayor de robo ofrece una buena excusa para el rechazo de ayuda.

La segunda predicción es que los pasajeros deberían mirar menos a la actriz con la falda rom cuando interactúan con ella. Esto se puede medir estableciendo, a partir de la duración total de la interacción, la fracción de tiempo que el pasajero pasa mirando a la actriz.

La fuente de esta predicción es la hipótesis de la inmediatez (*immediacy*), que parte de una correlación fuerte entre ciertos comportamientos no verbales en la interacción, por un lado, y evaluaciones positivas o negativas del compañero de interacción, por el otro. En esta perspectiva, más tiempo dedicado a mirar al compañero de interacción se correlaciona con una evaluación más positiva del destinatario de la mirada. En la medida en que los roms son objeto de evaluaciones negativas, la predicción es que los pasajeros deberían pasar menos tiempo mirando a la actriz con la falda rom.

La tercera predicción constituye una alternativa a la anterior y establece que los pasajeros deberían exhibir más dominación visual en interacción con la actriz vestida con la falda rom. La noción de dominación visual hace referencia a un patrón de mirada característico de las relaciones jerárquicas. En conversación con un igual, tendemos a pasar mucho más tiempo mirando al otro cuando estamos en el rol del oyente que cuando estamos en el rol del locutor. En cambio, en conversación con alguien de estatus inferior al nuestro, tendemos a pasar aproximadamente la misma fracción de tiempo mirando al otro cuando estamos escuchando y cuando estamos hablando. Suponiendo que las actitudes negativas de la población francesa en relación a los roms incluyen un juicio de inferioridad, la predicción es que los pasajeros deberían ejercer mayor dominación visual cuando la actriz viste la falda rom.

La cuarta predicción es que cuando la actriz viste la falda rom la distancia interpersonal debería ser mayor, y más aun para los pasajeros hombre que para las pasajeras mujer. Los trabajos sobre la distancia interpersonal han establecido que las personas tienden a mantener distancias relativamente mayores con individuos que asignan a grupos estigmatizados. Pero estas investigaciones han encontrado también que las díadas mujer-mujer interactúan más cercanamente que las díadas mujer-hombre.

La quinta predicción es que los pasajeros deberían sonreír menos a la actriz cuando ésta lleva la falda rom. De nuevo, la predicción se deriva de la hipótesis de la *immediacy*, que en este caso postula una correlación entre las sonrisas y un juicio de valor positivo sobre el compañero de interacción.

Resultados y discusión

Anticipo los resultados principales del estudio. La falda gitana produjo los efectos siguientes: 1) dominación visual; 2) distancias mayores entre los pasajeros hombre; 3) menos ayuda en la estación más segura (Quai de la gare); 4) distancias menores entre las pasajeras; 5) más sonrisas entre los pasajeros hombre.

Todos los resultados reflejan discriminaciones causadas por el origen étnico reconocible de la actriz. Sin embargo, sólo los primeros dos resultados reflejan discriminaciones en la dirección esperada. Los últimos tres, si bien comprueban el trato discriminatorio, fueron en la dirección contraria a lo predicho. Esto requiere una interpretación.

Se esperaba que los pasajeros ayudasen menos a la actriz vestida con la falda rom en la estación más peligrosa, Jaurès, porque allí el riesgo proporciona una buena excusa para no ayudar. En realidad, es en la estación más segura, Quai de la gare, que los pasajeros ayudaron menos a la actriz estigmatizada. Pero hay más. En la estación más peligrosa, donde los niveles de ayuda no difieren significativamente entre las condiciones, esos niveles de ayuda fueron comparables al nivel de ayuda que, en la estación menos peligrosa, la actriz recibió sólo en la condición tratamiento (falda rom). O sea que el riesgo más elevado pudo haber actuado para justificar no sólo el rechazo de ayuda a la actriz estigmatizada, sino también a la actriz en la condición control. En otras palabras, el riesgo pudo haber anulado o achatado la diferencia de estímulo entre la presencia y la ausencia de la falda rom. Los pasajeros fueron más igualitarios en la esta-

ción, más riesgosa, pero en el sentido de no ayudar a nadie. Este resultado pone en evidencia que, más allá del grupo al cual se asigna al compañero de interacción, las circunstancias circundantes son un factor importante en la producción de la discriminación.

Por otra parte, se esperaba que las pasajeras se alejasen más de la actriz con la falda rom y que los pasajeros hombre le sonrieran menos, pero los resultados indican lo contrario. Si se admite que distancias más cortas y un mayor número de sonrisas expresan una evaluación más positiva, la conclusión es que, en estas dimensiones, la actriz con la falda rom fue discriminada *positivamente*. Habíamos notado más temprano que las antipatías de grupo, en particular el racismo, han cambiado de forma en las últimas décadas. Un aspecto de esta mutación es el surgimiento de la llamada “discriminación invertida”. En un contexto en el que el antirracismo es valorado, la discriminación invertida consiste en tratar no peor sino *mejor* a los miembros de los grupos históricamente oprimidos. Sin pretender tratarlas, dejo por último dos preguntas planteadas. ¿Por qué las mujeres, pero no los hombres, exhibieron discriminación invertida a través de su gestión de la distancia interpersonal? ¿Por qué los hombres, pero no las mujeres, exhibieron discriminación invertida por medio de sus sonrisas?

Investigaciones futuras

Este experimento de terreno ha servido para identificar algunos comportamientos que las personas producen diferencialmente en función del origen étnico reconocible del compañero de interacción. Lo que no sabemos todavía es si estos tratos, además de discriminatorios, son también menospreciantes. Es decir, no sabemos si frustran las expectativas legítimas de reconocimiento del compañero de interacción. Pero esto es importante para establecer el carácter dañino, y por lo tanto criticable, de estas formas de discriminación.

Para dar este paso adelante, se necesita cambiar de paradigma. En lugar de buscar producir discriminaciones étnicas, lo que la manipulación experimental debería buscar producir ahora es sentimientos de menosprecio. Para ilustrar lo que tengo en mente, tomemos el ejemplo de la dominación visual (igual fracción de tiempo pasada mirando al otro en las posiciones de oyente y locutor). El experimento reveló que los pasajeros, hombres y mujeres por igual, en la estación más peligrosa como en la estación menos peligrosa, exhiben dominación visual en interacción con la actriz pero sólo cuando ésta lleva la falda rom. La dominación visual es, entonces, uno de los comportamientos discriminatorios en función del origen que hemos podido identificar. ¿Pero acaso nos sentimos menospreciados cuando, en el contexto de un pedido de ayuda en el metro, se nos mira de esta manera?

Si tenemos algún modo de medir el sentimiento de menosprecio, un experimento de terreno cuyo tratamiento consista en exponer una persona a la dominación visual podría revelar si en efecto este patrón de comportamiento produce sentimientos de menosprecio a su destinatario. Una manera de poner esta orientación en práctica podría consistir en invertir los roles, poniendo el pasajero escogido al azar en la posición de quien pide ayuda y al actor encubierto en la posición de quien la ofrece. Habría que crear un nuevo guión, pero lo importante es que en la condición control el actor debería mirar al pasajero más al escuchar que al hablar, mientras que en la condición tratamiento el actor debería mirar al pasajero en la misma medida en ambos roles.

Terminada la interacción, mediante un cuestionario se podría tratar de captar los sentimientos de menosprecio u otros que el pasajero vivenció durante el intercambio. Si los niveles de estos sentimientos difieren significativamente entre los grupos control y tratamiento, se puede atribuir la diferencia al patrón de dominación visual. Así, se podr-

ía mostrar experimentalmente que la dominación visual causa sentimientos de menosprecio en el contexto de un pedido de ayuda en público. Lo cual permitiría afirmar que, al ser objeto de dominación visual, la actriz rom fue víctima de menosprecio, y que en la medida en que ese menosprecio es injustificadamente dañino, es también inadmisibles.

Conclusión

Para concluir, me gustaría resumir brevemente los contenidos principales aquí expuestos.

El enfoque constructivista social ha restablecido la pertinencia de los niveles social y cultural en el análisis de las emociones. Pero al equiparar construcción social y construcción lingüística, el constructivismo social impone dos obstáculos injustificados al análisis de la dimensión sociocultural de las emociones.

El primero se refiere a la incapacidad de analizar las formas de construcción social de la experiencia emocional que no involucran conceptos de emoción. El segundo obstáculo tiene que ver con la limitación injustificada de la problemática de la construcción social a las emociones humanas.

El enfoque que propongo conserva del constructivismo social el énfasis sobre los niveles social y cultural de análisis pero rechaza la asimilación de la construcción social a una construcción lingüística. Este enfoque alternativo reposa sobre el concepto de transacción emocional. La transacción emocional es una unidad de interacción que desde un punto de vista formal se compone de una secuencia de expresiones de emociones, y desde un punto de vista funcional opera para reconfigurar la relación entre los participantes.

El primer proyecto de investigación basado en este enfoque trató de las transacciones emocionales que los pasajeros de los metros hacinados de Delhi, Nueva York y París ponen en práctica para gestionar las emociones que causan los contactos físicos indeseados. Se pudieron identificar dos transacciones emocionales recurrentes de carácter transcultural. La primera parece funcionar para reparar la relación que el contacto físico ofensivo ha puesto en entredicho. La segunda, en cambio, parece servir para manifestarse desprecio recíproco cuando, en lugar de la reparación, lo que sigue a la ofensa es otra ofensa.

El segundo proyecto está dedicado al estudio de las antipatías intergrupales y trata la discriminación menospreciante como una transacción emocional. Para identificar los comportamientos expresivos discriminatorios, un experimento de terreno fue realizado en el metro de París. En la condición tratamiento, la actriz era reconocible como Rom. El experimento permitió identificar una serie de comportamientos expresivos que son producidos diferencialmente en función del origen del compañero de interacción. El próximo paso consistirá en poner en práctica un nuevo experimento de terreno que permita examinar si estos comportamientos discriminatorios frustran expectativas de reconocimiento. Si esta hipótesis se confirma, se podrá decir de estos comportamientos que son injustificadamente dañinos y por lo tanto inadmisibles.

Referencias

ARANGUREN, Martin. *La Transaction Émotionnelle comme Unité d'action : Une Méthodologie pour L'étude des Émotions Situées*. Thèse de Doctorat En Sociologie. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2013.

ARANGUREN, Martin. "Nonverbal Interaction Patterns in the Delhi Metro: Interrogative Looks and Play-Faces in the Management of Interpersonal Distance." *Interaction Studies* v.16, n. 3, p. 526–52, 2015.

ARANGUREN, Martin & Stéphane Tonnelat. "Emotional Transactions in the Paris Subway: Combining Naturalistic Videotaping, Objective Facial Coding and Sequential Analysis in the Study of Nonverbal Emotional Behavior." *Journal of Nonverbal Behavior*, v. 38, n. 4, p. 495–521, 2014.

AVERILL, James R. "A Constructivist View of Emotion." In *Emotion: Theory Research, and Experience*, edited by Robert Plutchik and Henry Kellerman, 305–39. San Diego (California): Academic Press, 1980.

DOVIDIO, John F., Peter Ed Glick & Laurie A. Rudman. *On the Nature of Prejudice: Fifty Years after Allport*. Oxford (England): Blackwell Publishing, 2005. <http://psycnet.apa.org/psycinfo/2005-08614-000>.

DURKHEIM, Emile. *Les Règles de La Méthode Sociologique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1937.

EKMAN, P. & W. V. Friesen. *Facial Action Coding System: A Technique for the Measurement of Facial Movement*. Palo Alto (California). Consulting Psychologists Press, 1978.

FRASER, Nancy & Axel Honneth. *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*. Verso, 2003.

FRIJDA, Nico. *The Emotions*. London: Cambridge University Press, 1986.

GARFINKEL, Harold. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs NJ, 1967.

GOFFMAN, Erving. *Relations in Public: Microstudies of the Social Order*. New York: Basic Books, 1971.

HALL, Edward T. *The Hidden Dimension*. New York: Doubleday, 1966.

HARRÉ, Rom. "An Outline of the Social Constructionist Viewpoint." In: Rom Harré, (ed.). *The Social Construction of Emotions*, Oxford (England): Basil Blackwell, p. 2–14, 1986.

HONNETH, Axel. *Kampf Um Anerkennung [Struggle for Recognition]*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.

IKÄHEIMO, Heikki. "On the Genus and Species of Recognition" *Inquiry*, n. 45, p. 447–62, 2002.

KNAPP, M. L., Judith A. Hall & T. G. Horgan. *Nonverbal Communication in Human Interaction*. International edition. Wadsworth, Ohio: Cengage Learning, 2014.

LAITINEN, Arto. "Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood?" *Inquiry*, v. 45, n. 4, p. 463–78, 2002.

LAMBIE, John A. & Anthony J. Marcel. "Consciousness and the Varieties of Emotion Experience: A Theoretical Framework." *Psychological Review*, v. 109, n. 2, p. 219–59, 2002.

LAZARUS, R. S. *Emotion and Adaptation*. New York: Oxford University Press, 1991.

MEAD, G. H. "Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist". *Chicago: University of Chicago*, 1934.

PAGER, Devah; Hana Shepherd. "The Sociology of Discrimination: Racial Discrimination in Employment, Housing, Credit, and Consumer Markets." *Annual Review of Sociology*, n. 34, p 181, 2008.

PETTY, Richard E.; Russell H. Fazio; Pablo Briñol. *Attitudes: Insights from the New Implicit Measures*. New York: Psychology Press, 2012.

SACKS, H.; E. A. Schegloff; G. Jefferson. "A Simplest Systematics for the Organization of Turn-Taking for Conversation." *Language*, v. 50, n. 4, p. 696–735, 1974.

SAUCIER, Donald A.; Carol T. Miller; Nicole Doucet. "Differences in Helping Whites and Blacks: A Meta-Analysis." *Personality and Social Psychology Review*, v. 9, n. 1, p. 2–16, 2005.

WITTENBRINK, Bernd; Norbert Schwarz. *Implicit Measures of Attitudes*. New York: Guilford Press, 2007.

NORDLUND, Marcus. "Amor e Cultura". Tradução de Breno Rodrigo de Alencar. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n. 46, p. 117-125, abril de 2017 ISSN 1676-8965.

ARTIGO

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

Amor e Cultura

Love and Culture

Marcus Nordlund

Tradução de Breno Rodrigo de Alencar

Recebido: 16.12.2016

Aprovado: 20.01.2017

Resumo: O texto é uma tradução para a língua portuguesa do tópico "Love and Culture" presente no capítulo 1 ("The Nature of Love") do livro "Shakespeare and the Nature of Love" onde o autor, o crítico literário sueco Marcus Nordlund, aborda o tema do amor em uma perspectiva biocultural, ou seja, como um fenômeno fisiológico que tem raízes em uma natureza emocional comum, mas que também é influenciado por fatores culturais. Problematizando o dualismo indivíduo/sociedade e adotando o construtivismo histórico em sua análise do significado atribuído ao amor no Ocidente, o autor procura demonstrar que a literatura é um gênero do conhecimento que reflete a evolução dos sentimentos humanos nas diferentes culturas. **Palavras-chave:** amor; cultura; emoção; literatura

Abstract: This text is a translation to Portuguese language of the topic "Love and Culture" present in chapter 1 ("The Nature of Love") from the book "Shakespeare and the Nature of Love" where the author, the Swedish literary critic Marcus Nordlund, understands the theme of love in a biocultural perspective, that is, as a physiological phenomenon lays its roots in a common emotional nature, but which is also influenced by cultural factors. Problematizing individual/society dualism and adopting historical constructivism in its analysis of the meaning attributed to love in the West, the author seeks to demonstrate that literature is a genre of knowledge that reflects the evolution of human feelings in different cultures. **Keywords:** love; culture; emotion; literature

Há mais de dois mil anos Aristóteles afirmou que os seres humanos são animais sociais⁵⁵. Mais recentemente, uma filósofa, Mary Midgley, esboçou algumas consequências problemáticas de nossas intrincadas formas de sociabilidade e de nossa extraordinária inteligência. Como animais sociais particularmente avançados, estamos muitas vezes divididos entre os nossos interesses pessoais e os interesses do grupo:

Queremos coisas incompatíveis, e as queremos mal. Somos bastante agressivos, mas queremos companhia e dependemos de relacionamentos de longo prazo. Amamos os que estão em nosso entorno e precisamos de seu amor, mas queremos independência e necessitamos de liberdade. Somos inquietos, curiosos e nos intrometemos, mas desejamos a permanência. Ao contrário de muitos primatas, nós temos

⁵⁵Tradução da terceira parte do Capítulo 1 ("The Nature of Love") do livro de Marcus Nordlund, *Shakespeare and the nature of love: Literature, Culture, Evolution*. Evanston: Northwestern University Press, 2007", p. 44-51. Tradução autorizada pelo autor em 20 de dezembro de 2016, com anuência da editora.

uma tendência a formar pares, mas isso não nos completa e nos dá um monte de problemas. Não podemos viver sem uma cultura, mas ela nunca nos satisfaz. Tudo isso é o lugar comum da literatura. É também, em certa medida, o problema das outras espécies inteligentes também... O que é especial nas pessoas é o seu poder de entender o que está acontecendo e usar esse entendimento para regulá-lo (Midgley, 1995, p. 282).

Enquanto muitos críticos literários foram condicionados a culpar o ethos capitalista ocidental por todas essas tensões entre o indivíduo e o grupo, o problema não só antecede a nossa atual organização social no Ocidente, mas é mais antigo do que a própria humanidade. A constante necessidade de pesar nossos desejos individuais contra as demandas do grupo, e muitas vezes subordiná-los aos interesses dos outros, é algo que compartilhamos com nossos parentes próximos na biosfera. No romance *Enduring Love*, o protagonista Ian McEwan define o problema como "nosso conflito de mamíferos - o que dar aos outros e o que guardar para si mesmo" (McEwan, 1998, p. 14).

O que a cultura humana acrescenta a esta situação é, entre outras coisas, uma complexa regulação simbólica das necessidades e desejos de seus membros. Este processo envolve necessariamente frustração e gratificação, uma vez que os interesses individuais e coletivos nem sempre se sobrepõem. Por isso, seria errado considerar os sistemas culturais como expressões diretas de disposições naturais ou como invenções arbitrárias. Tomemos, por exemplo, o conflito atual entre o dimorfismo sexual biológico e os papéis de gênero: "Entre os seres humanos, o esforço consciente pode minimizar as diferenças preexistentes. Mais frequentemente, as pequenas diferenças iniciais na capacidade de resposta são exageradas pelas experiências de vida e depois apagadas pelos costumes e normas culturais" (Hrdy, 1999, p. 212).

No sentido mais amplo, a cultura humana pode ser caracterizada "tanto como uma expressão como uma crítica do que a espécie como 'população' (ou um conjunto de populações sexualmente diferenciadas) está biologicamente disposta a fazer" (Storey, 1996, p. 30). Nossas vidas amorosas não são exceção a esta regra. Como vimos⁵⁶, o amor romântico é provavelmente um potencial biológico universal do *Homo sapiens*, mas, como os leitores de *Romeu e Julieta* estão conscientes, a sociedade também tem influência fundamental no jogo do acasalamento. Nas palavras dos teóricos da emoção, Richard e Bernice Lazarus, as atitudes em relação ao amor e ao compromisso "variam com a cultura e o período histórico. A sociedade está preocupada com os registros matrimoniais, protegendo os direitos dos parceiros, mantendo suas obrigações mútuas, garantindo que eles permaneçam em nichos sociais e de trabalho previsíveis e funcionais, facilitando a criação de filhos e defendendo os valores aos quais a sociedade está dedicada" (Lazarus & Lazarus, 1994, p. 111). Trata-se de problemas que cada sociedade ou grupo social tem de enfrentar com base na sua situação material e nas suas tradições e que fará com diferentes graus de flexibilidade ou de influência coletiva.

Dependendo da capacidade do grupo social mais amplo (a família, o clã ou o Estado) de subordinar os desejos amorosos dos indivíduos a um bem maior, podemos distinguir de maneira útil (seguindo Harry Triandis e outros) entre culturas "individualistas" e "coletivistas". Em resumo, as primeiras premiam objetivos individuais e seus membros são geralmente hábeis em conhecer novas pessoas e formar novos grupos. Já as segundas subordinam os interesses pessoais a interesses do grupo, estabelecendo uma nítida distinção entre estar no grupo e estar fora dele, colocando uma forte ênfase na

⁵⁶ O autor se refere aos tópicos do capítulo que antecedem este texto [Nota do tradutor].

hierarquia⁵⁷. Naturalmente, tal distinção só pode ser uma questão de grau. Todas as culturas exigem uma enorme quantidade de conformidade de seus membros - incluindo, na cultura ocidental, uma exigência um tanto paradoxal de conformidade do grupo com um ethos individualista - e qualquer civilização avançada também pode ser caracterizada por grandes diferenças entre os diferentes níveis sociais.

No início da Inglaterra moderna, por exemplo, os casamentos arranjados aparentemente eram mais ou menos um terreno exclusivo da elite dominante. A gente comum, ou pelo menos aqueles que tinham fundos suficientes para adquirir uma nova casa, normalmente consultavam os seus pais, mas de outra forma estavam livres para seguir seus corações. Casamentos forçados eram raros⁵⁸. Em outras palavras, o padrão de arranjos conjugais no início da Inglaterra moderna parece ter sido amplamente individualista, com um pequeno grupo coletivista no topo.

A distinção individualista / coletivista também nos dá algumas pistas sobre como os membros de diferentes culturas respondem à ideia de amor romântico. Em uma pesquisa multicultural moderna que comparou os relatos de norte-americanos, italianos e chineses,⁵⁹ Philip Shaver e seus colegas descobriram que as pessoas em todas as três culturas podiam facilmente identificar a emoção, assim como todas as outras emoções que foram testadas, mas diferiram em um ponto significativo. Enquanto italianos e americanos associavam o amor romântico com a felicidade, os chineses tendiam a vê-lo como algo mais negativo. Isso não é surpreendente, uma vez que a cultura chinesa tem uma longa tradição de casamentos arranjados, em vez de escolhas amorosas. Para qualquer pessoa cuja escolha de parceiros para o casamento é subordinada a interesses sociais maiores, cair loucamente apaixonado por alguém é uma ideia problemática. Na linguagem da teoria da emoção podemos dizer que o potencial de realização do amor influencia necessariamente seu tom hedônico; vimos anteriormente que o amor não correspondido é caracterizado por sentimentos de vazio, ansiedade e desespero. A natureza humana sempre interage com expectativas humanas, e nossas expectativas são sempre de natureza ambiental.

Se um papel importante da cultura é suprimir, inibir, redirecionar ou transformar o comportamento sempre que for considerado inadequado e intensificar e canalizar as tendências que são consideradas socialmente desejáveis, o mesmo vale para o tratamento de uma emoção como o amor. "Em algumas culturas a paixão romântica é rejeitada como uma experiência maléfica e assustadoramente emocional. Em outros é tolerado, mas não celebrado ou afirmado, e, em outros ainda, a paixão romântica é elogiado como um importante e estimada ideal cultural" (Jankowiak, 1995, p. 17, nota 2). Dependendo do seu status social, pode-se esperar que ela seja valorizada ou classificada de forma diferente, falada mais ou menos frequentemente e que tenha maior ou menor significado social em diferentes contextos socioculturais. Na interessante formulação de Paul Heelas, as emoções em geral estão sujeitas à *hipercognição* ou *hipocognição*, onde

⁵⁷Devo essa discussão sobre Triandis a Hatfield e Rapso (2000, p. 12–13), que acrescentam algumas qualificações úteis a esta distinção reconhecidamente esquemática: por exemplo, as diferenças de personalidade individuais podem ser mais poderosas do que as diferenças culturais na formação do comportamento, e as pessoas às vezes assimilam rapidamente de uma cultura para outra. Sobre a aplicação da Triandis de estilos culturais de amar, ver também Dion e Dion (1988), especialmente as páginas 279–86.

⁵⁸Como diz Ralph Houlbrooke, os casamentos variaram de "arranjados de um lado para o completamente livre no outro", e "está claro, a partir de um grande número de evidências, que o dever de cumprimento dos desejos dos pais nunca foi inculcado com sucesso uniforme em famílias ricas. Havia uma crença generalizada entre os possíveis parceiros de que a liberdade de escolha era o seu direito" (Houlbrooke, 1984, p. 69 e 71).

⁵⁹Shaver, Wu e Schwartz (1991); discutido em Hatfield e Rapson (2000).

"as emoções hipercognitivas são aquelas que são culturalmente identificadas, sendo as hipocognitivas aquelas que recebem muito menos atenção conceitual" (Heelas, 1986)⁶⁰.

É possível que uma abordagem cada vez mais individualista pela cultura ocidental tenha hipercognizado muitos estados emocionais pessoais prazerosos à custa dos ideais coletivos, e isso é especialmente provável quando se trata de amor. Estamos, em média, mais propensos a enfatizar a importância de sermos "verdadeiros em nossos sentimentos" e basear nossa escolha de parceiros no amor do que as pessoas em outras culturas. Se olharmos brevemente o assunto por um ângulo normativo, é difícil não ver isso como um grande avanço, uma vez que tem permitido mais e mais pessoas perseguir o desejo do seu coração e, assim, melhorar a sua qualidade de vida. Mas tal hipercognição também tem um preço. Pode implicar um potencial afrouxamento de laços sociais e uma pressão sem precedentes sobre os indivíduos como agentes alienados de seu próprio destino e infortúnio. Muitas vezes me pergunto o quão *livres* aqueles indivíduos ocidentais se sentem quando percorrem bares para solteiros à procura de alguém para amar, apenas para enfrentar mais uma rejeição.

Ver a peculiar obsessão ocidental com o amor romântico como instância de hipercognição e não como invenção cultural nos permite modificar a tendência de numerosos teóricos de exagerar o papel das rupturas e contingências históricas. Por exemplo, desde que Denis de Rougemont e C.S. Lewis expuseram suas influentes opiniões sobre o assunto, e Michel Foucault acrescentou que a história é uma longa cadeia de sistemas de pensamento descontínuos, muitas pessoas acreditam que o amor romântico é um fenômeno ocidental específico cuja origem reside na tradição medieval do amor cortês. Como vimos, existem fortes razões para supor que essa suposição está incorreta. É verdade que algo importante aconteceu na França no século XII, que teria grandes consequências para nossa concepção ocidental de amor, mas, como Irving Singer aponta em seu monumental estudo da tradição ocidental do amor, não devemos confundir a emoção com sua idealização. Em sua definição, o amor cortês se baseava no pressuposto de que: 1. O amor sexual entre homens e mulheres é *em si* algo esplêndido, um ideal pelo qual vale a pena lutar; 2. O amor enobrece tanto o amante quanto o amado; 3. Sendo uma conquista ética e estética, o amor sexual não pode ser reduzido a um mero impulso libidinal; 4. O amor pertence à cortesia, mas não está necessariamente relacionado com a instituição do casamento; 5. O amor é um relacionamento intenso e apaixonado que estabelece uma unidade santa entre homem e mulher (Singer, 1984, p. 22-23).

O que a tradição do amor cortês afirmou foi que o amor sexual é autêntico e valioso e que tem um valor estético ou mesmo religioso. Era antes de tudo a valorização de uma necessidade humana universal num meio cultural que parecia diametralmente oposto à sua própria existência. Originalmente uma resposta da elite dirigente à realidade política dos casamentos arranjados gradualmente libertou a paixão amorosa de seu infamado papel na cultura cristã e tornou-se "a primeira grande tentativa do homem ocidental de demonstrar que as nobres aspirações do idealismo não precisam ser incompatíveis com uma alegre aceitação da realidade sexual" (Id., *Ibid.*, p. 35).

O que era culturalmente específico do amor cortês e das suas ramificações posteriores era que a paixão romântica, entendida como um fenômeno espiritual, havia se fundido com um aspecto central da religião judaico-cristã. "Em geral, o amor cortês atacou a promiscuidade tal como a igreja também atacou o politeísmo. Como havia apenas um Deus, também havia um só homem e uma só mulher que poderia satisfazer suas aspirações ideais" (Id. *Ibid.*, p. 70). Se quisermos, talvez possamos descrever essa ver-

⁶⁰Essa distinção, que não contesta a base biológica da experiência emocional, é um bom exemplo de como o construtivismo social pode enriquecer nossa compreensão das emoções humanas sem exagerar os fatos.

são institucionalizada da exclusividade que associamos ao amor apaixonado (que as pessoas geralmente não sentem por mais de uma pessoa a cada vez, e que elas normalmente querem reservar essa pessoa para si) como uma "construção histórica". Mas isso está muito longe de afirmar que a emoção básica é uma invenção histórica recente e que Safo deu expressão a algo completamente diferente em Lesbos no século VI a. C. O amor cortês apoderou-se de um potencial humano universal, investiu-o de significado social e colocou-o dentro de uma estrutura normativa como uma conexão espiritual louvável entre duas almas singulares. Como tal, também teve de ser imutável, como Shakespeare sugere em seu famoso soneto: "O amor não é amor / que altera quando a alteração encontra".

Como tradição institucionalizada o amor cortês adquiriu gradualmente uma vida própria e exerceu uma influência poderosa sobre os estilos ocidentais de amor, a tal ponto que muitas pessoas hoje consideram a ausência do amor apaixonado em suas vidas como um fracasso social ou pessoal⁶¹. No século XV, grande parte da dimensão sexual original na tradição do amor cortês fora minimizada à medida que a igreja renovava sua investida sobre a paixão sexual e a poesia de Petrarca imortalizava, em particular, o conflito irreconciliável entre paixão espiritual e sexual. A partir daí o caminho da influência literária leva diretamente a Shakespeare, que satirizou Petrarca e, no entanto, compartilhou boa parte de sua ambivalência. Como seu antecessor literário, Shakespeare nos mostra uma perspectiva sobre o afeto humano que é alternativamente imparcial e conflituoso, idealista e realista. Ele também acrescenta um componente importante que está ausente em Petrarca: senso de humor.

Visto desta forma, a história do amor cortês é a história de um conflito entre necessidades evoluídas e constrangimentos culturais que acabaram por produzir um ideal que havia sido harmonizado com o sistema oficial de crenças de uma cultura. Tomar uma visão biocultural da natureza humana e do amor nos permite descartar a visão de que os seres humanos são basicamente produtos de seus ambientes culturais e históricos (ou robôs genéticos, por exemplo). Todos os seres humanos são herdeiros de inúmeras necessidades e desejos que foram adaptados por um processo evolutivo para interagir com ambientes específicos. Como Mary Midgley coloca sucintamente: "Nosso repertório básico de desejos é dado. Não somos livres para criar ou aniquilar desejos, quer por invenção privada, quer pela cultura... Assim, se as pessoas do século XX querem aviões supersônicos, o fazem por causa dos desejos que têm em comum com os esquimós e os bosquímanos. Eles querem se mover rapidamente, fazer seus negócios rapidamente, ser honrados, temidos e admirados, resolver enigmas, e ter algo brilhante e radiante" (Midgley, 1995, p. 182-183). E a maioria deles, pode-se acrescentar, quer alguém para amar, cuidar e ser cuidado. Como vimos, a disposição para o amor e a afeição não está, de modo algum, insensível ao ambiente, uma vez que a maioria das disposições evoluídas são projetadas para interagir com o ambiente e produzir variações culturais diante de condições de vida variáveis. Em algumas situações, como a privação social, a disposição inata para o amor pode ser totalmente suprimida. Mas também haverá restrições à

⁶¹ Apesar de sua equação questionável da paixão com o adultério, ao comenta sobre o ideal entorpecente da paixão romântica na cultura ocidental me parece Denis de Rougemont me golpeia implacavelmente ao ponto de que "Basta pensar no nosso entusiasmo pelo romance e nos filmes adaptados de romances; ou o erotismo idealizado que permeia toda a nossa cultura, nossa educação e as imagens que nos rodeiam; ou mesmo o nosso escapismo que é exacerbado pelo tédio de viver numa sociedade mecanizada. Tudo dentro de nós e ao nosso redor glorifica a paixão. Pensamos nisso como a promessa de uma vida mais rica, como um poder transformador, como algo que está além da felicidade e do sofrimento, uma felicidade ardente... E, no entanto, a paixão amorosa é realmente uma questão de sofrimento... Nós nos iludimos e estamos tão "mistificados" que não somos capazes de reconhecer isso?" (Rougemont, 1939)

capacidade de qualquer cultura em regular ou vencer aquelas necessidades e desejos rudimentares, cuja história está enterrada no interior do genoma humano.

Esse quadro interacionista ilustra por que os seres humanos nem sempre são felizes ou bem-sucedidos em sua socialização, nem mesmo quando o bom cumprimento das normas sociais atende o seu melhor interesse. Tomemos, por exemplo, os Fulbe do norte de Camarões, uma tribo islâmica sedentária onde o domínio das emoções tem importância primordial. Nesta cultura, a existência do amor romântico é reconhecida, mas "não tem lugar legítimo na comunidade. Os Fulbe, portanto, têm um enorme incentivo para *não* falhar no amor... contudo vez ou outra eles falham" (Regis, 1995, especialmente p. 141). Com toda certeza, os Fulbe sucumbem a essas paixões proibidas pela mesma razão que os ocidentais às vezes se encontram completamente varridos pelo desejo; porque era adaptativo para nossos ancestrais fazê-lo.

Como Melford Spiro aponta de forma interessante, precisamos distinguir entre *aprender uma cultura* (adquirir suas proposições) e *realizar a aculturação* (internalizando suas proposições como crenças pessoais sobre o que é certo ou verdadeiro) (Spiro, 1987, p. 35). Por exemplo, o cavaleiro de Wiltshire que declarou em 1622 que "não havia Deus, nem Ressurreição, e que os homens morrem como feras"⁶² tinha claramente dominado as normas oficiais de sua cultura, mas também se recusara a ser aculturado por elas. Naturalmente, uma vez que as culturas nunca são entidades totalmente homogêneas e podem compreender muitas perspectivas e ideias diferentes, sempre se pode argumentar que este aldeão em particular tinha sido simplesmente aculturado de forma diferente da maioria de seus contemporâneos, talvez por alguma seita clandestina de ateus. Podemos também debater até que ponto as doutrinas "oficiais" ou "dominantes" de uma cultura podem ser identificadas com qualquer certeza real. Mas o principal objetivo da distinção de Spiro não é fornecer uma taxonomia cultural, mas lembrar a correlação incompleta entre a cultura oficial, por um lado, e a crença, experiência ou comportamento individual, por outro.

Por razões semelhantes, o historiador da emoção Peter Stearns distingue entre os "padrões emocionais" ou "regras de sentimento" de uma determinada cultura - isto é, o que as pessoas geralmente esperam que sintam - e seus sentimentos atuais (Stearns, 2000). Nos próximos capítulos⁶³, encontraremos muitos exemplos shakespearianos do conflito entre expectativas culturais e uma propensão humana mais profunda para o amor, mas também encontraremos exemplos de um amor culturalmente motivado que é menos *sentido* do que exprimido por *adesão*.

Gostaria de terminar este capítulo com uma tentativa final de esclarecer as virtudes especiais da perspectiva teórica em que tenho avançado. Para evitar a impressão de que tenho tentado derrubar um cavalo morto (estou, afinal, defendendo a universalidade do meu objeto!), contrastarei minhas opiniões com um argumento bastante recente de Ann Beall e Robert Sternberg de que o amor é uma "construção social que reflete determinado período porque desempenha uma função importante em uma cultura" (Beall & Sternberg, 1995). (Para sua informação, Sternberg é a mesma pessoa que construiu o valioso "triângulo amoroso" envolvendo paixão, intimidade e compromisso)⁶⁴.

Em seu artigo, Beall e Sternberg abordam a questão da potencialidade universal do amor por meio de quatro hipóteses teóricas, optando por colocá-las ao lado da seguinte visão: "O amor não é uma experiência universal. Ele muda de acordo com seu meio cultural e é visto de forma diferente em várias culturas" (Id. Ibid., 1995, p. 418).

⁶²O cavaleiro materialista em questão era chamado John Derpier; ver também Keith Thomas (1983, p. 122).

⁶³O autor se refere aos capítulos que compõem o livro do qual este texto foi extraído [Nota do tradutor].

⁶⁴O autor se refere à Sternberg (1988) [Nota do tradutor].

Para afirmar isso eles se baseiam em uma ampla e, necessariamente, complexa explicação das diferenças históricas e culturais na conceitualização do amor. Eles mostram como o amor pode variar em termos de seu objeto, bem como em função de uma sociedade, e eles apontam corretamente que "uma parte essencial de uma experiência amorosa é a sua conceitualização" (Id. Ibid., p. 419). O último ponto também se apoia numa discussão breve, mas exemplar, do componente cognitivo no amor, onde nossas crenças e expectativas afetam a nossa experiência.

Em outras palavras, há muitos pontos importantes de convergência entre seus argumentos e a perspectiva biocultural que adotei aqui. Mas então chegamos à premissa central de que "o amor é uma construção social" – isto é, que não é o mesmo em todos os lugares. De uma perspectiva biocultural, essa percepção da variação cultural e histórica só pode servir como ponto de partida para uma análise mais profunda e sofisticada. Com efeito, Beall e Sternberg não parecem considerar uma réplica bastante óbvia ao seu argumento: que a própria noção de amor como algo que é experimentado e conceituado diferentemente em várias culturas necessariamente pressupõe que ele é precisamente um fenômeno *único* (e não um conjunto aleatório de fenômenos que, por sua vez, foram agrupados).

Este não é um mero jogo de palavras. No meu entender, Beall e Sternberg podem responder a minha queixa de duas maneiras diferentes. Uma delas é enfatizar ainda mais o aspecto da diferença, de modo que culturas e diferentes formas de amar são vistas como verdadeiramente incomensuráveis. Mas nesse caso eles deveriam definitivamente parar de falar do *amor* e anotá-lo como um remanescente infeliz da psicologia popular. Como vimos anteriormente, um caso semelhante foi feito por Paul Griffiths sobre o conceito de emoção, que ele considerou muito impreciso para ser usado indiscriminadamente pela academia. Mas, pelo menos na sua forma atual, as repetidas referências de Beall e Sternberg ao amor, no singular, parecem impedir tal opção: "Embora acreditemos que o amor seja uma ideia que reflete sua cultura, acreditamos que ela tem um enorme impacto sobre como as pessoas pensam e sentem sobre si mesmas e sobre os outros" (Id. Ibid., p. 434).

A outra alternativa é, naturalmente, tentar reconciliar a ideia de amor como um fenômeno universal único contando com a evidência de sua variação cultural e histórica. Para nos aventurar em uma analogia potencialmente enganosa, mas espero que ilustrativa, podemos considerar o ato muito mais simples de *comer*, que é universal, mas que também varia substancialmente entre diferentes culturas. As pessoas comem coisas diferentes, comem de maneiras diferentes, em momentos diferentes, usando utensílios diferentes; algumas culturas comem mais do que outras; algumas têm a virtude de não comer em certos momentos; e comer tem diferentes funções sociais em diferentes lugares. Mas todos nós reconhecemos que estas são variações culturais de um único tema universal e que este tema, por sua vez, responde a uma necessidade humana básica.

Tanto quanto eu possa afirmar, a recusa de uma universalidade semelhante no caso do amor em Beall e Sternberg decorre, principalmente, da ausência de uma "definição que descreva o amor ao longo dos tempos ou entre culturas" (Id. Ibid., p. 433). Mas se eles sempre esperavam encontrar uma definição tão universal – uma que se espelharia nos conceitos oficiais de gregos antigos, astecas, bosquímanos do Kalahari, e assim como entre os ocidentais modernos –, então essa esperança deve ter sido otimista ainda que equivocada. Existe uma infinidade de fenômenos humanos que podem seguramente ser chamados universais entre as culturas humanas – tais como a religião, ou a própria cultura –, apesar de nossa incapacidade já demonstrada de chegar a definições claras e inabaláveis sobre sua natureza.

Além disso, vimos que a "definição" ou a atitude dominante da cultura em relação ao amor (na medida em que é reconhecida oficialmente) nem sempre é representativa da sua experiência ou prática real. Por exemplo, como podemos sempre esperar encontrar uma definição adequada do amor romântico em uma cultura que considera a paixão individual como um mal social e, portanto, se recusa a falar sobre isso? Por esta razão, também precisamos de uma abordagem empírica que não dependa totalmente da concepção de uma cultura sobre si mesma. Vimos que em tal estudo, o registro etnográfico da paixão romântica se mostrou, pelo menos, quase universal, encontrando-se em mais de 88% das 166 sociedades estudadas, e que outros estudos parecem corroborar esse quadro.

Como discuti neste capítulo, a questão da universalidade do amor também precisará, mais cedo ou mais tarde, ser reafirmada abaixo do nível imediato das diferenças e semelhanças culturais. Devemos também considerar as disposições biológicas que permitem que as pessoas sintam umas pelas outras em primeiro lugar. Como a maioria dos construtivistas sociais, Beall e Sternberg não disputam ativamente a ideia de um fundamento biológico para o amor, eles apenas o consideram irrelevante: "Podemos presumir que o amor inclui tal componente" (Id. *Ibid.*, p. 423). Fim da história. Em contraste, espero ter demonstrado que a alternativa biocultural está melhor equipada para abordar o paradoxo da mesmice e da diferença no amor. Sua preocupação com o tempo evolutivo, bem como histórico torna um excelente ponto de referência para as obras de um dramaturgo que às vezes é nosso vizinho e às vezes parece estar anos-luz de distância.

Referências

- BEALL, Anne E.; Robert J. Sternberg. "The Social Construction of Love." *Journal of Social and Personal Relationships*, v. 12, n. 3, pp. 417-438, 1995.
- DION, Kenneth L.; Karen K. Dion. "Romantic Love: Individual and Cultural Perspectives". In STERNBERG, Robert J.; BARNES, Michael L. (ed.). *The Psychology of Love*. New Haven: Yale University Press, 1988, pp. 264-89.
- HATFIELD, Elaine; Richard L. Rapson. "Love and Attachment Processes". In Lewis, Michael, and Jeannette M. Haviland-Jones (eds). *Handbook of Emotions*. New York: Guilford, 2000, pp. 654-62.
- HEELAS, Paul. "Emotion Talk Across Cultures". In HARRÉ, Rom (ed.). *The Social Construction of Emotions*. Oxford: Basil Blackwell, 1986, pp. 234-66.
- HOULBROOKE, Ralph. *The English Family 1450-1700*. London: Longman, 1984.
- HRDY, Sarah Blaffer. *Mother Nature: Natural Selection and the Female of the Species*. London: Chatto and Windus, 1999.
- JANKOWIAK, William (ed.). *Romantic Passion: A Universal Experience?* New York: Columbia University Press, 1995.
- LAZARUS, Richard S.; Bernice N. Lazarus. *Passion and Reason: Making Sense of Our Emotions*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- MCEWAN, Ian. *Enduring Love*. London: Random House, 1998.
- MIDGLEY, Mary. *Beast and Man: The Roots of Human Nature*. London: Routledge, 1995.
- ROUGEMONT, Denis de. *L'Amour et l'Occident*. Paris: Librairie Plon, 1939.
- SINGER, Irving. *The Nature of Love*. 2 vol. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

SPIRO, Melford E. *Culture and Human Nature*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

STEARNS, Peter. *Gender in World History*. New York: Routledge, 2000.

STERNBERG, Robert J.; Michael L. Barnes (eds.). *The Psychology of Love*. New Haven: Yale University Press, 1988.

STOREY, Robert. *Mimesis and the Human Animal: On the Biogenetic Foundations of Literary Representation*. Evanston: Northwestern University Press, 1996.

THOMAS, Keith. *Man and the Natural World: A History of the Modern Sensibility*. New York: Pantheon, 1983.

Ensaio

GROSSO, José Luis. "A propósito". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n. 46, p. 129-132, abril de 2017 ISSN 1676-8965.

ENSAIO

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

A Propósito

With regard to

José Luis Grosso

*A Bruno Mazzoldi,
por su afecto lleno de propósitos,
por amar hasta el despropósito*

A pro-pósito: más allá de lo meramente puesto, más adelante, en avance, que siempre resulta oblicuo (nunca perpendicular: mera ficción fingida).

A propósito de: siempre diferido, desplazado, territorializante, fuera de Sí y de todo(s los) Mismo(s). Allí donde todo pensar, todo hablar (hablar y decir) y escuchar (oír y escuchar), todo leer y escribir, archiescrituras y arquitecturas, donde verdecen lechugas recogidas del *in-tel-ligere* (verdes en diversos tonos, moradas, crespas y repolladas), donde todos los sentidos a cada paso, siempre cada vez aquí y ahora, eternamente, acontecen.

Nada que decir a propósito, y el propósito abriendo caminos, senderos, sendas, sentidos (en diversos sentidos), a sabiendas, sabiendas de *semiopraxis* (no del pleno sol extra-caverna, a mitad de las sombras de las sombras, de su sol negro y oscura luz), decididamente indecibles, sin número, innúmeros, innumerables, inclausurables, en cantidad sin cuenta, de infinitud cósmica, de circulaciones estelares sin círculos atados a sus colas, repitiendo diferendos, difiriendo en miles lo Mismo, en eterno retorno, empujando adelante siempre en lateral, desbarrancando, de(-con-)struyendo, violentando el amor, ensanchando disonancias de armonía, partiendo el beso labio a labio, gestando en la expulsión del semen y la masticación vulvar: el derrame, el exceso irremediable e irredimible, la deglución, el gasto, el engorde y la mierda, gestando masas de informes minerales en plástica conjunción y pariendo en sangre abriendo los ojos y chorreando de la grieta obscena/impúdica/sublime de la herida, para volver una vez más cada vez una nueva vez a propósito y a sabiendas sin muchas luces y en clarooscuro a los coitos destinales de la muerte: ¡ay, la vida muere, siempre muere antes y después!, ¡cuidemos ese maravilloso des(a)lumbramiento de la muerte!, donde nadie descansa el amor y ama siempre y por siempre yacente, por delante y por detrás, derroche de semen, flujos y sudores, *per secula seculorum* (nunca dicho sensatamente, siempre silenciosamente nefando, corrosivo de toda confesión), cuerpos seculados, múltiplemente seguidos y enseguidos enculados uno tras otro, amados orificios todos para-vulvares, por no hablar de bocas, oídos, manos en anillos y tubos, valle entre los pechos, ombligos, ojos de los glándes, clítoris recubiertos como monjas o vírgenes engrutadas, manantiales de plie-

gues, mantos, pieles en hojaldre de ida y vuelta, unas tras otras, encimadas, en cascada cayendo de lo alto del cerro y nieblando el monte de niña a mujer, aguas vertiendo de la materia-tierra escondida y desnuda en la negrura locuaz y palpante de la nocturna empecinada muerte: lengua lamiente, tacto erizado, estornudo orgásmico, gemido volcánico. Viniendo todo a propósito el despropósito de semen negro goteando y haciendo acequias aquí y ahora. ¿Qué sería del semen/sentido sin el sorbo ansioso y esponjado de la tierra? ¿Su roce, su boca, su gemir invaginado? Nunca sería ni gasto, ni derroche, ni orgiástica fiesta, plural y solitaria, siempre en revoltura deviniendo otros, y nunca exactamente solos, lo que se dice solos: siempre solos nos venimos a muchos, otros y otros de otros. El jaguar deviene en mí, rugiendo, arañando (yo, que nunca tuve uñas, porque siempre el animal las ha devorado en mí, las ha arrancado como quien pela una naranja, con su escalpelo deslizado sobre la corona de la dentadura y sus ruinas circulares), mis garras y esa respiración lenta y quejosa que me calienta las sienes y me aguza la mirada, amarillando el iris: ni uno ni otro, ni yo ni cualquiera, ni este jaguar ni aquel, sino otro, siempre otro. Nunca sería el chorro de lava subiendo de los óvalos comprimidos contra el muslo, contra la húmeda y lustrosa montura de cueros encerrados bajo fuelles y agitando quemazones de hierbas, nunca sería al fin y al cabo, sólo y en total, gasto, despilfarro, semillas arrojadas al tráfico de los vientos, sino mezquinamente apenas sólo negligencia, soberbia, triste celibato de la pura vida, melancolía prostática de intensos goces.

A propósito, ¿será que el retrato de Valerio Adami sobre (ciertamente encima) Derrida, y las palabras excesivas de gato de Nancy al propósito, habrán desbroquelado los volúmenes de su extensa y extendida obra, como para que se me desate la lengua lamiendo como caracol o gusano la página dejando en ella huella sobre huella sobre huella unas rayas negras sin sentido preciso ni propósito (en) absoluto? ¿Por qué escribo? ¡Vaya pregunta! Que no pide tomarla en serio. No dejo de hacerlo: la risa se me vuelve mueca como en el retrato, y no sé si este *rigor mortis* escribe de propósito, a propósito de algo o con el propósito de besar sus labios, en sueños o dentro del féretro o al posar mis pies hollados sobre la grama de su tumba. Suerte que la risa siempre recomienda sus chistidos carpinteros, su martilleo rompecristales, su maza contra el cemento, y así el espasmo vence la vida a fuerza de amorosa y excitada muerte, a punta de golpe y derrumbe cada vez.

Jean-Luc (onomatopeya china de la sombrilla que se abre y que se cierra, siempre velante, siempre visérica, siempre risueña), trae sus palabras a propósito, su elástica escritura que llega a mis manos y toca acariciando mis ojos y mis orejas:

– Risa y lágrimas sobrevienen, son las sobrevenidas y las sorpresas de aquello que no puede pertenecer a una consecución ni a una continuidad. Rupturas, por el contrario, y espasmos. – ¿Hay un pensamiento espasmódico? – ¿Conoces alguno que no lo sea? Contracción y distensión, apretar, anudar y soltar... (Nancy, 2015, p. 23, cursiva en el original)

Lengua nunca gélida en su estructura, como una Eiffel monstruosa sobre las cúpulas y domos empezonados acostados al raso, acerada armadura vejando la santidad de las putas, lengua lamedora, jugosa, húmeda, *cunnilingus*, lengua erotizada, lengua erótica, lengua erotizante, lengua de placer, de goce extendido, infinitizando, lengua-oreja: escucha lo que toca, excucha: siempre afuera, excucha en otros, sin interioridad posible entre lengua y oído (Hegel podría arrepentirse aún de su aristotélica idiotez), sin profundo canal interno monolingüe, monológico, dialógica entre cuerpos, diálogo deslogicizado, entrevero de lenguas, glosolalia del tacto, lenguas táctiles, más lenguas en una lengua, más de una lengua, más que una lengua, más entre lenguas, lenguas hechas

demás, masidas, masiendo, masiendo sin fin... entrevero de lenguas-orejas (Nancy, 2015, p. 41-44).

Lengua-garras de jaguar, jaguar en la lengua, lengua de manchas singulares plulares, lengua ensangrentada hasta la cola, todo el jaguar hecho lengua y la lengua lamando en los ojos de un único jaguar sin completud, jaguarizada, jaguarizar verbando la lengua, conjugando metamorfosis, lengua de venires.

Las *lenguas bárbaras, vulgares, populares* (como en el caso de “*entrevero*”, “*gambeta*”, “*estar arrecho*”, “*cimarronería*”), dicen sentidos corporales de las lenguas en sus márgenes, en sus disonancias deformes, incultas, inmundas, sucias, impregnadas de roces, barro y sudores, oliendo mal, oliendo a humo y construcciones quemadas, fuego en manos de pueblo agitado, conmovido, alterado, revuelto, alzado, destrucción de las lenguas elevadas a sentido lejos de la *in-sensata (in-sensa) mezcla de las fuerzas sensibles*.

Vuelve la ola de Jean-Luc a su Driddá (Derrida, Mazzoldi y Téllez, 2005), casi que se quiebra el mecanismo onanista de la sombrilla, la tela tensa la página hasta ensancharle los poros y hacerse tersa piel erotizada:

(¡Nada que ver con ese *linguistic turn* que nos repiten hasta la saciedad! ¡Nada en absoluto! ¡Ni giro ni lingüística! ¡No! Su lengua no tiene nada de lingüística! O, en todo caso, no concierne sino a una lingüística, a una pragmática y a una gramatología o a una gramatografía de la palabra: material, física, excavada en el aire, en la piedra o en el papel, palabra rubricada, marcada, injertada en todo el espesor de un cuerpo, palabra plena, densa, raudal de barro y de lava, de espuma y de algas rodadas, torrente que arrastra pepitas y gemas.). (Nancy, 2015, p. 42, cursiva y normal en el original)

Y, a propósito, el retrato arrumbado al fondo, mal colgado, chueco, junto al re-trete. Un caldo de densos olores se pendula al paso del incensario enmohecido y descascarado, sin baño al menos de oro, en la rutinaria y tristemente célebre liturgia del autor, y cada ráfaga borra cada vez el nombre, la firma, la escritura oblicua de quién sabe ya quién. Pasa pendulando el incensario de izquierda a derecha:

... la mismidad alterada de la identidad que no se identifica sino repitiéndose irónicamente, siendo repetible en su idealidad [*la idealidad está siempre en su repetición mimética: sigo a Platón*] y así disyunta de sí o más bien en sí disyunta y exponiendo su disyunción como su verdad. (Nancy, 2015, p. 50).

Vuelve el incensario sobre sus pasos, borrando su estela, de derecha a izquierda:

[La identificación infinita es a su vez (im)posibilidad de identidad, nunca perfecta, realizada, coincidente; sigo a la firma manchada, salpicada de orines de gato, de quien se apocopa en “Driddá”. ¿Quién dijo que el habla no se come las letras, o que la escritura no oxida y desaparece las voces? ¿Cuál sería nuestro nombre más antiguo, el bautismo profano? ¿Cuál nuestro patronímico que narre maternidades ciertas y paternidades dudosas? ¿En qué cueva estará escrito el nombre de mi primer padre, o dibujada, con carbones y tintes añiles, la escena coital de la primera caza/casa de (ya) nuestros antepasados, abuelos de miles a millones? Nunca en ningún hueco o nicho... y en todas las paredes.]

Una identidad, un nombre, un patronímico ruinoso, “*impresentable*”. *Impresentable* es una *manera de estar presente*, un *presente imposible, ofensivo, impúdico, un presente que toma tiempo, lleva tiempo, da tiempo, difiere: niega su estancia, su luz*

serena, su publicidad, su plena evidencia, llega y pasa: un presente impresentable, un no-presente que demuestra (des-muestra y muestra más que lo que muestra, muestra en escena, teatraliza, muestra dramáticamente, no sólo muestra en la visualidad) fuera de (la etérea e idealizada escena) lógica (grita, rompe en ademanes, chirria en oxímoron, en el hacer-sentido corporal-material, en el sentido-sensible, en el tocar/golpear/acariciar sentido) su singular insoslayable insepulta presencia (51-52).

Y ya a propósito al fin, el “hueco del trazo” [*la voz de Nancy, su estilográfico, su amistad con Driddá, su garganta flameando junto a mis oídos, se sube al cuerpo del texto y se des-cita, se trama de pensamientos, gorjea entre gárgaras ante al gato, se des-autoriza como una gárgola, escribe en el muro, se despe(i)n(ñ)a, al dedicarse:*], “ese retraimiento detrás de lo visible donde se ahonda el secreto del trazo” (Nancy, 2015, p. 57). Me arqueo detrás de mi grafía y dejo de escribir en mi escritura, desobro. Y, sin más propósito, hasta el despropósito, *el olvido guarda en la inexpugnable inasididad del cuerpo, negra materia quemada que espectrea el aromático humo de un espíritu.* Retrato, tumba, tierra, discurso de los cuerpos, circuitos cósmicos, sin más propósito. Un montón de piedras derrumbándose: ¡¡¡DRIDDÁ!!!! (Dejo esto escrito.)

Referencias

DERRIDA, Jacques – Bruno MAZZOLDI – Freddy TÉLLEZ. *La entrevista de bolsillo. Jacques Derrida responde a Freddy Téllez y Bruno Mazzoldi.* Bogotá: Siglo del Hombre – Pontificia Universidad Javeriana – Universidad del Cauca, 2005.

NANCY, Jean-Luc. *A título de más de uno. Jacques Derrida. Sobre un retrato de Valerio Adami.* Madrid: Trotta, 2015 [2007].

RULFO, Juan. *Pedro Páramo.* México: FCE, 1996 [1ª ed. 1955].

VICO, Giambattista. *Principios de una Ciencia Nueva en torno a la Naturaleza Común de las Naciones.* México: FCE, 1978 [1725; 1741].

Santiago de Cali, enero de 2017

Resenhas

BARBOSA, Raoni Borges. “Interação simbólica, etnografia urbana, self e urbanismo: A leitura de Hannerz da tradição teórico-metodológica da Escola de Chicago”. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n. 46, p. 135-145, abril de 2017 ISSN 1676-8965.

RESENHA

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

Interação simbólica, etnografia urbana, self e urbanismo: A leitura de Hannerz da tradição teórico-metodológica da Escola de Chicago

HANNERZ, Ulf. *Explorando a cidade: em busca de uma Antropologia Urbana*. Petrópolis: Vozes, 2015.

O livro de Hannerz, publicado originalmente em 1980, ainda no contexto do segundo deslocamento da Antropologia, oferece ao leitor uma apresentação historicista e crítica do que o autor entende constituir a herança teórico-metodológica e temática da Antropologia Urbana e, em geral, dos estudos e pesquisas sobre cidades e personagens urbanos, processos de urbanização e industrialização de paisagens e, mais enfaticamente, sobre a emergência do urbanismo industrial enquanto estilo moderno de vida urbana. Nesse sentido, ao lado das contribuições da geografia e da história para a pesquisa sobre cidades, Hannerz apresenta o seu entendimento de duas grandes tradições sociológicas e antropológicas de abordagem do urbano e do urbanismo: a Escola de Chicago, abarcando o interacionismo e o interacionismo simbólico; e a Escola de Manchester, com sua análise de redes e sistemas.

A história da Antropologia Urbana narrada por Hannerz é fortemente marcada pela sua formação na Antropologia social-estruturalista britânica, em cuja tradição o autor se esteia e a partir da qual desenvolve seu argumento sobre o fenômeno urbano e o urbanismo. Mui-

to embora ele tenha realizado amplos estudos sobre o interacionismo simbólico e outras tradições próximas à Escola de Chicago, como a psicologia social de Mead e a sociologia formal simmeliana, o interesse maior de Hannerz é pela estrutura social da metrópole moderna e pelas relações causais que podem ser observadas e mensuradas entre o indivíduo social urbanita e as redes, sistemas e setores urbanos que o conformam e o explicam.

Para Hannerz, a complexidade, a diversidade e a politextualidade da estrutura urbana reproduzem assimetrias e gradientes de poder e de informação entre os indivíduos posicionados na estrutura social urbana de redes e sistemas que funcionalmente organizam papéis sociais e seus respectivos recursos materiais e simbólicos. Nestas formulações de possibilidades de intercâmbio entre os atores, os vínculos e laços sociais individuais e coletivos se estabelecem, reproduzindo a cidade enquanto redes de recursos simbólicos e materiais em fluxo.

A obra *Explorando a cidade: em busca de uma Antropologia Urbana* se organiza em seis generosos capítulos mais uma conclusão. No primeiro capi-

tulo, intitulado a *Formação de um antropólogo urbano*, Hannerz se localiza como estudante de antropologia e etnógrafo em formação interessado pelos estudos da cidade e do urbanismo. Bastante autobiográfica esta introdução direciona a atenção do leitor para o tipo de abordagem que a obra pretende construir sobre a tradição teórico-metodológica simbólico-interacionista, gerada na Escola de Chicago, e social-estruturalista, desenvolvida na Escola de Manchester.

Mais do que uma tensão, Hannerz entende a herança antropológica para uma Antropologia Urbana a partir desta bipolaridade de estudos do self e do urbanismo, pela tradição de Chicago, e de estudos de sistemas de relacionamentos, pela tradição de Manchester. A perspectiva simbólico-interacionista é apresentada e discutida nos capítulos dois, três e seis, respectivamente denominados de *Etnógrafos de Chicago*, *A busca pela cidade* e *A cidade como teatro – Contos de Goffman*; enquanto que a perspectiva relacional, social-estruturalista é debatida nos capítulos quatro e cinco, intitulados respectivamente *A vista do Copperbelt* e *Pensando com redes*. No capítulo final, *Conclusão*, Hannerz faz um balanço das duas escolas centrais para o pensamento antropológico sobre cidades e estilos de vida urbanos, mas reitera sua postura social-estruturalista.

Interessa discutir aqui, mais do que o argumento social-estruturalista de Hannerz sobre a cidade, a compilação e sistematização que o autor faz sobre a Escola de Chicago e sua consequente contribuição teórico-metodológica para o urbanismo. Neste íterim, a perspectiva de Hannerz sobre a obra de Goffman, autor central da terceira geração da Escola de Chicago, completa o quadro que o autor oferece da tradição simbólico-interacionista em Antropologia Urbana.

Hannerz questiona, na introdução de sua obra, se há de fato uma An-

tropologia Urbana ou se o que os antropólogos interessados nas formas urbanas de vida e na cidade moderna enquanto estrutura social *sui generis* não tem somente reproduzido e adaptado a Antropologia da alteridade radical aos seus objetos e objetivos de estudo da alteridade próxima. Com efeito, a descoberta da cidade como *locus* de pesquisa antecede a abordagem consciente deste fenômeno social como *focus* de uma teorização específica e sistemática.

Este defeito de origem seria o responsável pela incoerência teórico-metodológica, ainda mais acentuada por uma diversidade temática carente de profundidade conceitual, da Antropologia Urbana, cujas preocupações iniciais teriam sido: a necessidade de reforma social, o aumento da pobreza, a multiplicação dos guetos, as ondas de imigração, as fricções étnicas, a dissolução de aldeias e de comunidades camponesas, a emergência da sociedade de massas, a escandalização midiática da criminalidade e a delinquência, ou seja, toda uma paleta temática que desafiava o ethos e o ideal de progresso do capitalismo industrial do século XX e a ética protestante que ainda lhe lastreava.

Nas palavras de Hannerz (2015, p. 13):

Não foram tanto suas próprias reflexões sobre a natureza e o estado de sua disciplina (a Antropologia) que os (os Antropólogos) levaram lá (à cidade), mas sim eventos externos que insistentemente exigiam atenção. Em uma corrida desenfreada para um campo definido por conflitos raciais, instituições que funcionavam mal e o crescimento de favelas, eles muitas vezes, refletiam pouco sobre o que é urbano na antropologia urbana e o que é antropológico a respeito dela. Havia apenas a transferência mais simples e menos autoconsciente possível da antropologia básica para o novo contexto.

Esta leitura de Hannerz tende à exageração da influência da Antropologia Social Britânica, cuja ênfase era o estudo holístico das estruturas sociais de sociedades tribais distantes e exóticas, na formação da Antropologia Urbana. A aldeia urbana e o continuum folk-urbano redfieldiano, reiteradas vezes citados na obra de Hannerz, constituiriam, assim, o paradigma norteador dos primeiros estudos sobre o urbano e o urbanismo.

A contradição apresentada pelo próprio Hannerz reside, entre outros, no fato de que estudos sociológicos, históricos e geográficos marcaram fortemente a Escola de Chicago, caracterizada pelo uso da cidade de Chicago como laboratório social, mas também pela interdisciplinaridade, como se percebe no interesse de alguns de seus autores por psicologia social e por modelos biológicos e cibernéticos de análise, e pela proximidade entre os departamentos de antropologia e sociologia. Cabe ressaltar, ainda, a considerável influência da filosofia social e da sociologia formal simmelianas nas obras de autores centrais da Escola de Chicago, como Park, Thomas, Mead, Wirth e o próprio Goffman.

A tese de Hannerz (2015, p. 16) de que a Antropologia Urbana seria a aplicação, na realidade ocidental urbana, de uma herança cumulativa da Antropologia básica em “[...] décadas de trabalho construindo um sistema conceitual para a compreensão de sociedades tradicionais distantes [...]”, torna-se ainda mais frágil no confronto com a etnografia urbana de Goffman, caracterizada por preocupações e estilos simmelianos e durkheimianos e ainda enriquecida por uma abordagem sociolinguística e dramática da interação humana. Goffman, diferentemente da tradição teórico-metodológica da Antropologia Social Britânica com sua ênfase na estrutura social, entende a interação como jogo tenso e criativo de

produção indeterminada de sentidos, situações e contextos por *selves* em intercâmbio comunicacional.

Faz-se interessante, assim, apresentar e discutir a Escola de Chicago, o urbanismo como estilo de vida e a obra goffmaniana como expoente tardio do interacionismo simbólico a partir da crítica à leitura social-estruturalista desenvolvida por Hannerz. Para o autor, a antropologia é o exercício de estranhamento, mediante a comparação estrutural e histórica, sincrônica e diacrônica, de modos e estilos de vida institucionalizados, denominados de sistemas de relacionamentos, a partir da etnografia, enquanto descrição ricamente contextualizada, destas formas social e culturalmente dispostas de organização da vida coletiva humana. Os repertórios simbólicos, - a cultura -, acionados pelas pessoas, neste esquema de análise, estão causalmente relacionados aos sistemas de relacionamentos - à estrutura social.

Hannerz, portanto, tem como ponto de partida de suas análises uma estrutura social específica, como, por exemplo, o urbanismo. Uma vez mapeada a forma e a dinâmica deste sistema de relacionamentos, o autor avança na análise dos conteúdos simbólicos historicamente desenvolvidos e estruturalmente determinados. Os indivíduos aparecem como variáveis actanciais que desempenham papéis sociais, ou seja, modos institucionalizados de intercâmbio simbólico a partir de uma ancoragem estrutural de suas posições, recursos e motivações.

No capítulo *Etnógrafos de Chicago*, Hannerz chama a atenção do leitor para o projeto da Escola de Chicago, já a partir de 1930, de fazer daquela cidade o laboratório social para estudos sobre cidade e urbanismo com base em uma proposta teórico-metodológica que combinava uma filosofia social especulativa da sociedade humana com a produção de dados empíricos sobre a vida cotidiana real de indivíduos marginais

na metrópole industrial emergente. A cidade de Chicago, com efeito, representava não somente a expansão da civilização americana e de seu ideal de progresso com todos os seus limites e contradições sendo testados, mas também a porta de entrada para o Ocidente: o caudinho onde se encontravam as culturas do leste europeu, dos países asiáticos, e, além disso, onde o “problema social” enfaticamente se organizava como pobreza, delinquência e segregação social.

Thomas, Park, Turner, Wirth, Reiss, Faris, Short Jr., Hughes, Burgess, Volkart, Znaniecki, Anderson, Trasher, Whyte, Wirth, Zorbaugh, Cressey e muitos outros, entre eles Joas, Becker e Goffman, mais tardiamente, encontraram-se nesta proposta teórica de concepção da cidade como forma social produto da ação individual humana combinada em processos de interação comunicativa. Em tal dinâmica, - tensional, criativa e indeterminada -, contextos semânticos, gramáticas morais e culturas emocionais são socialmente construídos, conformando o indivíduo social e os espaços de sociabilidade em que este reconhece a si e ao outro relacional como pessoas, trajetórias, memórias e narrativas em disputas por auto-definição e alter-definição.

A contraparte metodológica da proposta teórica da Escola de Chicago enfatiza a observação de dados empíricos microsociológicos, de uma perspectiva processual, e que busca perceber a desorganização social (esgarçamento das grandes estruturas morais e emocionais comunitárias) e a consequente emergência das individualidades em contextos urbanos de diversidade cultural, segmentação de escalas sociais e desordem normativa. Thomas, nesse sentido, faz uso de objetos pessoais para o estudo de como o homem comum, no cotidiano, “define a situação” em que se engaja e constrói trajetórias singulares. Park, por seu turno, nutria-se de uma ampla experiência como jornalista e

assessor de movimentos sociais, conhecendo profunda e intimamente o mundo cotidiano das ruas e da opinião pública, das relações raciais e do gueto, da imigração e da criminalidade urbana.

Hannerz afirma a importância de Thomas para a Escola de Chicago com base em sua noção de “definição da situação” e em seu método empírico e microsociológico de estudo do cotidiano do homem comum. Esta combinação possibilitou a aproximação do olhar sociológico e antropológico com preocupações próprias da psicologia social e da sociolinguística: como seres humanos produzem, no ato comunicacional, a realidade social, os mundos, em que vivem enquanto indivíduos reflexivos e dotados de agência? A noção de “definição da situação”, de Thomas, aproximou e direcionou a Escola de Chicago para as teorias do *self*, da formação da pessoa enquanto individualidade social e culturalmente dinâmica em jogos interacionais.

Park, que fora aluno de Simmel, formulou magistralmente o interesse da Escola de Chicago pelo estudo da “ordem moral” na cidade moderna. Interessava compreender, assim, como o estilo de vida urbano na modernidade capitalista era vivido por indivíduos reais. De Simmel, Park herdava noções sobre a modernidade como contexto de ações pautado na divisão funcional do trabalho e no intercâmbio mercadológico e monetário de bens materiais e simbólicos. A economia monetária, com sua lógica quantificadora, niveladora, intelectualista e superficial, produziu o individualismo quantitativo dos liberais, com suas noções de justiça formal e de redução da qualidade à quantidade; e o individualismo qualitativo dos românticos, com a sua exageração da noção de EU como a- e suprassocial, como uma mônada ou Geist.

Sobretudo, Park complexificava a noção simmeliana de cidade como comunidade paradoxal, em que a agita-

ção nervosa e o excesso de estímulos produzem posturas de reserva e indiferença em relação ao outro, assim como personalidades blasées ou compulsivamente aficionadas em esbanjar ou colecionar como motivo de compensação de uma tradição comunitária perdida para a liberdade vazia da cidade. A visão de Park sobre o urbanismo parecer não ser tão melancólica quanto à visão de Simmel e de outros românticos alemães, mas o autor é enfático ao descrever, em um relampejo goffmaniano de lucidez teórica, as consequências da “ordem moral” urbana para o indivíduo isolado destituído de um vínculo comunitário forte:

Sob essas circunstâncias o status do indivíduo é determinado por um grau considerável de sinais convencionais - por moda e ‘fachada’ - e a arte de viver é enormemente reduzida a uma patinação sobre gelo fino e ao estudo meticuloso de estilo e maneiras. (Park, 1952, p. 47, Apud Hannerz, 2015, p. 35).

Park contribuiu enormemente para a formação conceitual da Escola de Chicago. Como bem enfatiza Hannerz, de Park são as noções de “ordem moral”, “região moral” e “mundos sociais”, que guardam enormes semelhanças com a noção de “definição da situação”, de Thomas. Ambos os autores afirmam o mundo social como processo de construção intersubjetiva mediante o jogo comunicacional. Park, contudo, mais do que Thomas, preocupou-se com o estudo da cidade enquanto locus de disputas raciais e morais, assim como conjunto fraturado e segmentado de relações entre grupos humanos exercitando formas de consenso e dissenso.

Nesse sentido, Park desenvolveu noções como a de “contágio social” e a de “homem marginal”, consolidando uma visão de urbanismo e cidade como estilo de vida pautado na disputa pelo espaço, mas também nas acomodações e

criações de novos sentindo e repertórios simbólicos: a ordem ecológica, assim, era tensionada pela ordem democrática, apoiada, principalmente, na instituição da opinião pública e do jornal como exercícios de reflexividade e complexificação das interações cotidianas dos moradores da cidade.

Entende-se aqui, portanto, que Hannerz equivocou-se ao atribuir a Park um interesse quase que unidimensional por uma análise ecológica e darwinista da cidade como estrutura resultante de uma dinâmica de disputa por espaço, em que seria possível a condução de um estudo sobre “[...] os determinantes socioestruturais do comportamento na cidade” (HANNERZ, 2015, p. 35). Isto implicaria afirmar, entre outros, um suposto desinteresse de Park pelo estudo da interação simbólica, da formação social e reflexiva da pessoa e das regiões morais da cidade, sempre em contato tenso e criativo, tal como no exercício democrático da opinião pública, tão cara a Park.

Hannerz situa, ainda, figuras como Leslie White e Robert Redfield, na tradição da Escola de Chicago. O segundo, contudo, caminhou para uma proposta antropológica de análise de sociedades primitivas e de comparação destas com os estilos de vida urbanos, ao passo que White caminhou para a antropologia evolucionista. Estes autores representam, com isso, a ruptura que progressivamente se aprofundou na Escola de Chicago: por um lado, estudos sociológicos quantitativos, de base estatística e afeitos às generalizações e às visões panorâmicas da cidade; por outro lado, estudos antropológicos de recorte etnográfico, de longa duração e em ambiente natural e que enfatizavam os processos intersubjetivos e interacionais de construção continuada da cidade e do urbanismo.

Estudos clássicos da vertente antropológica da Escola de Chicago são o *The Hobo*, de Nels Anderson; *The*

Gang, de Frederick M. Trasher; *The Ghetto*, de Louis Wirth; *The Gold Coast and the Slum*, de Harvey W. Zorbaugh; *The Taxi-Dance Hall*, de Paul G. Cressey e *The Jack-Roller*, de C. R. Shaw. Nas palavras de Hannerz (2015, p. 64):

[...] a Escola de Chicago teve mais ou menos os pioneiros em virtualmente todos os tipos de antropologia tópicos na cidade com as quais hoje estamos acostumados: estudos de enclaves étnicos, estudos de gangues, estudos de ocupações dissidentes, estudos de comportamento em locais públicos ou de entretenimento público; estudos de bairros mistos.

Isto posto fica evidente a importância desta tradição teórico-metodológica para a Antropologia Urbana. Muito embora a Escola de Chicago tenha extrapolado, de forma etnocêntrica, a validade de suas afirmações sobre o urbanismo a partir da cidade de Chicago como laboratório social, bem como tenha falhado, em alguns pontos, em combinar profundidade teórica e inventividade e pioneirismo na etnografia dos espaços urbanos e seus respectivos estilos de vida ou “mundos sociais”.

Em *A busca pela cidade*, Hannerz apresenta sua leitura sobre as obras de Wirth e de Redfield como elementos dialógicos para a construção conceitual da noção de urbanismo. A obra *Urbanism as a Way of Life*, publicada por Wirth, em 1938, e os estudos de Redfield sobre anticidade e sobre as sociedades populares e primitivas, nesse sentido, são contrastadas com base em questões como: o que perfaz o estilo de vida urbano e quais os impactos do urbanismo na vida interior e exterior do urbanita. Além disso, Hannerz busca uma definição transcultural do urbanismo, valendo-se de estudos da geografia e da história.

O tipo ideal de sociedade primitiva, tal como proposto por Redfield, concebia um agrupamento humano cul-

turalmente coeso e hermético e socialmente isolado, cujos membros viviam em comunhão íntima mediada pela oralidade. Tal contexto societal era caracterizado pela semelhança de seus membros, guiados por hábitos consolidados de pensar, fazer e sentir, de modo que uma cultura emotiva pautada em sentimentos de pertença e solidariedade é a contrapartida simbólica, emocional e moral, para uma interação regulada pelo engajamento total das personalidades em interação.

O engolfamento cotidiano das relações, com efeito, produziria uma situação de não criticidade e reflexividade em relação às tradições comunais, vividas inconscientemente nas relações de parentesco, afinidade, dádiva e favor. O social idealmente se configura, nestes termos, como espaço sagrado e totalizante, em que o indivíduo é subsumido no vínculo forte com a comunidade, aldeia ou sociedade primitiva.

O urbanismo como estilo de vida na metrópole moderna, como desenvolvido por Wirth, tornou-se conceitualmente o antípoda da noção de folk ou de sociedade primitiva de Redfield. Wirth entendia a vida urbana a partir de elementos como tamanho, densidade e heterogeneidade do agrupamento humano concebido como urbano. Urbano, nesse sentido, seria o espaço da multidão de anônimos conectados por múltiplos vínculos fracos e contatos secundários e culturalmente diversos e funcionalmente recíprocos, de modo que as personalidades individuais poderiam experimentar a individualidade e a singularidade de trajetórias pessoais, assim como a superficialidade das relações pautadas na economia monetária, na divisão funcional do trabalho e na separação de esferas domésticas e laborais, privadas e públicas.

Diferentemente da vida interior próxima e previsível dos contatos face a face da sociedade folk, o urbanismo teria como marcas a impessoalidade, a

superficialidade, a transitoriedade e a segmentalidade dos contatos humanos. Neste contexto de ampla desorganização normativa, de intensa proximidade física combinada com grandes distâncias sociais, o urbano se veria lançado em posturas blasées e de reserva, desenvolvendo condutas e comportamentos esquizóides como cínicos, perdulários, esbanjadores, colecionistas e outros, de modo a compensar a perda da segurança e da pertença próprias dos vínculos comunais.

A rotina na cidade faz uso de meios generalizados e impessoais de comunicação, com os sinais de trânsito, o relógio, o dinheiro, a moda, o direito positivo e o jornal, conectando os indivíduos sociais em amplas cadeias de interdependência. Hannerz enfatiza que o tipo ideal de urbanismo de Wirth dá continuidade, de certa forma, aos estudos simmelianos sobre a emergência da metrópole moderna, tida como espaço produto da economia monetária e onde mais avançou o efeito nivelador e quantificador do dinheiro sobre as relações sociais, bem como onde mais cresceu a cultura objetiva em detrimento da cultura subjetiva.

Tal combinação faz do urbanismo um estilo de vida pautado em liberdades individuais, não mais presas à tradição, mas também de esgotamento e exaustão das forças vitais pelo excesso de estímulos nervosos e de exigências institucionais. A cidade, tal como se pode deduzir do paradigma Wirth-Redfield de contínuos primitivo-urbano ou rural-urbano, emerge como contexto de potencialização das vulnerabilidades interacionais nas trajetórias individuais.

Este argumento foi tangenciado por alguns dos críticos de Wirth e de Redfield mais sensíveis à dimensão simbólica e interacional do estilo urbano de vida. Nesse sentido, o modelo recebeu críticas severas de autores que o consideraram pesadamente etnocêntrico ao confundir urbanismo com industria-

lismo e capitalismo, como bem discorre Hannerz a partir de modelos de cidades tirados de estudos históricos e geográficos. O paradigma Wirth-Redfield foi também criticado por ter uma visão ideal-típica fortemente marcada que concebia a cidade como uma estrutura ou sistema fechado, cujos efeitos na produção de selvas e repertórios simbólicos específicos poderiam ser preditos mediante mensurações estatísticas de tamanho, densidade e heterogeneidade das relações.

A crítica social-estruturalista de Hannerz ao modelo de urbanismo de Wirth, - apesar de situá-lo como uma superação dos estudos ecológicos em sociologia urbana da Escola de Chicago -, concebe a cidade e o estilo de vida urbano não a partir de definições do todo urbano e de suas possíveis dinâmicas, mas com base nos envolvimento situacionais que cada indivíduo social funcionalmente desempenha no contexto societal e cultural urbano. Por envolvimento situacionais Hannerz entende o papel social, ou seja, um padrão interativo, cognitivo-emocional e moral-comportamental estabelecido a partir de seleções de comportamentos, recursos e posturas conscientes para a consecução de objetivos socialmente construídos.

Nas palavras de Hannerz (2015, p. 113):

As pessoas podem ter muitos papéis; aos tipos de envolvimento situacionais que servem a um propósito que compõem a ronda da vida de um indivíduo chamamos de seu repertório de papéis. À totalidade de tipos desses envolvimento que ocorrem entre os membros de alguma unidade mais ampla tais como uma comunidade ou uma sociedade, chamamos de seu inventário de papéis. Como uma classificação rudimentar do inventário de papéis da cidade ocidental moderna, podemos talvez dividi-la em cinco setores, cada um contendo inúmeros papéis: (1)

doméstico e de parentesco, (2) a-provisionamento, (3) recreação, (4) vizinhança e (5) tráfico.

A ênfase nos papéis sociais, e não nos atores sociais em interação real, permite a Hannerz salvaguarda sua preocupação com a estrutura urbana, na qual o urbanismo é definido como um arranjo de amplas possibilidades de variação nas constelações de papéis e a noção de self ou pessoa corresponde ao inventário de papéis sociais que um indivíduo social desempenha, deslocando-se, deste modo, pelos vários setores da vida urbana. O self individual, neste modelo de análise, não se configura como a cultura subjetiva simmeliana; ou com uma agência reflexiva, criativa, tensa e ambígua, que define situações e interpreta o mundo enquanto mundo social, formatando exterioridades em objetos sociais, tal como se pode concluir de autores caros ao interacionismo simbólico, como Mead, Cooley, Thomas e Park.

Em *A cidade como um teatro – Contos de Goffman*, Hannerz se aproxima mais ousadamente da etnografia urbana goffmaniana sem, contudo, perceber o quanto este autor tardio da Escola de Chicago superou modelos ecológicos, etnocêntricos e fechados de análise da cidade e do urbanismo, adentrando na dimensão microscópica das gramáticas emocionais e morais do indivíduo urbano moderno. Goffman, muito embora apresentado como autor de noções e conceitos densos e importantes para a antropologia urbana, é entendido como um autor que teoricamente não sistematizou o seu pensamento, praticando um método experimental e interessando-se por temas bastante dispersos.

Hannerz, contudo, ao contrário de uma leitura apressada da obra de Goffman, logrou perceber o quanto este autor soube desenvolver um estilo próprio de antropólogo-etnógrafo do urbano, do cotidiano, do trivial e do banal da

vida, sem com isso ignorar os elementos sagrados e fundamentais da vida humana. Nesse sentido, Goffman combinou aspectos vigorosos da obra durkheimiana, como a perspectiva do social como sagrado e como horizonte coletivo de experiências morais e emocionais; e da obra simmeliana, como uma leitura da cidade como comunidade social e culturalmente paradoxal e como sociabilidade ambígua, tensa e inacabada, construída nos processos indeterminados de interação simbólica entre indivíduos criativos e reflexivos em movimentos de aproximação e intimidade, de estranhamento e segregação.

Goffman, em sua formação na Escola de Chicago, como aluno de Park, foi também iniciado na análise naturalista e na observação empírica de pessoas comuns em interação e da cidade como realidade em movimento de formas e sentidos transintencionais. Ao contrário de alguns trabalhos de Park e de alguns sociólogos urbanos, o interesse de Goffman não estava na disputa pelo espaço ou em modelos ecológicos, estatísticos e explicativos sobre a cidade e o urbanismo, mas na formação e apresentação social do *self* nos mais diversos contextos de relações sociais.

Hannerz, em linhas gerais, entende a obra goffmaniana como a análise de processos de gerenciamento de impressões produzidos por indivíduos situados em ocasiões sociais. Ou seja, em contextos breves de copresença, monitoramento recíproco face a face e interação verbal e gestual, em que performatizam ritualmente suas respectivas linhas e fachadas, atentando para as regras de um jogo em que preservar a fachada se coloca como objetivo tácito de cada ator social.

No entender de Hannerz, e esta talvez seja sua maior crítica, Goffman desenvolveu um tipo de análise etnográfica de interações simbólicas no isolamento aparente de suas realidades sócio-estruturais, de modo que seus atores

sociais, - em sua maioria, pequenos burgueses decadentes e ciosos de manter pequenas etiquetas e rebuscamentos em uma Chicago metropolitana e hiper-complexa -, flutuam em interações dramáticas, tanto em sentido metafórico quanto metonímico. Nesse sentido, afirma (Hannerz, 2015, p. 231): “Pode ser em sua abstração de situações de estruturas e sua separação de atividades comunicativas da vida material que Goffman aproxima-se especialmente da “sociologia formal” de Simmel”.

Ainda nas palavras de Hannerz (2015, p. 221-222):

O interesse de Goffman está em detalhar as maneiras pelas quais as pessoas, estejam ou não plenamente cientes disso, lutam para apresentar um quadro de si mesmas que lhes é vantajoso e ao mesmo tempo crível para os outros que, presumivelmente, sentem que eles foram capazes de formar sua própria opinião da evidência.

Nesse exercício de apresentação de si e de monitoramento e classificação do outro, o ator social organiza o seu self em regiões frontais, abertas para o público (a face em jogo), e em regiões traseiras (os segredos, os interditos e os silêncios), organizando linhas de condutas e comportamentos e construindo fachadas passíveis de performatização em papéis sociais legítimos, a depender do contexto interacional. O ator social, com efeito, tem a disposição uma multiplicidade de eus, ou seja, perspectivas morais e equipamentos emocionais e cognitivos variados para lançar-se no jogo social enquanto jogador e enquanto imagem projetada de si para o outro, desempenhando seus papéis sociais aprendidos e desenvolvendo de forma cada vez mais refinada e sofisticada suas capacidades de lealdade, disciplina e circunspeção dramática.

Em sua verve social-estruturalista, Hannerz identifica no

modelo goffmaniano de self como ator social uma contradição irresoluta entre uma sociologia da sinceridade e uma sociologia do engano. A sociologia da sinceridade, de inspiração fortemente durkheimiana, enfatizaria os processos de formação e de apresentação do self como dimensão social individualizada das espacialidades e temporalidades sagradas do social, de modo que o eu constituiria um fenômeno social sagrado e delicado, acessível ritualmente mediante deferências e trabalhos simbólicos de aproximação e de evitação que podem facilmente sair do controle dos atores sociais e redundar em situações de embaraço, constrangimento e vergonha.

A sociologia da sinceridade de Goffman teria aberto o caminho para o desenvolvimento de outras escolas teórico-metodológicas interessadas na análise da interação humana como processo ritual, tanto em contextos de engajamento e engolfamento total dos selves (quartéis, hospícios, presídios, internatos) quanto em situações de anonimato e multidão, próprias da metrópole moderna. A Etnometodologia, a Sociologia Existencial e a Fenomenologia, nesse sentido, nutriram-se fartamente dos estudos goffmanianos em hospitais psiquiátricos, em casas de jogos e apostas e nas ruas de Chicago.

A sociologia do engano de Goffman, no entender de Hannerz, apresenta uma visão cínica e um tanto perversa da sociedade como caos administrado em ordens possíveis. No mais das vezes esta é uma ordem oportunista, estrategicamente talhada com base em trapaças, evitações, segregações de plateias e de papéis e de um uso reflexivo das regiões frontais e traseiras do self, de modo que o ator social faz um uso conveniente de fachadas e de bastidores, organizando uma subvida e um submundo à parte de exigências de poderes sociais estabelecidos.

Nesse sentido, Goffman, mais que qualquer outro teórico da sociedade e da cultura, teria percebido, e talvez extrapolado, a capacidade do indivíduo social de criativamente expandir e reduzir seus círculos e escalas sociais e culturais mediante a prática do segredo. Para Hannerz, porém, a contradição entre um eu sagrado e delicado e um eu manipulador e oportunista constitui uma falha considerável na construção teórica goffmaniana.

Esta polarização da obra de Goffman em uma sociologia da sinceridade e uma sociologia do engano impede Hannerz de apreciá-lo como uma analista brilhante, em uma proposta compreensiva do real, das tensões interiores e exteriores da vida urbana, ainda que, como bem acusa Hannerz, de uma perspectiva fatalmente centrada em aspectos da cultura anglo-americana. Assim expressa Hannerz sua indignação perante a não preocupação de Goffman com uma proposta transcultural, historicista e comparativa de fazer antropológico e etnográfico:

Goffman tende a não se preocupar muito com a questão de onde o indivíduo adquire sua própria ideia de si mesmo, como ele é ou como deseja ser. Essa ideia está simplesmente lá, e ele deseja que ela seja reconhecida pelos demais. E na sociologia do engano de Goffman, isso não pode ser exatamente uma meta. (p. 245)

Em resposta ao olhar goffmaniano microscópico e presenteísta das interações simbólicas, Hannerz apresenta um balanço de estudos sobre a emergência do indivíduo moderno desde as nucleações urbanas medievais europeias até os atuais centros urbanos metropolitanos, passando por nomes como Berger, Luckmann, Morris, Sennet, Barth e Gearing. Nesta breve análise de tempo longo, - que estranhamente ignora os trabalhos de Elias sobre o avanço do limiar da vergonha na modernidade e

sobre a formação codependente de cadeias sociais cada vez mais complexas e *selves* mais reflexivos e autoconscientes -, o autor discute a relação entre as possibilidades de autoconsciência do self e o urbanismo como estilo de vida singular a partir do que define como modelo de privação e modelo de contraste na emergência da consciência do self.

O modelo de contraste, bem ao modo de Wirth e de outros chicagenses anteriores a Goffman, enfatiza a cidade como fenômeno de diversidade, politextualidade, segmentalidade funcional, complexidade cultural e imprevisibilidade interacional administradas mediante uma comunicação sofisticada e impessoal de símbolos generalizados e midiaticizados e por um self complexo, amadurecido em um longo processo de aprendizado. Em tal contexto, o self se confronta consigo mesmo enquanto self contrastante em uma trajetória de papéis múltiplos e também com uma alteridade móvel e estranha, desenvolvendo, por contraste, uma consciência de si e do outro.

O modelo de privação, por sua vez, enfatiza o impacto do industrialismo e da burocracia na configuração da cidade moderna como espaço de atitudes de reserva e, portanto, de personalidades blasées. O indivíduo social, ao experimentar a ruptura entre o espaço da casa e o espaço do trabalho, entre as esferas privadas e públicas da vida coletiva, também experimenta a si mesmo como self cindido em um self privado, voltado para os vínculos mais fortes de parentesco, afinidade, amizade e amor, e um self público, voltado para a racionalidade instrumental do mercado e do estado.

Ambos os modelos de emergência da autoconsciência do self, afirma Hannerz, são intuitivamente levados em conta por Goffman. Contudo, o autor teria negligenciado esse aporte histórico e sociológico da formação da pessoa no ocidente moderno e capitalista em sua

obra, preferindo dedicar-se a uma etnografia pitoresca e expressionista dos processos interacionais e simbólicos de formação e apresentação de um self privado em situações de anonimato na multidão, de estranhos em um bar ou em uma casa de apostas ou, ainda, em uma instituição total.

Em tom conclusivo, Hannerz (2015, p. 248) reafirma a sua leitura social-estruturalista do interacionismo simbólico de Goffman:

É difícil imaginar um self que esteja totalmente separado de seus envolvimento sociais. Embora o indivíduo não precise ser apenas a soma de seus papéis, ele é, pelo menos em grande parte, uma maneira específica de uni-los e desempenhá-los, com prazer em alguns casos e talvez desprazer em outros.

Esta resenha buscou apresentar uma faceta da obra de Hannerz *Explorando a cidade: Em busca de uma Antropologia Urbana*, aquela que diz respeito à sua leitura da tradição teórico-metodológica e temática da Escola de Chicago, passando por seus fundadores, autores de relativo destaque e culminando com o mais destacado dos seus expoentes tardios: Erving Goffman. Esta resenha teve por objetivo, enfim, apresentar criticamente a visão de Hannerz sobre a Escola de Chicago no desenvolvimento de uma Antropologia Urbana a partir de uma indagação básica sobre a formação e apresentação do self na cidade moderna e no urbanismo como estilo de vida culturalmente singular.

Raoni Borges Barbosa

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. "Atores competentes em cena pública: uma resenha". *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n. 46, p. 147-149, abril de 2017 ISSN 1676-8965.

RESENHA

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

Atores competentes em cena pública: uma Resenha

FREIRE, Jussara, *Problemas públicos e mobilizações coletivas em Nova Iguaçu*. Rio de Janeiro: Garamond, 2016, 380p.

Este é um livro que faltava na estante do pesquisador em Ciências Sociais, especializado em Sociologia, Antropologia e áreas afins, no Brasil. Originalmente tese defendida no doutorado de Sociologia da antiga IUPERJ, hoje IESP, sob a orientação de Luiz Antonio Machado da Silva, há um pouco mais de dez anos, o livro é composto além de uma introdução (capítulo I) e de considerações finais, de três outros capítulos: *Problemas públicos, pragmatismo e a guinada pragmatista em sociologia* (capítulo II), em que configura o universo analítico da pesquisa; *Ser da Baixada Fluminense*, capítulo III, onde discute a gramática política que perfaz a cultura emotiva do morador de Nova Iguaçu; e, o capítulo IV, *Arenas políticas e mobilizações coletivas*, onde discute as tensões e vulnerabilidades do envolvimento político e a problematização da *cultura da Baixada*.

No capítulo II, Freire brinda o leitor com uma revisão rigorosa dos autores que se debruçam no panorama pragmatista e interacionista das Ciências Sociais, nos Estados Unidos e na Europa, desde o final do século XIX, sem esquecer a sua emergência e tradição no Brasil, - com a vinda de Donald Pierson para a Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, nos anos de 1930, as visitas, entre outros de Robert Park ao país, e os quadros brasileiros

nela formados, com especial ênfase em Oracy Nogueira. Afirma, por outro lado, a importância deste debate pragmatista e interacionista com a sua retomada desde os finais dos anos de 1970 nos Estados Unidos, na França e no Brasil.

Em seu mestrado francês, a autora foi orientada pelo saudoso Isaac Joseph, que a ajudou nos primeiros passos em direção da análise pragmatista e do interacionismo goffmaniano, de onde vêm os sentidos de rigor teórico e metodológico de sua pesquisa, agora livro. De outra parte, a sua definição de *público* é muito próxima da análise de Daniel Cefaï, também pesquisador associado a Joseph.

Freire define *público*, assim, junto a Cefaï, dentro de um sentido goffmaniano. O público é visto por Freire como e através de um processo em constante disputa, sentidos de justiça, avaliações, reajustes e modos de compromisso. É com esta definição de público como um processo de ininterruptas disputas, negociações e possibilidades de compromissos que analisa, nos capítulos seguintes, os sentidos de justiça que orientaram as mobilizações coletivas por ela observadas durante o seu trabalho de campo, entre os anos de 2002 a 2005, na cidade de Nova Iguaçu e na Baixada Fluminense no estado do Rio de Janeiro (p. 64-65).

Moradora atípica de Nova Iguaçu, no período de trabalho de campo, ela se coloca no cenário estudado como uma participante em constante negociação do seu papel de pesquisadora. E como tal, tendo que passar por desafios de observação e inquirição pelos moradores observados, e de justificação do seu papel nas diversas tentativas de enquadramento em situações de sua presença local. Do mesmo modo, tendo que enfrentar os enquadramentos e anedotas de seus pares da zona sul da cidade do Rio de Janeiro pela sua opção de ser moradora atípica da *Baixada*: universo de sua pesquisa.

A autora utiliza os dois momentos de inquirição e justificativas, em Nova Iguaçu e na zona sul do Rio de Janeiro como recursos analíticos para compreensão, no capítulo III, dos estigmas e preconceitos associados aos moradores da *Baixada* pelos moradores da zona sul do Rio de Janeiro. Como também os sentimentos de exclusão, de injustiça, de conformismo e inconformismo dos moradores de Nova Iguaçu e da Baixada Fluminense dos modos de vida e formas de enfrentamento cotidiano de dificuldades locais e preconceitos sociais.

Freire entende esse papel de moradora atípica de Nova Iguaçu e da Baixada Fluminense, e o conjunto de inquirições, negociações e justificações que a colocaram na cena da pesquisa como uma participante em tempo integral e, entretanto, de certa forma, estranhada pelos dois mundos que passou a pertencer, não apenas como um élan a mais de compreensão dos atores sociais nas situações vividas, mas, também, como um jogo, no sentido goffmaniano, onde pesquisador e pesquisados se colocam em processo de troca permanente de e na negociação de sentidos e de interesses em cada e no conjunto de situações de copresença. O que quebra a hierarquia entre pesquisador-pesquisado e os coloca em um processo interativo de

justificações, cobranças, afirmações, tensões e afetos, que levam para a análise uma cultura emotiva recheada de campos de moralidades, em certa medida, provocada pela presença atípica do pesquisador nos diversos cenários e situações que a pesquisa em campo proporciona.

Freire, deste modo, é parte integrante de sua análise e dos processos compreensivos das microarenas situacionais por ela experimentadas, quer em Nova Iguaçu, na Baixada Fluminense, quer na cidade do Rio de Janeiro, na zona sul, onde espelha a contraparte de sua pesquisa. Neste cenário geral, onde microarenas emergem, se prolongam ou se desfazem no próprio decorrer da pesquisa, a autora busca, *de um lado*, compreender analiticamente a emergência de uma cultura emotiva que monta uma gramática social e política de sentimentos de amor e ódio, de conformismo e revolta, de tensão, medo, exclusão e busca de inclusão, sobre o que é “*ser da Baixada Fluminense*” pelos próprios moradores locais, e de como esse “*ser da Baixada*” é apreendido pela cidade do Rio de Janeiro, com especificidade, pela zona sul da cidade, contraparte da pesquisa, onde grande parte dos atores por ela entrevistados trabalham ou buscam serviço e outras instâncias do dia-a-dia.

De outro lado, com essa cultura emotiva, ou essa gramática social e política em mãos, no capítulo IV, busca descrever e compreender os personagens que povoam as diversas situações e conformam as microarenas por onde se dão o exercício cotidiano da construção de si próprios, como moradores de Nova Iguaçu e da *Baixada*, e os espelhos que os provocam, nos engajamentos políticos e arenas públicas de Nova Iguaçu. Na análise desse processo a autora aponta para uma série de vulnerabilidades da experiência política, e para os diversos modos da experimentação de públicos, de organização de discursos,

de indignação moral e de sentimentos de injustiça aos diversos modos de exploração e descaso em que convivem cotidianamente. Tanto *internamente*, no cenário público de desrespeito político pela prefeitura local e do estado do Rio de Janeiro, quanto *externamente*, em relação ao preconceito passado de boca-a-boca e remontado cotidianamente pela mídia em relação à Baixada Fluminense e à Nova Iguaçu, como bairro violento e incivilizado.

Termina a sua análise em uma *cartografia dos sentidos de justiça dos atores engajados na cena política de Nova Iguaçu*, em seus diversos fóruns e processos organizacionais, os modos e trajetórias de seus engajamentos, e as competências políticas dos seus atores e núcleos organizacionais. Busca, assim, compreender os processos de publicização das pautas de denúncias de injustiça e de acusações de mau uso da máquina governamental e os processos de reivindicações delas emanados, e o jogo armado e experimentado na microarena formada por cada situação em luta: pequenos ganhos, perdas e continuidade de ações vividas no contexto de Nova Iguaçu, Baixada Fluminense.

Um livro refinado, portanto, teórico e metodologicamente falando, e configurado em um processo de engajamento científico e emocional da autora, que amplia e indica, sem dúvida, caminhos profícuos para a análise sociológica e das Ciências Sociais em geral. Um livro necessário à estante do pesquisador e do estudante que se debruçam sobre o entendimento de como se trava, cotidianamente, o jogo de conformação, sempre tênue, do social e da relação permanente do seu fazer entre personagens e situações por eles criadas, ou nelas imersos.

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Sobre os Autores

Sobre os Autores

Breno Rodrigo de Alencar. Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFPA. Professor do Instituto Federal do Pará. Membro do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Cultura, Educação e Política.

E-Mail: breno.alencar@ifpa.edu.br

Everett Hughes. (*1897 - †1983) Sociólogo americano conhecido por seus trabalhos na área de etnicidade, ocupações laborais e metodologia de campo. Faz parte da terceira geração da Escola de Chicago.

Felipe de Alba. Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública (CE-SOP), Cámara de Diputados, México. E-Mail: dealbamf@gmail.com

Herbert Blumer. (*1900 - †1987) Sociólogo americano conhecido pelos seus trabalhos em psicologia social, comunicação e sociologia. Faz parte da terceira geração da Escola de Chicago.

Jack Katz. Professor Doutor junto ao Departamento de Sociologia da Universidade da Califórnia – Los Angeles USA.

E-Mail: JackKatz@soc.ucla.edu

José Luis Grosso. Grupo de Investigación PIRKA Políticas Culturas y Artes de Hacer. Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca, Argentina. Instituto de Estudios de Literatura Tradicional – IELT, Universidade Nova de Lisboa, Portugal. Grupo Latinoamericano de Estudios

Sociales de Cuerpos y Emociones. CORPUS – International Group for the Cultural Studies of Body.

E-Mail: jolugros@gmail.com.

Marcus Nordlund. Professor Doutor Associado da Universidade de Göteborg, Suécia.

E-Mail: marcus.nordlund@sprak.gu.se

Martin Aranguren. Doutor em Sociologia. Centre National de la Recherche Scientifique, Unité de Recherches Migrations et Sociétés, Paris, França.

E-Mail: Martin.aranguren@cncrs.fr

Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Antropólogo. Professor Doutor junto ao Departamento de Ciências Sociais e do PPGA Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba. Coordenador do GREM Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções na mesma universidade.

E-Mail: maurokoury@gmail.com

Raoni Borges Barbosa. Doutorando em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco. Pesquisador do GREM Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções da Universidade Federal da Paraíba.

E-Mail: raoniborgesb@gmail.com

Thomas Scheff. Professor Doutor junto ao Departamento de Sociologia da Universidade da Califórnia – Santa Barbara USA.

E-Mail: xscheff@gmail.com

