



RBSE v. 13 n. 39 dezembro de 2014

Sumário

ARTIGOS

Sobre o resfriamento do marca: alguns aspectos da adaptação ao fracasso <i>Erving Goffman (Tradução De Mauro Guilherme Pinheiro Koury)</i>	269
Relações sociais no cotidiano: processos de sociabilidade e de justificação como formas renovadas de solidariedade e conflito <i>Mauro Guilherme Pinheiro Koury</i>	287
Os conceitos de medos e medos corriqueiros na antropologia e na sociologia das emoções de Koury <i>Raoni Borges Barbosa</i>	304
La presentación en el campo: Género, Políticas De Poder Y Reflexividad <i>Bárbara Martínez & Adil Podhajcer</i>	325
DOSSIÊ: Sociologia da Moralidade e da Maldade <i>Nicole Pontes & Simone Brito (Orgs.)</i>	
Dossiê sociologia da moralidade e da maldade: Uma Apresentação <i>Nicole Pontes & Simone Brito</i>	342
Sobre males, o mal, o mal radical e o demoníaco <i>Agnes Heller [Tradução De Christopher James Eland]</i>	342
O 'mal' da má consciência em Nietzsche <i>José Antônio Feitosa Apolinário</i>	356
From nietzschean autonomy to a moral sociology <i>Ritchie Savage</i>	371
Contra o efeito Lúcifer: esboço para uma teoria sociológica do mal <i>Nicole Pontes & Simone Brito</i>	385
Resenhas	400
Sobre Os Autores	419

ARTIGOS

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, pp. 266-283, dezembro de 2014. ISSN 1676-8965

ARTIGO

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

Sobre o resfriamento do Marca*

Alguns Aspectos da adaptação ao fracasso*

Erving Goffman

(Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury)

Recebido: 01.10.2014

Aprovado: 02.10.2014

Resumo: O objetivo principal deste artigo é compreender as perdas e os fracassos pessoais e as maneiras em que uma pessoa se desengata de um dos seus envolvimento sociais. Traz a preocupação também de entender as estratégias utilizadas pela sociedade ou através de operadores ou especialistas em arrefecimento da pessoa em falência moral. Está, por fim, particularmente interessado com o tipo de perda ou fracasso que envolva a humilhação. **Palavras-chave:** perda, fracasso, humilhação, manejo da face, estratégias de arrefecimento

*Publicado originalmente na revista *Psychiatry: Journal of the Study of Interpersonal Relations* v.15, n. 4, pp. 451 a 463.

*A terminologia sobre a atividade criminosa foi obtida, principalmente, dos trabalhos de D.W. Maurer (1940) e, também e de E. Sutherland (1937). A abordagem que se pretende neste artigo está baseada nos trabalhos de Everett C. Hughes, da Universidade de Chicago, que não se responsabiliza pelos eventuais erros de aplicação que podem nele ocorrer. O problema sociológico do fracasso foi sugerido pela primeira vez a mim por James Littlejohn, da Universidade de Edimburgo. Sou grato ao Professor E.A. Shills pela crítica aos originais e a minha esposa, Angelica S. Goffman, pela assistência.

Nos casos de fraude criminal, as vítimas acham que devem se adaptar subitamente à perda de suas fontes de segurança e de status que concebiam como certas. A consideração desta adaptação à perda pode nos levar a uma compreensão de algumas relações em nossa sociedade entre envolvimento e os eus neles envolvidos. No jargão do mundo do crime, o termo "*marca*" se refere a qualquer pessoa que seja vítima ou vítima em potencial de certas formas planejadas de exploração ilegal. O *marca* é o otário - a pessoa que estiver no cerco. É chamado de jogo, às vezes, a instância da operação de qualquer *raquete* particular, levado pelo ciclo completo de suas etapas ou fases. As pessoas que operam a *raquete* e "tomam" o *marca* são ocasionalmente chamados de operadores.

A trapaça ou jogo de confiança - o *con*, como seus praticantes o chamam - é uma forma de obtenção de dinheiro sob falsos pretextos pelo exercício de fraude e engano¹. O *con* difere das formas refinadas de engano financeiro em aspectos importantes. O golpe é praticado sobre pessoas privadas por atores talentosos que, de forma metódica e regular, constroem relações sociais informais apenas com a finalidade de abusar delas; o crime de colarinho branco, por sua vez, é praticado nas organizações por pessoas que aprendem a abusar de cargos de confiança que são preenchidos através do critério de fidelidade. Um usa, através do controle pessoal; o outro, através do subterfúgio. Além disso, um vigarista é alguém que aceita um papel social na comunidade do submundo; ele faz parte de uma irmandade, cujos membros não têm a pretensão para um outro de ser "legítimo". Um criminoso de colarinho branco, por outro lado, não tem colegas, embora possa ter um sócio

¹*Con* é uma abreviação da palavra confiança. No Brasil a gíria *con* é conhecida pelo termo *conto do vigário*, onde o trapaceador tenta iludir as pessoas e abusar de sua boa-fé ou confiança [Nota do tradutor].

com quem planeja o seu crime e uma mulher a quem ele confessa.

O golpista se diz ser um bom *raquete* nos Estados Unidos apenas porque a maioria dos americanos estão dispostos, ou melhor ansiosos, para ganhar dinheiro fácil, e se engajará na ação, que é menos do que legal, a fim de bancá-la. O jogo típico tem fases típicas. O otário potencial é detectado pela primeira vez e um membro da equipe de trabalho (o chamado homem de fora, de direção, ou *Roper*) organiza as condições para realizar o contato social com ele. A confiança do *marca* está ganha, e a ele é dado a oportunidade de investir o seu dinheiro em um empreendimento de jogo que ele entende ter sido fixado em seu favor. O empreendimento, é claro, é fixado, mas não em seu favor. Permite-se ao *marca* ganhar algum dinheiro e, em seguida, ele é convencido a investir mais e mais. Há, então, um "acidente" ou "erro", e o *marca* perde o seu investimento total. Os operadores, em seguida, partem para uma cerimônia que é chamada de escapada [*blowoff*] ou picada. Eles deixam o *marca*, mas tomam o seu dinheiro. Ao *marca* está previsto seguir o seu caminho, um pouco mais sábio e muito mais pobre.

Às vezes, porém, o *marca* não está preparado para aceitar a sua perda como ganho na experiência e dizer e não fazer nada sobre o seu empreendimento. Ele pode se sentir movido a prestar queixa à polícia ou a perseguir os operadores. Na terminologia do negócio, o *marca* pode chiar, reclamar, ou superar. Sob o ponto de vista dos operadores, este tipo de comportamento é ruim para os negócios. Ele dá uma má reputação aos membros da turba junto a polícia e com os demais *marcas* que não foram ainda abordados. Com a finalidade de evitar esta publicidade adversa, uma fase adicional é somada, às vezes, ao fim do jogo. Esta fase adicional é chamada de *resfriamento do marca*. Após a escapada,

um dos operadores fica com o marca e faz um esforço para manter a raiva do marca em um nível e proporção gerenciável e sensato. O operador permanece por trás de seus companheiros de equipe exercendo a habilidade do que pode ser chamado de um refrigerar o marca, praticando sobre ele a arte de consolação. Uma tentativa de definir a situação para o marca é elaborada, então, de forma que torne mais fácil ao marca aceitar o inevitável e seguir em silêncio para casa. O marca é instruído, deste modo, na filosofia do sofrer a perda.

Quando trazemos à mente a imagem de um marca que acaba de ser separado do seu dinheiro, nós, algumas vezes, tentamos explicar a grandeza da sua ira pela grandeza de sua perda financeira. Esta, contudo, é uma visão estreita. Em muitos casos, especialmente nos Estados Unidos, a imagem que o marca possui de si mesmo é construída sobre a crença de que ele é uma pessoa muito perspicaz, quando se trata de fazer negócios, e de que ele não é o tipo de pessoa que é levado por qualquer conversa. A disponibilidade do marca para participar de uma coisa certa é baseada em mais do que a simples avareza; é baseada em um sentimento de que ele vai ser capaz de provar para si mesmo que ele é o tipo de pessoa que pode "rapidamente virar macho [*buck*]". Para muitos, essa capacidade de altas finanças se aproxima do que pode ser considerado um sinal de masculinidade e um teste de cumprimento do papel masculino.

É bem conhecido que as pessoas se protegem com todos os tipos de racionalizações, quando possuem uma imagem inumada de si sobre fatos que o seu status não suporta. Uma pessoa pode dizer a si mesmo muitas coisas: de que não tenha tido uma oportunidade justa; de que não está realmente interessado em se tornar algo além do que já é; de que o tempo para mos-trar o seu valor ainda estar por vir; de que os meios usuais para realização dos seus desejos são

pessoalmente ou moralmente de mau gosto, ou exigem muito esforço maçante. Por meio de tais defesas, uma pessoa se salva de cometer um pecado social capital, - o pecado de se definir nos termos de um status dado, embora lhe falte as qualificações que se supõe que um titular deste status deva possuir.

A participação do marca em um jogo, e o seu investimento nele, claramente o compromete, a seus próprios olhos, à presunção de que ele é um homem inteligente. O processo pelo qual passa a acreditar que não pode perder é, também, o processo pelo qual ele deixa cair as defesas e as compensações que anteriormente o havia protegido de derrotas. Quando a escapada chega, o marca acha que não tem defesa por não ser um homem astuto. Ele definiu a si mesmo como um homem astuto e deve enfrentar o fato de que ele foi apenas mais um alvo fácil. Ele se definiu como possuindo um certo conjunto de qualidades e teve provado a si mesmo que não passa de mais um, e nele falta toda e qualquer habilidade. Este é um processo de auto-destruição do *self*. Não é à toa que o marca necessita ser resfriado e que é uma boa política para o negócio que um dos operadores fique com o marca, com a finalidade de conversar com ele e convencê-lo de que, sob determinado ponto de vista, é possível aceitar uma perda.

Em essência, então, o operador tem como trabalho o de lidar com pessoas que foram capturadas em uma ação arriscada e cujas expectativas e auto-concepções foram construídas e depois destruídas. O marca é uma pessoa que comprometeu a si mesmo, aos seus próprios olhos, se não aos olhos dos outros.

Embora o termo marca, seja comumente aplicado a uma pessoa a quem se lança expectativas de pouca duração por operadores que deturpam intencionalmente os fatos, uma definição menos restrita é

desejável na análise da cena social mais ampla. Uma expectativa pode finalmente se revelar falsa, mesmo quando tenha sido possível sustentá-la por um longo tempo, e mesmo quando operadores agem de boa fé. Assim, também, a decepção de expectativas razoáveis, bem como daquelas equivocadas, cria uma necessidade de consolo. As pessoas que participam do que é reconhecido como jogo de confiança são encontradas em apenas determinados contextos sociais, mas as pessoas que têm de ser resfriadas ou arrefecidas são encontradas em muitos. O esfriamento de um marca é um tema básico na história social.

Para efeito de análise, se pode pensar em um indivíduo, em referência aos valores ou atributos socialmente reconhecidos. Os psicólogos falam de um valor como um envolvimento pessoal; os sociólogos falam de um valor como status, papel, ou relacionamento. Em ambos os casos, o caráter do valor que é possuído é tomado de uma certa maneira como o caráter da pessoa que o possui. Uma alteração nos tipos de atributos possuídos traz uma alteração no auto-conceito da pessoa que os possui.

O processo através do qual alguém adquire um valor é o processo pelo qual ele se rende à alegação que detinha sobre o que era, e o compromisso com a concepção de si que o novo valor requer ou permite. É um processo em que as pessoas que se apaixonam ou tomam drogas tornam-se viciadas. Depois que uma pessoa se torna viciada, tem que passar por outro processo pelo qual sua nova participação encontra o seu próprio lugar, no espaço e no tempo, em relação a outros apelos, demandas e compromissos que possui sobre si mesmo. Neste ponto, algumas outras pessoas começam subitamente a jogar um papel importante na história do indivíduo; e se referem a ele em virtude da relação do valor em que ele se envolveu. Este artigo não é o lugar para se considerar os tipos gerais dos impactos

institucionalizados em nossa sociedade e as relações sociais gerais que surgem: a relação pessoal, a relação pro-fissional, e a relação de negócio. Aqui se está preocupado apenas com o fim da his-tória, a maneira pela qual uma pessoa se torna desengatada de um de seus envol-vimentos.

Em nossa sociedade, a história do envolvimento de uma pessoa pode terminar em uma de três formas gerais. De acordo com o tipo de final ele pode se retirar de um de seus envolvimento ou funções a fim de adquirir uma sequência relacionada àquele que é considerado melhor. Este é o caso quando um jovem se torna um homem, quando um aluno se torna um profissional, ou quando a um homem das fileiras é dada uma comissão.

É claro que a pessoa que deve mudar o seu *self* em qualquer um destes pontos de promoção, pode ter receios profundos. Ele pode se sentir desleal para com o modo de vida que deve ser deixado para trás e às pessoas que não saíram dele com ele. Seu novo papel pode exigir ação que parece hipócrita, desonesta ou hostil. Ele pode sentir esse processo como uma perda de pureza moral. Seu novo papel pode lhe exigir renunciar aos modos de assumir riscos e esforços que já gostava antes e, ainda, o seu novo papel pode não fornecer o tipo de ação heróica e sublime que ele esperava encontrar nele². Esse processo pode ser experiênciado por ele como uma perda de força moral.

Não há dúvida de que determinados tipos de papel requerem o êxito de certos tipos de fracasso moral. Portanto, pode ser necessário, em certo sentido, esfriar o neófito duvidoso em vez de apenas cair fora. Ele pode ter que ser convencido de que suas dúvidas são uma questão de

²O Sr. Hughes fez palestras sobre esse tipo de decepção, e um de seus alunos realizou um estudo especial sobre o assunto. Ver Miriam Wagenschein (1950).

sentimentalismo. Uma visão social adulta o impressionará. Ele será levado a compreender que uma mudança no seu status promocional foi voluntária, desejável e natural, e que a perda de um de seus papéis, nesta circunstância, é o teste final por ele ter cumprido corretamente o processo.

Sugere-se que uma pessoa pode deixar um papel sob condições que reflitam favoravelmente a maneira pelo qual a pessoa o realizou. Em teoria, pelo menos, uma possibilidade relacionada deve ser considerada. Uma pessoa pode deixar um papel e ao mesmo tempo deixar atrás de si os padrões pelos quais tais papéis são julgados. A coisa nova que ele se torna pode ser tão diferente das coisas que ele estava acostumado, que critérios como o sucesso ou o fracasso não podem ser facilmente aplicados à mudança que ocorreu. Ele se perde, então, para os demais, para que possa se encontrar; ele, assim, torna-se duas vezes nascido. Em nossa sociedade, talvez, o exemplo mais óbvio deste tipo de terminação ocorre quando uma mulher abandona voluntariamente uma profissão de prestígio para se tornar esposa e mãe. É de notar que este exemplo ilustra um movimento institucionalizado; aqueles que o fazem não são notícia. Na América, muitos outros dessa espécie de terminação são mais uma questão de conversa do que de ocorrência. Por exemplo, um dos heróis da nossa mitologia da mesa de jantar é o homem que abandona o seu conforto, já estabelecido, a fim de escrever ou pintar ou, apenas, viver o país. Em outras sociedades, o tipo de abdicção a ser considerado aqui parece ter desempenhado um papel muito mais importante. Na China medieval, por exemplo, a retirada anacorética³ aparentemente deu a pessoas de regiões bem diferentes uma forma de se retirar da luta ocupacional, como uma espécie de mani-

³*Anacorética* é a pessoa que passa a viver afastada do convívio social, que procura viver na solidão ou em vida contemplativa [Nota do tradutor].

pulação, de forma ordenada, do retiro, enquanto forma de salvar a face⁴

Duas formas de base através das quais uma pessoa pode perder um papel são considerados: a pessoa pode ser excluída ou abdicar dele. Há, evidentemente, uma terceira base final para esta história de perda de status. Uma pessoa pode ser involuntariamente privada de sua posição ou envolvimento, e isso em troca de algo que é considerado uma coisa menor. É principalmente neste terceiro final para o papel de uma pessoa que surgem ocasiões para o resfriamento. É aqui que se lida, no sentido pleno, com o problema das pessoas "perderem seus papéis".

A perda involuntária parece ser de dois tipos. Em primeiro lugar, uma pessoa pode perder um status, de tal forma que a perda não se dá como uma reflexão sobre a perdedor. A perda de um ente querido, ou por um acidente que não poderia ter sido evitado, ou por causa de uma doença que não pode ser curada, são exemplos disso. Planos de pensões profissionais por causa da idade avançada é um outro exemplo. É claro que a perda inevitavelmente altera a concepção que o perdedor tem de si mesmo e os outros têm dele, mas, a própria alteração não será tratada como um símbolo do destino que ele merece receber. Nenhum insulto é adicionado à injúria. No entanto, pode ser necessário pacificar o perdedor e o resignar à sua perda.

O perdedor que não se responsabiliza pela sua perda pode mesmo encontrar por si mesmo um ponto de vista místico no qual todos os envoltimentos são parte de um jogo mais amplo de confiança, onde, quanto mais alguém se compraz em um papel especial, mais deve sofrer no momento de o largar. O perdedor pode também encontrar algum conforto no fato de que o jogo lhe forneceu uma ilusão que dura toda a vida. Ele pode ainda encontrar algum conforto no

⁴Ver, por exemplo, Max Weber (1951, p. 178).

fato de que os operadores não tinham a intenção de enganá-lo.

Em segundo lugar, uma pessoa pode ser involuntariamente privada de um papel em circunstâncias que refletem desfavoravelmente sobre a sua capacidade. O papel perdido pode ser um já adquirido ou um que a pessoa havia se comprometido publicamente em se preparar para alcançá-lo. Em ambos os casos, a perda é mais do que uma questão de deixar de agir de uma determinada forma; é a prova final de uma incapacidade. E, em muitos casos, é ainda mais do que isso. O momento da falha 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 asunção 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.

Cabe assinalar aqui, entre parênteses, que um círculo de pessoas pode definir uma perda particular, como a do tipo que não deixa reflexo sobre o perdedor, e que um círculo diferente de pessoas pode tratar a mesma perda como um símbolo daquilo que o perdedor merece. É preciso também notar que existe uma tendência na atualidade para mudar certas perdas de status da categoria dos que refletem sobre o perdedor para a categoria dos que não o fazem. Quando as pessoas perdem os seus empregos, a sua coragem, ou a mente, cada vez mais se tem a tendência a se ter uma visão clínica ou naturalista da perda, e uma visão não-moral de seu fracasso. Quer-se definir uma pessoa como algo que não é arruinado pela destruição de um dos seus *selves*. Essa atitude benevolente está em linha com o esforço de

hoje em dia de divulgar a ideia de que a aposentadoria não é o fim de todas as capacidades ativas, mas o início de outras novas e diferentes.

Cabe, aqui, uma consideração sobre a consolação como um processo social que conduz a quatro problemas gerais que têm a ver com o *self* na sociedade. Em primeiro lugar, onde, na vida moderna, pode alguém encontrar pessoas que dirigem a si mesmos como se estivessem a gozar de um status especial e, depois, ter que encarar o fato de que não possuem a qualificação para este mesmo status? Em outras palavras, até que ponto, na estrutura da vida social, há pessoas susceptíveis de comprometer-se ou de se encontrar elas mesmas compromissadas? Quando se pode afirmar que é provável que uma pessoa se libertará ou se desprenderá de um de seus envolvimento? Em segundo lugar, quais são as formas típicas em que as pessoas que se encontram nesta situação difícil podem ser resfriados; o que elas podem fazer para aceitar o grande dano causado a imagem de si mesmos, reagrupar suas defesas, e, seguir em frente sem dar um pio? Em terceiro lugar, no geral, o que pode acontecer quando uma pessoa se recusa a ser resfriada, ou seja, quando ela se recusa a ser pacificada por um operador ou agente de resfriamento (*cooler*)? Em quarto lugar, que arranjos são feitos por estes operadores e marcas no sentido de evitar o processo de consolação por inteiro?

Em todas as organizações de serviço pessoal, algumas vezes, fregueses ou clientes fazem reclamações. Um freguês pode sentir que lhe foi oferecido um determinado serviço de uma forma não aceitável - uma forma que ele interpreta como uma ofensa à concepção que possui sobre quem e o que ele é. A gerência, portanto, tem o problema de arrefecer os ânimos do marca. Frequentemente esta função é atribuída a especialistas no interior da organização. Nos restaurantes de alguma dimensão, por

exemplo, uma das funções cruciais da anfitriã é a de pacificar os clientes cujo auto-conceito foram feridos por garçonetes ou pelos pratos. Em grandes lojas o departamento de queixas e reclamações e a chefe de sessão desempenham funções semelhantes.

Pode-se notar que uma organização de serviço não funciona em um mundo anônimo, assim como de encontro com uma turba, e é, portanto, fortemente obrigada a fazer algum esforço para esfriar o marca. Uma instituição, afinal, não pode colocá-lo em fuga; deve pacificar seus marcas. Pode-se notar também que *coolers* em organizações de serviços tendem a ver a sua própria atividade sob uma luz que suaviza os detalhes mais duros da situação. O especialista em resfriamento, o *cooler*, se protege dos sentimentos de culpa, argumentando que o cliente não precisa realmente do serviço que espera receber, que o mau serviço não é realmente degradante, e que disputas (*beefs*) e reclamações são um sinal de arrojo (*bile*), e não um sinal de agravo. De forma semelhante, o golpista se protege das imagens de remorso de marcas falidos, argumentando que o marca é um tolo e não uma pessoa completa, que possui uma inclinação para o ganho ilícito, mas não a decência de admitir ou a capacidade para obter sucesso.

Em organizações padronizadas por um modelo burocrático, é habitual que o pessoal que nela trabalhe espere receber recompensas de um tipo específico, e que estas dependam do cumprimento de requisitos de natureza também específicas. O pessoal define a sua linha de carreira em termos de uma sequência de expectativas legítimas e baseia as suas autoconcepções sobre o pressuposto de que, em devido tempo, vão se tornar o que a instituição espera que o seu pessoal se torne. Às vezes, no entanto, um membro de uma organização pode cumprir alguns dos requisitos de um status particular,

especialmente os requisitos relativos à capacidade técnica e antiguidade, mas não outros requisitos, especialmente aqueles menos codificados que têm a ver com o tratamento adequado das relações sociais no trabalho. Deve sobrar para al-guém, então, para dar a má notícia a vítima; alguém tem que dizer a ele que ele foi demitido, ou que falhou em seus exames, ou que tenha sido passado por cima na promoção. E depois desta picada⁵ [*blowoff*], alguém tem que esfriar o marca. A necessidade de decepcionar as expectativas de uma pessoa por subir na empresa pode ser pouco frequente em algumas organizações, mas, em outras, tais como instituições de treinamento, isso ocorre a todo momento. O processo de seleção de pessoal requer que muitos estagiários [*trainees*] se-jam chamados, mas, apenas alguns poucos escolhidos.

Quando se muda dos locais de trabalho para outras cenas da vida social, se verifica que cada uma delas têm suas próprias ocasiões para arrefecimento do marca. Durante uma relação social informal se espera que um esforço por parte de uma pessoa (*ego*) para diminuir sua distância social de outra (*alter*) deve ser gentilmente aceito pelo *alter* ou, em caso de rejeição, feito com muito tato para que o iniciador da movimento possa salvar a sua face social. Esta regra é codificada em livros de etiqueta e é seguida pelas normas atuais de comportamento. Um movimento amigável no sentido do *alter* é um movimento em direção a um outro membro; o *ego* comunica a sua crença de que se definiu como digno da sociedade do *alter*, ao mesmo tempo em que coloca o *alter* em uma posição estratégica de ser capaz de desacreditar essa concepção.

O problema de arrefecer pessoas no convívio social informal é visto mais claramente, talvez, nas situações de cortejo e

⁵No sentido de sofrimento ou desgosto moral [Nota do tradutor].

no que poderia ser chamado de situações de namoro. A proposta de casamento em nossa sociedade tende a ser uma forma em que um homem resume seus atributos sociais e sugere a uma mulher que os dela não são muito melhores para impedir uma fusão ou parceria nesses assuntos. A recusa por parte da mulher, ou a recusa por parte do homem à proposta, quando ela ou ele se encontram claramente em posição de fazê-lo, causa um sério reflexo sobre o pretendente rejeitado. O namoro é uma forma não só de se apresentar ao *alter* para a sua aprovação, mas, também, de dizer que a opinião do *alter* neste assunto é a opinião que mais concerne a ele. Recusar uma proposta, ou recusar-se a propor, é, portanto, uma operação difícil. O marca deve ser cuidadosamente resfriado. O ato de quebrar um encontro ou de recusar um encontro, e a tarefa de desencorajar uma "estabilidade", também pode ser visto sob essa luz, embora, nestes casos, pode não ser necessário muita delicadeza e tato, já que o marca pode não se encontrar profundamente envolvido ou abertamente comprometido.

Assim como é mais difícil recusar uma proposta do que recusar um encontro, também é mais difícil rejeitar o cônjuge, do que rejeitar um pretendente. O processo de decantação por onde uma pessoa em um casamento manobra a outra a aceitar o divórcio, sem barulho ou rancor, requer uma extrema delicadeza na arte de arrefecimento do marca.

Em todos esses casos nos quais uma pessoa constrói uma concepção de si mesma que não pode ser sustentada, há uma possibilidade de que ele não investiu o que é mais importante para ele no *status em breve-a-ser-negado*. Na linguagem corrente, há a possibilidade de que, quando atingido, não vai ser atingido onde realmente vive⁶. Há um conjunto de casos, no entanto, onde a picada [*blowoff*] não pode deixar de atingir

um ponto vital: estes casos surgem, naturalmente, quando uma pessoa deve ser dissuadida da própria vida. O homem com uma doença terminal ou uma lesão fatal, o criminoso com uma sentença de morte, o soldado com um objetivo impossível – todas essas pessoas devem ser persuadidas a aceitar em silêncio a perda da própria vida, a perda de todos os seus envolvimentos terrenos. Aqui, certamente, vai ser difícil a consolação, já que implica em uma reflexão sobre as concepções que os homens possuem sobre eles mesmos – seja como *cooler*, seja como marca – e só através dela é possível fazê-la.

Já mencionei algumas das áreas da vida social onde se torna necessário, em certas ocasiões, esfriar um marca. A atenção agora pode ser direcionada para algumas das formas mais comuns nos quais os indivíduos são resfriados em todas essas áreas da vida.

Para o marca, o resfriamento representa um processo de ajustamento a uma situação impossível - uma situação decorrente de ter definido a si mesmo de um modo em que os fatos sociais o contradizem. O marca deve ser fornido com um novo conjunto de desculpas para si mesmo, um novo quadro onde possa se ver e julgar a si mesmo. Um processo de redefinição do *self* em torno de linhas defensivas devem ser instigadas e levadas adiante; uma vez que o próprio marca se encontra frequentemente muito debilitado e sem condição de fazer isso, o operador (*cooler*) deve, então, inicialmente, fazer isso por ele.

Uma forma geral de lidar com o problema de arrefecimento do marca é entregar a tarefa a alguém cuja situação relativa de status servirá, de algum modo, de alívio para a situação. Nas organizações formais, muitas vezes, alguém de dois ou três níveis acima do marca na linha de comando irá fazer o trabalho de mensageiro da má notícia (*hatchet work*), partindo do pressuposto de que as palavras de consolo e de

⁶Isto é, em seu ponto vital [Nota do tradutor].

redirecionamento terá um maior poder de convencimento se elas vêm de postos mais altos. Parece haver também um sentimento de que as pessoas de status elevado são mais capazes de suportar o perigo moral de ter o ódio dirigido a eles. Aliás, as pessoas protegidas por altos cargos não gostariam de enfrentar este problema, e frequentemente tentam se definir como meros agentes da ação e não a origem da mesma. Em alguns casos, por outro lado, a tarefa de esfriamento do marca é dada a um amigo ou companheiro do marca, na pressuposição de que essa pessoa vai saber a melhor forma de bater em cima [*to hit upon*] de uma racionalização adequada para o marca e vai saber a melhor forma de controlá-lo caso haja necessidade. Em alguns casos, como aos que se referem à morte, este papel é dado aos médicos ou à padres. Aos médicos cabem, com frequência, a tarefa de ajudar uma família, e o membro que a está deixando, no sentido de administrar com tato e com um mínimo de barulho emocional a despedida⁷. Um sacerdote não deve apenas se preocupar em salvar uma alma, mas também como administrar um consolo que seja coerente com aquele que está prestes a se tornar em uma.

Uma segunda solução geral para o problema do resfriamento do marca consiste em lhe oferecer um status que difere do que perdeu ou deixou de ganhar, mas que fornece ao menos algo ou alguém em que possa se tornar. Normalmente, a alternativa apresentada ao marca é um novo compromisso de algum tipo, que forneça ao mesmo um engodo de seu status perdido, bem como um pouco do seu espírito. Um amante pode ser convidado a se tornar um amigo; um estudante de medicina pode ser solicitado a mudar para o estudo da odon-

tologia⁸; um boxeador pode se tornar um instrutor; uma pessoa que está morrendo pode ser solicitada a ampliar e se esvaziar de seus amores mundanos, de modo a abraçar o Todo Poderoso, que está prestes a recebê-lo. Às vezes, é permitido ao marca manter o seu status, mas o mesmo é obrigado a cumpri-lo em um ambiente diferente: o policial honesto é transferido para uma batida solitária; o sacerdote muito zeloso é encorajado a entrar para um mosteiro; um gerente de fábrica deficiente é enviado a outro ramo de atividade. Às vezes, o marca é "chutado para cima" (*kicked upstairs*) e lhe oferecem um status de cortesia, como um "vice-presidente", por exemplo. No jogo de papéis sociais, transferir-se para cima, para baixo ou para longe podem ser, nada mais, nada menos que prêmios de consolação.

Uma maneira relacionada de lidar com o marca é oferecendo uma outra chance para se qualificar para o papel que falhou. Depois de cair em desgraça, ele está autorizado a refazer seus passos e tentar novamente. Programas de seleção oficial do exército, por exemplo, muitas vezes prevêem uma possibilidade deste tipo. Em geral, parece que a terceira e quarta chances são raramente dada aos marcas, e uma segunda chance, embora muitas vezes dada, raramente são aceitas. A falha em um papel remove uma pessoa da companhia daqueles que foram bem sucedidos, mas não o traz de volta - em espírito, de qualquer maneira, - para a sociedade dos que ainda não experimentaram ou se encontram em processo de tentar. A pessoa que falhou em um papel é uma fonte constante de constrangimento, pois nenhum dos padrões convencionais de tratamento parece ser aplicável a ele. Em vez de aceitar uma segunda chance, o marca normalmente vai embora, para um outro

⁷Este papel do médico foi sublinhado por W. L. Warner, em suas palestras na Universidade de Chicago, sobre os papéis simbólicos em "*Yankee City*".

⁸Em seus seminários, o Sr. Hughes usou o termo profissões de "segunda escolha" para se referir a casos deste tipo.

lugar onde seu passado não traga confusão para o seu presente.

Outro método padrão de arrefecimento do marca - frequentemente utilizado em conjunto com outros métodos, - é o de permitir ao marca explodir, fazer uma quebra-deira, causar uma cena para dar vazão por completo às suas reações e sentimentos, "enlouquecer" (*blow his top*), enfim. Se esta liberação de emoções não encontrar um alvo, então, pelo menos, ela tem uma função catártica. Se o marca não encontrar um alvo, como no "faltar com o respeito ao chefe" (*telling off the boss*), isso dá a ele uma espécie de oportunidade de última hora de reerguer e organizar as suas defesas e provar para si mesmo e aos outros de que desde o princípio, realmente, não se importava com aquele status. Quando ocorre um golpe (*blow-up*) desse tipo, amigos do marca ou psicoterapeutas são frequentemente levados ou indicados. Os amigos estão dispostos a assumir a responsabilidade com o marca, porque as suas relações com ele não se limitam ao papel que ele não teve a capacidade de exercer. Isto, aliás, fornece uma das razões menos óbvias por que o operador em uma organização que pratica o jogo de trapaça ou conto do vigário [*con mob*] deve cultivar a amizade do marca; esta amizade proporciona ao operador uma razão aceitável para ficar ao redor do marca, enquanto ele é acalmado. Os psicoterapeutas, por outro lado, estão dispostos a assumir a responsabilidade pelo marca, isto porque faz parte do seu negócio oferecer uma possível relação àqueles que falharam em um relacionamento com os outros.

Foi sugerido que um marca pode ser acalmado, ao se permitir que ele, sob orientação adequada, dê plena vazão ao choque inicial sentido. Assim, o gerente de uma organização comercial pode ouvir com paciência e compreensão às queixas de um cliente, sabendo que a plena expressão de uma queixa provavelmente o enfraquece.

Esta possibilidade está por trás do papel de toda uma série de funções que lidam com o amortecimento de ânimos em nossa sociedade: porteiros, recepcionistas de restaurante, departamentos de queixa, gerentes de seções, e assim por diante, que ouvem em silêncio e com simpatia aparente, até que o marca se acalme. Da mesma forma, no caso de processos criminais, o advogado de defesa pode achar que é rentável manter o público em fogo lento (*simmer down*) antes de trazer o seu cliente para o tribunal.

Um procedimento relacionado ao arrefecimento do marca se encontra no que é chamado de ganhar tempo (*stalling*). Os sentimentos do marca não são trazidos à tona porque não é dado a ele nenhum alvo a que possa dirigi-lo. O operador pode então manejar para evitar a presença do marca ou pode convencê-lo de que ainda há uma pequena chance de que a perda não tenha realmente ocorrido. Quando o marca está à espera, é dada a oportunidade dele se familiarizar com a nova concepção de si, que vai ter que aceitar, antes mesmo de que esteja absolutamente certo de que vai ter que aceitá-la.

Como um outro procedimento de arrefecimento, há a possibilidade do operador e do marca poderem entrar em um entendimento tácito segundo o qual o marca se compromete a agir como se estivesse saindo por sua própria vontade, e o operador se compromete a preservar a ilusão de que este era o caso. É uma forma de suborno. Assim, o marca pode falhar a seus próprios olhos, mas impedir que os outros descubram a falha. O marca renuncia ao seu papel, mas salva a face. Esta, afinal, é uma das razões pelas quais as pessoas que são depenadas (*fleeced*) por vigaristas estão sempre dispostas a permanecer em silêncio sobre a sua aventura. A mesma estratégia se encontra no costume romântico de permitir que um funcionário culpado tire a sua própria vida de forma privada, antes de ser

tirada dele publicamente; e no costume menos romântico de permitir a uma pessoa renunciar por motivos delicados, em vez de fusilá-lo por tais indelicadezas.

O suborno é, sem dúvida, uma forma de intercâmbio. Neste caso, o marca garante sair rapidamente e em silêncio e, em troca, tem a permissão para sair sob uma nuvem de sua própria escolha. Uma variação mais importante, sobre o mesmo tema, é encontrada na prática de uma compensação financeira. Um homem pode dizer a si mesmo e aos outros que ele está feliz em se aposentar de seu trabalho, e dizer isso com mais convicção se ele for capaz de sugerir uma pensão confortável. Neste sentido, as pensões são dispositivos automáticos para proporcionar consolo. Assim, também, uma pessoa que tenha sido lesada por uma negligência criminal ou conjugal por outra pessoa, pode compensar a sua perda através de um acordo judicial.

Foi sugerido aqui algumas maneiras gerais em que o marca pode ser resfriado. A questão agora é a seguinte: o que acontece se o marca se recusa a ser resfriado? Quais são as possíveis linhas de ação que ele pode seguir, se recusar ser acalmado? Os esforços para responder a estas perguntas mostrará, mais claramente, no geral, que o operador, também, se encontra ansioso para pacificar o marca.

Foi sugerido anteriormente que um marca pode ser resfriado, ao lhe permitir explodir. No entanto, se o explodir for muito drástico ou prolongado, podem surgir dificuldades. Diz-se que o marca se torna "mentalmente perturbado" ou "pessoalmente desorganizado". Em vez de simplesmente ofender o seu chefe o marca pode ir mais longe, a ponto de cometer uma violência criminal contra ele. Em vez de simplesmente se culpar do fracasso, o marca pode infligir grande castigo sobre si mesmo, seja por tentativa de suicídio, ou por ações que

tornam necessário tranquilizá-lo em outras áreas de sua vida social.

Uma desorganização pessoal continuada é uma das maneiras em que um marca pode se recusar a se acalmar. Outra forma padrão encontra-se no indivíduo que eleva o seu grito, quer dizer, que faz uma queixa formal ante as autoridades superiores que se tornam obrigadas a tomar conhecimento de tais assuntos. O operador preocupado no resfriamento do marca se preocupa com a apelação do marca à polícia. O gerente de operações deve se certificar de que o descontente chefe de departamento não levará uma queixa formal ao gerente geral ou, pior ainda, ao conselho de administração. A preocupação dos professores por receio dos pais das crianças virem a se queixar com o diretor. Da mesma forma, uma mulher que comunica a avaliação de si mesma, ao aceitar uma proposta de casamento pode, por vezes, proteger a sua exposição, - ou a possibilidade de seu surgimento, - ameaçando o seu noivo insatisfeito com um processo por quebra de promessa. Assim, também, uma mulher que trai o seu marido deve temer que ele possa contestar o divórcio ou acionar judicialmente o seu amante por alienação de afeto. Da mesma forma, um cliente que se irrita com um vendedor pode se recusar a ser apaziguado pelo chefe de seção e requer ver o gerente. É interessante notar que as associações dedicadas aos direitos e a honra de grupos minoritários podem incentivar o marca, algumas vezes, a formalizar uma demanda formal; politicamente, pode ser mais vantajoso dispor de um processo do que permitir que o marca venha a ser arrefecido.

Outra linha de ação onde o marca que se recusa a ser resfriado pode perseguir, é o de se transformar em "azedo" (*sour*). O termo deriva do jargão da indústria, mas o comportamento pode ocorrer em qualquer lugar. O marca exteriormente aceita a sua

perda, mas retira todo o entusiasmo, boa vontade e vitalidade de qualquer papel que está autorizado a manter. Ele está em conformidade com os requisitos formais do papel que lhe resta, mas retira o seu espírito e identificação do mesmo. Quando um funcionário *azedado*, os interesses da organização sofrem; cada executivo tem, portanto, o problema de "adoçar" os seus trabalhadores. Eles não devem vir a sentir que estão lentamente sendo resfriados. Esta é uma das funções de concessão de avanços periódicos de salário e status, de esquemas como o de participação nos lucros, ou de dar ao "empregado" um presente de aniversário em casa. Uma visão semelhante pode ser tomada em consideração ao problema que o governo enfrenta em tempos de crise, quando se deve manter o apoio entusiástico das minorias desfavorecidas do país, em prol de grupos inteiros da população que podem sentir que estão sendo resfriados e que podem reagir, azedando.

Finalmente, há a possibilidade do marca poder, de um certo modo de falar, entrar no negócio por si mesmo. O marca pode tentar reunir em torno dele as pessoas e facilidades necessárias para o estabelecimento de um status semelhante ao que perdeu, se bem que em relação a um conjunto diferente de pessoas. Esta maneira de se recusar a ser resfriado é muitas vezes ensaiada nas fantasias do tipo "eu vou mostrar a eles" mas, algumas vezes, realmente se realiza na prática. O cônjuge rejeitado pode fazer um novo e melhor casamento. O estrato social que perdeu o seu status pode decidir criar seu próprio sistema social. Um líder que falha em um partido político pode estabelecer a sua própria facção.

Todas estas formas em que um marca pode se recusar a ser resfriado traz consequências para outras pessoas. Há, evidentemente, uma espécie de recusa que possui poucas consequências para os outros.

Marcas de todos os tipos podem desenvolver explicações e desculpas para descrever de uma forma crível a sua perda. É, talvez, nesta região de fantasia que o *self* derrotado performa a sua última resistência.

O processo de resfriamento é uma tarefa difícil, tanto para o operador que resfria o marca quanto para a pessoa que recebe este tratamento. Salvaguardas e estratégias são, por conseguinte, utilizadas para assegurar que o processo em si não é necessário e não ocorre. Lida-se aqui com as estratégias de prevenção, e não com as estratégias de cura.

Do ponto de vista do operador, há duas formas principais de evitar as dificuldades de arrefecimento do marca. Em primeiro lugar, dispositivos são comumente empregados para eliminar candidatos a um papel, escritório ou relacionamento que possam mais tarde se revelarem inadequados e exigirem remoção. Ao requerente não é dado a oportunidade de investir o seu "eu" imprudentemente. Uma variação desta técnica, que fornece, de certa forma, a incorporação de um mecanismo de resfriamento do marca, é encontrada na instituição de período de estágio probatório e de pessoal "temporário". Estas definições da situação deixam claro para a pessoa que ela deve manter seu ego de prontidão para a perda de seu emprego, ou, melhor ainda, que não deve pensar em si mesmo como de fato empregado. Se estas medidas de segurança falharem, no entanto, uma segunda estratégia é, muitas vezes, empregada. Operadores de todos os tipos parecem estar prontos, em um grau surpreendente, para aturar ou "carregar" pessoas que falharam, mas que ainda não foram consideradas como fracassadas. Isto é especialmente verdadeiro quando o envolvimento do marca é profundo e a sua concepção de *self* estivesse publicamente comprometida. Escritórios comerciais, agências governamentais, cônjuges e outros tipos de operadores são,

muitas vezes, cuidadosos ao indicar um lugar para o marca, de modo que a dissolução do vínculo não seja necessário. Aqui, talvez, resida a fonte mais importante de caridade privada de nossa sociedade.

A consideração dessas estratégias preventivas conduz à atenção para um interessante relacionamento funcional entre classificação etária, recrutamento e a estrutura do *self*. Em nossa sociedade, como em muitas outras, os jovens por anos são definidos como ainda não pessoas. Até certo ponto, eles não estão sujeitos ao sucesso e ao fracasso. Uma criança pode se lançar completamente em uma tarefa, e falhar, e, geralmente, não será destruída por seu fracasso; só será necessário resfriá-la um pouco. Um adolescente pode ser amargamente decepcionado no amor e, ainda assim, não se tornará, pelo menos para os outros, uma pessoa amarga ou fracassada. Um jovem pode gastar uma certa quantidade de tempo a procura de um trabalho agradável ou de um curso de formação agradável, porque ainda é visto como sendo capaz de mudar de opinião sem mudar contudo o seu *self*. E, no caso de que falhe em algo que tentou se comprometer, nenhum dano permanente pode ser feito ao seu *self*. Se muitos serão chamados e poucos escolhidos, então é mais conveniente para todos os interessados chamar os indivíduos que não são plenamente pessoas e não podem ser destruídos por não serem escolhidos. À medida que o indivíduo cresce, contudo, se converte em alguém que não deve ser envolvido em um papel que não lhe é adequado. Ele se define como alguém que não pode falhar, ao mesmo tempo em que, contudo, arranjos são feitos para diminuir as chances de seu fracasso. É claro que, quando o marca atinge a velhice, ele deve se afastar ou ser removido de cada um de seus papéis, um por um, e participar do problema de maturidade mais tarde.

As estratégias utilizadas pelos operadores para evitar a necessidade de arrefecimento do marca tem uma contra-partida nas estratégias utilizadas pelo marca por si mesmo para o mesmo fim.

Existe a estratégia de acobertamento, através da qual uma pessoa garante que não está completamente comprometida. Existe ainda a estratégia do sigilo, pela qual uma pessoa esconde dos outros e até de si mesmo os fatos do seu comprometimento; há também a prática de manter dois ferros no fogo⁹ (*two irons in the fire*) e a prática, mais delicada ainda, de aparentar uma postura de não seriedade e agir como se fosse uma brincadeira em relação ao seu envolvimento. Todas estas estratégias dão ao marca uma meabilidade em suas atuações: no caso de uma falha pode atuar como se aquilo que falhou não tivesse grande importância para ele. Deve-se considerar, aqui, também, a função de ser rápido no tomar a ofensiva e de rapidamente se insinuar pois, deste modo, o marca pode cooperar ativamente na tarefa de salvar a sua face. Há também a estratégia de jogar no que é seguro, como nos casos em que uma chamada é escolhida por já se ter assegurada a posse na mesma, ou quando uma mulher feia se casa pela mesma razão.

Tem-se sugerido que as estratégias preventivas são empregadas pelo operador e pelo marca, a fim de reduzir a possibilidade de falha ou para minimizar as consequências do fracasso. Quanto menor a importância dada ao problema do resfriamento, mais importância será concedida à aplicação de estratégias preventivas.

Algumas situações em nossa sociedade foram até aqui consideradas, em que a necessidade de arrefecimento do marca é suscetível de surgir. Também se considerou as formas padronizadas em que um marca pode ser resfriado, as linhas de ação que ele pode prosseguir se si recusar a ser

⁹Ditado que sugere uma duplicidade e ambivalência de intenções na ação [Nota do tradutor].

resfriado, e as formas em que pode se evitar todo o problema. A atenção agora se desenvolve em torno de algumas perguntas muito gerais relativas ao *self* na sociedade.

Em primeiro lugar, será realizada uma tentativa de reunir o que se conhece acerca da estrutura das pessoas. Do ponto de vista deste trabalho, uma pessoa é um indivíduo que se envolve em um valor de algum tipo - um papel, um status, um relacionamento, uma ideologia, - e, em seguida, faz uma afirmação pública de que deve ser definido e tratado como alguém que possui o valor ou a propriedade em questão. Os limites para suas reivindicações e, portanto, os limites para o seu *self* são determinados, principalmente, pelos fatos objetivos de sua vida social e, secundariamente, determinados pelo grau em que interpretações simpáticas desses fatos podem ser intensificadas em seu favor. Qualquer evento que demonstre que alguém tenha feito uma afirmação falsa, se definindo como algo que não é, tende a sua destruição. Se outras pessoas percebem que a concepção de *self* de alguém foi contradita e desacreditada, então, esta pessoa tende a ser destruída aos olhos dos outros. Se uma pessoa, contudo, puder manter as suas contradições em segredo, pode vir a ser bem sucedida em conservar todos junto a si, mas, contudo, trata a si mesmo como um fracasso.

Em segundo lugar, deve-se tomar nota daquilo que se encontra implícito no fato de que é possível uma pessoa ser resfriada. Por mais difícil que isso possa ser, as pessoas se definem, regularmente, em termos de um conjunto de atributos e, em seguida, têm que aceitar o fato de que não os possui - e fazem esta mudança de atitude (*about-face*) com relativamente pouco barulho ou problemas para os operadores. Isto implica que existe uma norma em nossa sociedade que busca persuadir as pessoas a manter o queixo erguido (*chins up*) e fazer o

seu melhor - uma espécie de saneamento social, no sentido de impor a pessoas rasgadas e esfarrapadas se manterem iludidas. Mais importante ainda, a capacidade de uma pessoa em sustentar esses embaraços profundos pressupõe uma certa frouxidão e falta de interpenetração na organização de várias atividades de sua vida. Um homem pode falhar em seu trabalho, mas continuar tendo sucesso com sua esposa. Sua esposa pode lhe pedir um divórcio, ou se recusar a lhe conceder um e, ainda assim, ele pode continuar seguindo para o mesmo bonde, na mesma hora habitual a caminho para o mesmo trabalho. Ele pode saber que em breve morrerá mas, mesmo assim, ainda marchar com outros prisioneiros, ou tomar café da manhã com a sua família na mesma hora habitual e por trás de seu papel habitual. Ele pode ter perdido o seu pé-de-meia e se encontrar enganado de sua vida e pegar um comboio no sentido errado, mas voltar à sua cidade natal e ter sucesso em agir como se nada de importante tivesse acontecido.

A falta de integração rígida dos papéis sociais de uma pessoa permite alguma compensação: ele pode buscar conforto em um papel para danos sofridos por outros. Há sempre casos, é claro, em que o marca não pode sustentar o dano ao seu ego e não pode agir como um "bom olheiro". Nessas ocasiões, a experiência demolidora em uma área da vida social pode se espalhar por todos os setores de sua atividade. Ele pode definir as barreiras entre os seus vários papéis sociais e encontrar uma fonte de dificuldades em todos eles. Nesses casos, o jogo é toda a vida social do marca, e os operadores, na verdade, são a sociedade. Em um número crescente desses casos, é dada uma orientação psicológica ao marca por profissionais de algum tipo. O psicoterapeuta é, nesse sentido, o especialista. O seu trabalho é o de pacificar e reorientar a pessoa desorganizada; o seu trabalho é o de

enviar o paciente de volta a um velho mundo ou um novo; e mandá-lo de volta em uma condição em que ele não possa mais causar problemas para os outros ou não possa fazer mais barulho. Em suma, se alguém toma a sociedade, e não a pessoa como unidade, o psicoterapeuta tem a tarefa básica de arrefecer o marca.

Um terceiro ponto de interesse surge vê-se toda a vida social a partir da perspectiva deste artigo. Há-se argumentado que uma pessoa não deve abertamente, ou mesmo de forma velada, se comprometer com uma concepção de si mesmo que o fluxo de eventos é susceptível de desacreditar. Ele não deve se colocar em uma posição de ter que ser resfriado. Por outro lado, no entanto, ele deve se certificar de que nenhuma das pessoas com quem ele tem relações é do tipo que pode se revelar como inadequada e precisar ser resfriada. Ele deve possuir duplamente a certeza de que, caso seja necessário resfriar seus associados, estes serão do tipo que permitem se livrar. O vigarista que quer o marca indo para casa tranquilamente e lá absorver a perda; a dona de um restaurante que quer que um cliente coma tranquilamente e depois vá embora sem causar problemas, e, se isso não for possível, que calmamente busque consolo em outro lugar; - estas são as pessoas e estas são as relações que estabelecem o tom de alguns de nossa vida social. Subjacente a esse tom não está a suposição de que as pessoas são institucionalmente relacionadas entre si de tal modo que, se um marca se permite ser refrigerado, então o operador não tem mais preocupação com ele; mas se o marca se recusa a ser resfriado, ele pode colocar mecanismos institucionais em ação contra o operador. Subjacente a esse tom, há também a hipótese de que as pessoas são sentimentalmente relacionadas entre si de tal maneira que, se uma pessoa se permite ser refrigerada, por maior que seja a perda que

sofreu, nessa ocasião, então, o operador retira toda a identificação emocional para com ele; mas, se o marca não pode absorver o prejuízo causado ao seu ego, e se ele se torna pessoalmente desorganizado, de alguma forma, então, o operador não consegue deixar de sentir culpa e preocupação com a situação. É esse sentimento de culpa - esta pequena medida de envolvimento nos sentimentos dos outros - o que ajuda a fazer o trabalho de resfriamento do marca, porém, um trabalho de mau gosto, onde quer que apareça. É esta incapacidade de ser insensível ao sofrimento de outra pessoa, quando este leva o seu direito de sofrer à sua porta, que tende a transformar o trabalho do operador em uma espécie de trabalho sujo.

Não se deve, é claro, dar demasiada importância à margem de simpatia que conecta o operador e o marca. Por um lado, o operador pode se livrar do marca pela aplicação ou ameaça de força pura ou pelo insulto aberto¹⁰. Em Chicago, na década de 1920, os pequenos empresários que sofreram uma perda nos lucros e na independência, devido aos serviços de "proteção" que extorsores lhes deram, foram arrefecidos desta forma. Sem dúvida, é leviano sugerir que a noção de ameaça de castração de Freud tem algo a ver com os esforços dos pais de resfriar os seus filhos de envolvimento edipianos. Além disso, há muitas ocasiões em que os operadores de diferentes tipos devem agir como intermediários, com dois marcas em suas mãos; o uso calculado de um marca como um sacrifício ou como um bode expiatório (*fall guy*) pode ser a única maneira de acomodar o outro marca.

Finalmente, há cerimônias bárbaras em nossa sociedade, tais como os julgamentos criminais e o ritual empregado em procedimentos judiciais nas cortes marciais, que são expressamente destinados a prevenir o marca a salvar sua face. E, mesmo nos

¹⁰Sugerido em conversa, por Saul Mendlovitz.

casos em que o operador se esforça para tornar as coisas mais fáceis para a pessoa que ele quer se livrar, muitas vezes parece que há espectadores que não têm tais escrúpulos¹¹. Os espectadores, que estão perto o suficiente para observar a purga, mas que não são obrigados a colaborar com o trabalho sujo, muitas vezes param para apreciar a cena, tendo prazer na derrota do operador e na destruição do marca. O que é problema para alguns é *Schadenfreude*¹² para outros.

Este trabalho tratou principalmente com a questão de adaptações à perda: com defesas, estratégias, consolações, mitigações, compensações e afins. Foram examinados os tipos de glacê (*sugar-coating*), e não a pílula. Gostaria-se de encerrar este artigo, referindo rapidamente ao tipo de objeto que poderia ser estudado se houvesse alguém interessado em pesquisar a perda em si, e não as adaptações a ela.

Um marca que requer um trabalho de resfriamento é uma pessoa que já não pode sustentar um dos seus papéis sociais e está prestes a ser dele eliminado; ele é uma pessoa que está perdendo uma de suas vidas sociais e está prestes a morrer uma das mortes que são possíveis para ele. Isso permite considerar as formas pelas quais se pode ir ou ser enviado para a morte, em cada uma de suas capacidades sociais; as formas, em outras palavras, de manejar a passagem do papel que possuía para um estado de já não mais o ter. Pode-se considerar os processos sociais de queima (*firing*) e de demissão (*layingoff*); de renunciar e de ser convidado a se demitir; de despedida e de partida; de deportação, de excomunhão, de ir para a cadeia; de derrota em jogos, de competições e de guerras; de ser deixado de lado em uma roda de amigos ou em uma relação social

íntima; de dissolução societária; de aposentadoria na velhice; e, por último, de mortes que interessam aos herdeiros.

E, finalmente, a atenção deve ser dirigida para as coisas que alguém se converte depois de haver morrido, em um dos muitos sentidos sociais e capacidades em que a morte pode vir até nós. Como se poderia esperar, um processo de seleção e triagem ocorre, através do qual os socialmente mortos se tornam efetivamente ocultos. Este movimento de ex-pessoas em toda a estrutura social prossegue em mais de uma direção.

Há, em primeiro lugar, o processo dramático pelo qual pessoas que morreram de formas importantes vêm a ser gradualmente reunidas em um cemitério comum, que é separado ecologicamente da comunidade de vida¹³. Para os mortos este é, ao mesmo tempo, uma punição e uma defesa. Prisões e instituições para doentes mentais são, talvez, os exemplos mais conhecidos, mas existem outros mais importantes. Na América de hoje, há uma tendência interessante de remontar determinadas regiões e cidades da Califórnia em asilos para os que morreram na sua qualidade de trabalhadores e como pais, mas que ainda estão vivos financeiramente¹⁴. Para o velho na América, que também morreu financeiramente, há velhas casas e casas-de-cômodos. E, claro, as grandes cidades têm as suas *Skid Rows*¹⁵

¹³Sugerido em conversa, por Howard S. Becker.

¹⁴Alguns escritores escrevendo sobre o sistema de castas na Índia, na virada do século XIX relatam uma situação onde Hindus foram levados para o Ganges para morrer, e que, em seguida, recuperados, tiveram aparentemente negado a eles todos os direitos legais e todas as relações sociais com os vivos. Achou-se, portanto, necessário reunir essas pessoas excluídas em algumas aldeias fora da sua própria. Na Califórnia, é claro, os assentamentos para velhos têm um caráter voluntário, e os membros mantêm contato com os parentes em um cerimonial de visitas periódicas e troca de correspondência.

¹⁵*Skid Row* ou estrada de derrapagem é uma área urbana pobre com botequins, bares e hotéis em ruínas

¹¹Sugerido em conversa, por Howard S. Becker.

¹²Em alemão no original. Significa *motivo de alegria para com a vergonha ou desgraça do outro* [Nota do Tradutor].

que são locais, como Park (1952, p. 60) informou,

"... cheios de lixo, muito deles de humanos, ou seja, de homens e mulheres que, por uma razão ou outra, saíram da linha na marcha do progresso industrial e foram demoli-dos pela organização industrial, de que eram uma parte".

As *Hobo Jungles*¹⁶, localizadas perto de pátios de carga na periferia das cidades, fornecem outro exemplo.

Assim como uma área residencial pode se tornar um cemitério, do mesmo modo certas instituições e papéis ocupacionais podem assumir uma função similar. O ministério da Grã-Bretanha, por exemplo, tem servido às vezes de limbo para o natimorto espaço ocupacional entre as melhores famílias, assim como as universidades britânicas. Mayhew (1861, v. II, pp. 177-78), um escritor de Londres de meados do século XIX, dá outro exemplo: artesãos de diferentes modalidades, que não haviam conseguido manter uma posição na prática de sua arte, poderiam ser encontrados trabalhando como garis. Nos Estados Unidos, os empregos de garçom, mo-torista de táxi e vigia noturno, e a profissão da prostituição tendem a ser lugares finais onde pessoas de certas categorias, vindo de lugares diferentes, encontram abrigo.

Mas, talvez, o mais importante movimento daqueles que falham é o de nunca se vê. Onde os papéis são clas-sificados e algo relacionado, pessoas que foram re-jeitadas pelos mais acima são difíceis de se distinguir de pessoas que subiram de baixo.

frequentado por delin-quentes, bêbados e itinerantes. Ver, Morgan (1960). [Nota do tradutor].

¹⁶Hobo significa vagabundos, maltrapilhos, sem teto. As *Hobo jungles* são locais, quase de-pósitos, quase um mundo a parte, sem qualquer infraestrutura, onde se concentrava uma popu-lação, do que Goffman chama, de não ou ex-pessoas: vagabundos, maltrapilhos e sem teto [Nota do tradutor].

Por exemplo, nos Estados Unidos, as mu-lheres da classe alta que não conseguem fazer um casamento em seu pró-prio círculo pode seguir a rota re-co-nhecida e se casar com um profissional de classe média alta. Bem sucedidas mulheres de classe média podem chegar à mesma posição na vida, vindo em outra direção. Da mesma forma, entre os que se misturam uns com os outros como colegas de profissão da odontologia, é possível encontrar alguns que não conse-guiram se tornar médicos e outros que tiveram sucesso em não se tornar far-macêuticos ou opto-metristas. Sem dúvi-da, existem poucas posições na vida que não jogam fora algumas pessoas que lá se en-contram em virtude do fracasso, e outras pessoas que lá estão, em virtude do sucesso. Neste sentido, os mortos são classificados, mas não segregados, e continuam a cami-nhar entre os vivos.

Referências

MAURER, D.W. *The Big Con*. New York: Bobbs Merrill, 1940.

MAYHEW, Henry. *London labour and the London poor*, v. II, London: Griffin Bohn, 1861.

MORGAN, Murray. *Skid Road*. Chicago: Ballantine Books, 1960.

PARK, E. *Human Communities*, Glencoe, M.; Free Press, 1952.

SUTHERLAND, E. *The professional thief*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1937.

WAGENSCHHEIN, Miriam, '*Reality Shock*': *A Study of Beginning School Teachers*. M.A. thesis, Dept. of Sociology, Univ. of Chicago, 1950.

WEBER, Max. *The Religion of China*. Glencoe: Free Press, 1951.

Abstract: The main objective of this paper is to understand the losses and the personal failures and the ways in which a person disengages from one of his social involvements. Also brings the concern to understand the strategies used for society or through operators or specialists for cooling the person in moral bankruptcy. Finally, this article has interest in the types of loss or failure involving the humiliation and the ways to deal with it. **Keywords:** loss, failure, humiliation, face management, cooling' strategies

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. "Relações sociais no cotidiano: processos de sociabilidade e de justificação como formas renovadas de solidariedade e conflito". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 13, n. 39, pp. 285-300, dezembro de 2014. ISSN 1676-8965

ARTIGO

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

Relações sociais no cotidiano Processos de sociabilidade e de justificação como formas renovadas de solidariedade e conflito

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Recebido: 10.04.2014

Aprovado: 15.05.2014

Resumo: Este artigo é um esforço compreensivo inserido nas áreas de antropologia e de sociologia das emoções e da moralidade, e pretende contribuir com a discussão sobre o alcance da categoria emoções para a análise social. Nele se busca discutir o processo de sociabilidade e os processos de justificação que dão suporte a novas formas de solidariedade e conflito em um bairro popular. O seu objeto principal é o de compreender as relações sociais no cotidiano de um bairro, considerado um dos dez bairros mais violentos da cidade de João Pessoa, Paraíba, Brasil, tendo como principais interpretes os moradores locais. A principal meta a ser alcançada é a compreensão de como e quais emoções são organizadas socialmente no processo de composição do cotidiano dos moradores do bairro: seja através das relações mantidas com os seus pares diretos (os demais moradores do bairro); ou com os seus pares indiretos (as falas e visões da cidade de João Pessoa sobre o próprio bairro em que habitam), e como isso reflete no processo de autoestima e na interação social dos moradores entre si, e dos moradores com o restante da cidade. Uma segunda meta é a de perceber os processos de conformação dos medos corriqueiros, das formas de proximidade e evitação assumidas pelos moradores do bairro e direcionadas aos outros relacionais, e as formas internas de controle social e resoluções de conflito, em uma organização social comunitária intensamente pessoalizada. **Palavras-chave:** cotidiano, solidariedade, conflito, pessoalidade, justificação, sociabilidade

Este artigo busca compreender, a partir das narrativas de entrevistados, moradores de um bairro popular da cidade de João Pessoa, capital do estado da Paraíba, como se estabelecem e se informam as relações sociais no

cotidiano do bairro, em suas diversas situações e contextos locais vividos por seus moradores. O artigo está atento, sobretudo, aos processos de sociabilidade e de justificação vistos

como formas renovadas de solidariedade e conflito sociais¹⁷.

Em conversas informais e em narrativas mais longas e dirigidas, os informantes relatam uma determinada experiência sobre medos e receios, e se colocam, às vezes, como vítimas diretas do imaginário sobre a violência local, que apontam alguns bairros, como é o caso do Varjão, como mais ou menos violentos. Nesses relatos há, com frequência, uma tentativa de tentar salvar a face (GOFFMAN, 1967, 1985) do bairro e de seus moradores da imputação de bairro violento e, ao mesmo tempo, uma busca de indicar como de fora, aqueles que fazem arruaças e promovem violência, que desonra os moradores locais, relatados como pessoas de bem, pessoas de fê e trabalhadores, apesar de pobres¹⁸.

O bairro do Rangel, que nasceu Varjão, teve a sua ocupação iniciada de forma progressiva a partir dos anos de 1980, muito embora se tenha registros de moradores a partir das décadas de 1920 e 1930. O bairro do Varjão, também conhecido por Rangel, é um bairro popular da zona oeste da cidade de João Pessoa, próximo ao centro velho da capital. O Varjão possui fronteiras com outros bairros populares e também considerados violentos nas estatísticas policiais e no imaginário da

17O GREM desenvolve há mais de uma década um projeto de pesquisa sobre medos e sociabilidade na cidade de João Pessoa, Paraíba. Atualmente, desde 2012, se debruça sobre as redes de solidariedade e conflito no bairro do Varjão, também conhecido por Rangel. Das conclusões a que o projeto maior sobre a cidade chegou uma indica a existência de várias visões sobre a cidade e a questão da violência na cidade a partir do lugar de fala dos sujeitos que se dignaram a narrar suas experiências.

18Esta narrativa é comum a moradores entrevistados de outros bairros populares de João Pessoa. Ver, Koury (2009; 2008; 2007; 2007a).

cidade. Todos com notícias recorrentes na mídia sobre prisões, mortes e assaltos no bairro e fora dele por seus moradores¹⁹.

O bairro do Varjão, assim como os demais bairros populares da cidade, cresceu em um processo contínuo de ocupações, realizadas através de redes de parentesco ou de vizinhança e amizade. Processo de ocupação em rede, que se aprofundava localmente através de laços de gratidão dos novos habitantes pela solidariedade dos já moradores²⁰.

A personalidade nas relações dos moradores do bairro, deste modo, é intensa, tanto no âmbito do parentesco, quanto no da amizade, ambas reorganizadas na cidade através do vínculo de gratidão e compartilhamento. A confiança e a confiabilidade são elementos importantes na análise aqui proposta. O que não quer dizer que não haja dissensões, tensões, conflitos e rupturas nessa personalidade²¹.

19Como a maior parte dos bairros populares da capital, o bairro do Varjão/Rangel foi ocupado por levas frequentes de antigos moradores de cidades interioranas que vieram para a capital em busca de emprego e de uma melhor condição de vida para si e família. Migração que se deu (e ainda ocorre) em rede, na qual um parente, amigo, vizinho, conhecido da cidade de origem entra em contato com outro já morador de João Pessoa e, através dele, chega e se estabelece na capital: se instala na casa desses já moradores e, logo após, em um “puxado” levantado no terreno do morador ou próximo a ele. Esse morador-contato também serve, às vezes, como um elemento de ajuda aos novos moradores para sua inserção na economia informal, e em poucos casos, na economia formal, da cidade.

20Como informei em outro trabalho (KOURY, 2014, pp. 525), esse processo também ajuda a refundar laços anteriormente rompidos, na vinda desses primeiros moradores, ou criar laços novos, pelo recebimento de novos sujeitos, não mais tão próximos, mas indicados por parentes e amigos que ficaram nos municípios de origem.

21Ver o artigo de Koury, Zamboni e Brito (2013), onde se analisa um exemplo extremo

Este artigo pretende aprofundar a compreensão desses elementos de personalidade, tendo os medos corriqueiros, dissensos e rupturas como organizadores do olhar do pesquisador. A gratidão e a confiança servem como parâmetros norteadores deste olhar que busca acompanhar o processo de equilíbrio das relações sociais presentes no cotidiano do bairro, sua personalidade, e, a partir deles, identificar os pontos de ranhuras, de tensões e desordem no interior dessas mesmas relações.

Busca discutir o processo de sociabilidade no bairro e os processos de justificação que dão suporte a novas formas de solidariedade e conflito. Por regimes de justificação se entende aqui processos de acusação e defesa advindos dos atritos e tensões entre os próprios moradores, a partir de discussões triviais no bairro, em processos de interação social baseada em larga medida sob uma profunda personalidade através dos laços de confiança e gratidão advindos de uma rede social baseada na solidariedade.

A principal preocupação deste artigo é a de compreender como e quais emoções são organizadas socialmente no processo de composição do cotidiano dos moradores do bairro, e como refletem no processo de autoestima e na interação social dos moradores entre si, e dos moradores com o restante da cidade. Outra preocupação é a de perceber os processos de conformação dos medos corriqueiros, das formas de proximidade e evitação assumidas pelos moradores do bairro e direcionadas aos outros relacionais, e as formas internas de controle social e resoluções de conflito, em uma organização social comunitária intensamente pessoalizada.

das tensões e conflitos traduzidos por essa intensa personalidade, que redundou em uma chacina de uma família inteira por motivos banais na fronteira entre os sentimentos de gratidão e despeito.

Varjão/Rangel: um bairro e dois nomes

O bairro onde se passam as observações aqui analisadas possui uma dupla denominação: oficialmente se chama *Varjão*, conforme Lei Municipal n. 1574, de 04/09/1998, da Câmara Municipal da cidade de João Pessoa, Paraíba; e internamente ao bairro, e no cotidiano da cidade ganha, porém, o nome de Rangel. A cidade de João Pessoa ‘comprou’ e ‘adotou’ o nome Rangel: as linhas de ônibus informam Rangel para as frotas que por lá passam, os anúncios de empresas ou serviços que lá se situam também assumem o nome Rangel em suas propagandas, a imprensa, por fim, também chama Rangel ao bairro problema, a quem debita como um bairro de muita violência e de pontos de drogas como costuma abordar rotineiramente em suas notícias.

Mas, como o próprio bairro se autointitula? Os seus moradores autointitulam o bairro onde moram de Rangel. Ou melhor, de Rangel, mas, também, de Varjão. A nomenclatura de um ou outro nome depende, assim, do lugar onde se fala e a que ou a quem se refere.

O Rangel é um bairro calmo, aprazível, bom de morar, lá não há violência. O Varjão, por seu turno, é o oposto: é um lugar de violência, de desassossego, de gente mal educada, de drogas, de gente não temente a deus. E o Varjão/Rangel assim, aparece como dois bairros em um. Como uma moeda de duas faces, em que um lado se mostra como equilibrado, e o outro não, sempre a depender do lugar da informação e de quem informa.

O Rangel muda de lugar a toda hora, assim como o Varjão. Um é o antônimo do outro: nunca se mora no Varjão sempre no Rangel. O Varjão muda, assim, conforme um habitante queira mostrar o aprazível lugar onde se mora.

A violência, o barulho, a má educação são sempre provenientes do lá, mais acima, mais a baixo, um pouco mais ao lado e além do ponto que se fala. Por isso, como um bairro de dois nomes, esses são utilizados como uma forma de demonstração da faceta interna de dois universos que convivem próximos, íntimos, de forma direta e intensa, mas de que é possível separar, pela nomenclatura, o seu lado mais temido pela cidade, - e que causa mais temores aos moradores do bairro, quaisquer que sejam eles, de discriminação e violência, - do seu outro lado sentido como positivo, isto é, de um bairro aprazível e bom de morar.

A análise aqui proposta, então, versa sobre esse bairro de dois nomes. Dois nomes usados, nas conversas mantidas com os seus moradores, como forma de proteção ou acusação.

A noção de acusação é usada neste artigo no sentido de um conceito que, se de um lado age como uma forma de preservação do próprio morador, em sua narração, - a um estigma ou a um problema específico, no caso, a violência, às drogas, a desonestidade, ao bom caráter em relação ao mau caráter dos moradores, e por aí vai, em relação a outro qualquer; de outro lado, tem a evocação de um pedido de desculpa (WERNECK, 2013), no sentido de morar em um bairro segregado (KOURY, 2011), compartilhar com o estigma que a cidade e a mídia e os relatórios policiais emitem sobre ele, e narrar esse bairro problema como outro bairro, sempre mais acima ou mais abaixo, mais para o lado ou mais para o outro, o Varjão, que a cidade e a mídia confundem com o Rangel, onde se moram os homens e mulheres honestos e de bem²².

22 Quando se mora mais ao sul, nos limites com os bairros de Cristo Redentor e Água Fria, os moradores do Varjão/Rangel se autointitulam moradores de um dos dois bairros, com uma

É uma pesquisa ainda em seu começo, e como tal, cheia de surpresas e achados que com o tempo poderão melhor ser acomodados em um pensamento reflexivo mais complexo e completo. Por enquanto, porém, neste *paper*, me detenho mais em uma descrição densa, ou a mais densa possível, tendo como recorte o cotidiano de um bairro popular da cidade de João Pessoa, capital do estado da Paraíba, em seus elementos internos e externos de autoidentificação como pessoas e como indivíduos nos quadros traçados pela personalidade do bairro e pelas instâncias da cidade que lidam anonimamente com eles como violentos e que despertam o temor da população da capital.

Morar no Varjão/Rangel

A pergunta *o que significa morar no Varjão/Rangel* foi feita a exaustão em várias conversas informais aproximativas de nossa entrada no bairro, bem como, durante as idas e vindas e alguns dias e noites passados de forma intensiva nele. As respostas são afirmativas em dois sentidos: de um lado, é bom morar no bairro, se conhece todo mundo, o clima é bom, é perto do Centro da cidade de João Pessoa, é possível ir a pé, tem um bom transporte urbano, tem uma boa feira e mercados; ao mesmo tempo, as mesmas pessoas que afirmaram o lado aprazível de se morar, afirmam, também, que só moram lá porque não tem condições de residir

população de classe média, mas com muitos enclaves subnormais, e que, apesar de viverem nas páginas policiais, são vistos como bairros aprazíveis e cuja violência é ditada pela proximidade com o Varjão/Rangel. Ao se perguntar a um morador próximo a fronteira do bairro do Varjão/Rangel onde ele mora, sempre é no bairro do Cristo ou em Água Fria; e onde fica o início do bairro do Varjão/Rangel? Sempre além, mais próximo da reserva florestal, a Mata do Buraquinho, onde moram os moradores mais pobres do bairro. Outros dizem “logo ali, depois da feira”, o que quer dizer quase a mesma coisa.

em outro bairro, de que é um ambiente de fofoqueiros e de quem não tem nada o que fazer, é um local perigoso, de muitos tiros, de muita insegurança: “já fui assaltada três vezes no caminho até o posto de saúde”. Essa dualidade se expressa de acordo com a informação ulterior solicitada ao informante. Quando se está conversando sobre o que é que o bairro tem de melhor a oferecer, e, deste modo, como é viver no bairro, no geral, as respostas quase sempre veem acompanhadas de “é bom”, “é um lugar aprazível”, “é perto de tudo”, “vou e volto do trabalho a pé”, “lugar de amigos”, “meus parentes moram perto”, “tem muitas escolas para os filhos e netos”, entre outras tantas. Quando, porém, se pergunta como é viver no bairro, ao se falar sobre os problemas nele existentes, os sentidos mudam: é um bairro de muita fofoca, de muita maledicência, de muita intriga, de muita bandidagem, de “sou homem que sai de manhã para o trabalho e volta à noite, e não tenho tempo de ficar por aí bebendo e focando”, ou de “sou mulher de dentro de casa, não ouço e não vejo nada que se passa lá fora”; ou, “tenho medo dos meus meninos por aí, sujeito a drogas e a tudo o que não presta”; ou ainda, “aqui nada presta, só tem gente fofoqueira e que gosta de intriga: conheço todo mundo, mas só de bom dia, boa tarde”. É um bairro também de problemas na infraestrutura: coleta de lixo que se realiza de quando em vez; de “gente mal educada que joga lixo pelos becos”, de onde “quando chove tudo fica alagado”.

A dualidade apontada nas respostas sobre como é viver no bairro, mais uma vez, ganha outras conotações quando o elemento motivador se concentra nas reflexões a respeito de sua rua. No geral, as pessoas gostam da rua onde moram, em expressões de “sempre vivi aqui”, ou “estou aqui desde que me entendo de gente, conheço a todos, moro numa parte da

rua tranquila, sem violência e diferente de logo ali em baixo, onde só dá *pinqueira*, *bandidagem* e gente má educada”, ou, “moro num lado tranquilo da minha rua, mas acolá só tem perigo: mas eles me respeitam: eu não me meto com eles e eles não se atrevem a mexer comigo e com os meus, cada um na sua”; e gostam dos vizinhos: “são pessoas ótimas, às vezes fofoqueiras e intrometidas, mas a gente perdoa, pois são eles que estão junto da gente quando a gente precisa”; ou, “conheço muitas meninas de minha idade; algumas já são mães como eu; mas tudo são amizades básicas, não tem tempo de se ver, mas são boas colegas para as festas”, “meus vizinhos são a minha madrinha, meu tio e a mulher do meu tio: tudo gente da hora”; “São comunicativos, gostam de conversar, todos aposentados como eu, ficamos hora jogando conversa fora”; ou ainda, “Um dos vizinhos trabalha comigo, no geral eles são companheiros, gente boa, com caráter, pai de família. Sou amigo de todos, não mexo em pé de guerra”. A maior parte, contudo, informa uma relação mais distanciada, apesar da proximidade quase gritante entre as moradias, e a entrada e saída diuturna de pessoas nas casas umas das outras: respostas como: “Todos bons, mas não me meto com nenhum”; ou “aqui só tem fuxico; mas eu não tenho tempo nem vivo nas portas; melhor ficar sozinha”, ou ainda, “são todos pessoas boas, não tenho o que falar, mas vivo na minha”, “gosto de todos, mas é tudo *amizade oi-oi*, vivo do trabalho para casa, não gosto de me misturar”, fazem parte dessa expressão de distanciamento, indicativo de uma diferenciação entre quem emite a narração [o informante] e aos vizinhos a quem se refere.

A diferença entre o informante e os outros moradores é o elemento moral que circunda as falas (KOURY, 2010). Como procurando salvaguardar a si próprio, o informante vê os outros como

os que potencialmente são ameaças, e que ligam o bairro ao imaginário da cidade que o vê como violento e marginal. Ou, como afirmou Goffman (1985, p. 41)

“quando o indivíduo se apresenta diante dos outros, seu desempenho tenderá a incorporar e exemplificar os valores oficialmente reconhecidos pela sociedade e até realmente mais do que o comportamento do indivíduo como um todo”.

E, assim, se refere aos outros, como desconhecidos possíveis, que residem em partes menos nobres do bairro, o Varjão. Lugares e pessoas que provocam inquietações e inseguranças aos próprios moradores, - que no momento estão emitindo a sua opinião, - ao mesmo tempo em que procuram se esconder no ato acusatório de possíveis retornos do estigma para si próprios.

Como pode ser sentido na narrativa de um informante, que alegou, - falando das experiências negativas de morar no bairro, - ter tido sua moto roubada²³ recentemente, e apontou os moradores da parte central da Rua São Geraldo e adjacências²⁴, como

23 O roubo de motos no bairro cresceu significativamente entre 2012 e 2013, os roubos são motivados pela necessidade de transporte fácil que a moto permite, seja para deslocamento pessoal, até para transporte de mercadorias e drogas para outros pontos do bairro ou da cidade. Muitos desses roubos têm redundado em mortes, de acordo com o relato de um policial militar morador do bairro, bem como de notícias na mídia local.

24 Antonio, nome fictício do informante, mora na parte mais ao sul da mesma rua. A Rua São Geraldo é estigmatizada em sua totalidade pelo bairro, por ser considerada a mais pobre e onde ocorrem as cenas de maior violência local. Mas, mesmo assim é manipulada pelos próprios moradores como contendo trechos melhores e piores, de acordo com o lugar de quem emite a opinião; e se resolve também na dicotomia Varjão e Rangel, como o lado criticado sendo o lugar do Varjão.

possíveis autores do furto. Em suas palavras,

Gente conhecida não foi, moro nessa rua desde que nasci e todo mundo aqui no Rangel me conhece, isso foi a galera aí do meio, um morador do Varjão, como é conhecida essa parte do bairro, que é chegada a umas levas de bagulho, e não respeita ninguém: hoje em dia, por aqui, é na base do vacilou perdeu. Também a moto tava aí no meio da rua e eu namorando, e de madrugada tu sabe não é, nada e ninguém são de ninguém.

A afirmação de Antonio destaca a grave fratura social presente no Varjão/Rangel, seja em relação à própria nomenclatura do bairro, seja para com os moradores que nele habitam e que são considerados melhores ou piores do que os que os acusam.

Ameaça e medo, insegurança e perigo, aparecem constantemente nas narrativas e conversas informais com os moradores do bairro. Falas com conteúdo acusativo, mas que também servem como elemento protetor daquele que fala da sua possível inclusão entre os que provocam medos e receios e insegurança. Os moradores, assim, de modo geral, expressam práticas ou discursos sociais de caráter defensivo, repulsivo e repressivo, que se entranha bairro adentro como um ingrediente moralizador das relações dos homens comuns e de sua tentativa de separação interna entre os *bons* e os *maus* em um bairro visto como gerador de insegurança, em sua totalidade, pela cidade.

Nesse jogo os sentimentos de pertença são elaborados. No bairro do Varjão/Rangel, a trajetória dos seus moradores é marcada pelo continuo reformular para si e para os outros o quantum do seu pertencimento ao lugar

onde moram e compartilham o cotidiano.

Sentimentos de pertencer como um a noção pensada tanto através das tensões e estigmas, quanto nos relatos de bem viver. Assim, sentimentos de constrangimento e embaraço, por ser morador de um bairro estigmatizado, estão presentes em todos os relatos dos entrevistados. Como também estão expressos nas afirmações do morar no bairro, como o lugar onde nasci e onde conheço a todos e todos me conhecem e respeitam.

No conjunto, o bairro aparece em uma relação tensa e conflitual onde se revela, a todo instante, a ambivalência de lugar aprazível e detestável. Onde amor e ódio se informam constantemente na referência do lugar Varjão ou Rangel, onde as faces da exclusão são bastante evidenciadas. O que leva os moradores a se usarem, uns aos outros, como escudos protetores de sua posição social como homem digno ou mulher honesta, trabalhadores, tementes a deus e aos homens. E afirmarem, sempre os outros, os de lá, os de lá prá cima, como os malfeitores, como os violentos, como os sem educação, “diferente de nós que moramos aqui”.

Esses outros, quaisquer, que na fala de um outro também, podem ser os que os evocam como maus elementos, a todo instante embaraça os que se dizem “do bem”. Como no depoimento abaixo, onde o entrevistado revela a face constrangedora do morar no bairro: ele não precisa ser mau elemento para ser considerado como tal, em qualquer batida policial, por exemplo. É sempre considerado um suspeito, um desordeiro em potencial. De acordo com a narrativa do informante:

“Os maus elementos estão em toda parte, mas aqui parecem atingir a todos nós, pessoas honestas e tranquilas. A gente mesmo se sente inseguro no dia a

dia, por isso digo que falo com todos, mas também evito todos: só uns dois ou três tomo uma cerveja vez ou outra na porta de casa, sem contar com os parentes que moram aqui de todo e sempre. Mas, se passa um polícia, me bota na parede e pede meus documentos. Tenho que dizer a todo o momento que moro no bairro porque não tenho dinheiro para morar no outro, mas sou trabalhador e honesto” (Jamerson, 35 anos, vendedor).

O bairro, - em sua tensão cotidiana, entre o bem estar e o constrangimento de lá se morar, - se revela como um lugar de pertencimento. Como um lugar, onde se manifestam trocas e relações sociais que provocam a solidariedade, mas também a repulsa. Mas que, em ambas as provocações, nelas mesmas incluídas, se mantêm um tímido, ou às vezes um forte, *engajamento social* entre os que nele habitam.

Pertencer, assim, aparece na vivência cotidiana do bairro, como um procedimento de convivência com os vizinhos e outros moradores do local. Pessoas que se encontram ligadas pelo fato da proximidade e repetição, da cotidianidade. Isto é, pelos afazeres e pelas ações sociais do cotidiano, que apontam para as regularidades de comportamentos e para as lógicas simbólicas próprias ao contexto do bairro.

Como, por exemplo, no evento de um crime local, onde, de um lado, se torna um acontecimento, com uma população de homens, mulheres, crianças que aparecem não se sabe de onde e cercam as viaturas, as ambulâncias ou carros do IML – Instituto de Medicina Legal, em busca de saber quem foi atingido, se morreu, a dar informações e comentar os acontecimentos entre si. Ao mesmo tempo em que, mulheres vizinhas do

mesmo local ou pedaço de rua onde o evento se deu, saem quase invisíveis na multidão, com baldes, panos e vassouras, para lavar o local onde aconteceu o crime (BARBOSA, 2014).

Uma forma de fazer desaparecer os vestígios do acontecido. Bem como de dar continuidade à normalidade de se negar que o lugar onde moram, - aqui entendido como o pedaço de rua ou habitacional onde ocorreu o crime, - é um lugar violento.

A noção do bairro como um espaço de convivência cotidiano, parece conter, deste modo, um forte poder afetivo, de amor e ódio, é bom frisar, para os moradores. O bairro é visto como um lugar onde as pessoas se ligam umas às outras, fazendo parte dele. É a base territorial onde se compartilham experiências e sentimentos de divisão de um destino comum e de valores e anseios por onde se equilibram em permanente tensão os membros de um grupo social nas suas vidas diárias. Mas também, é um local de estranhamento e de evitação.

Por via do estranhamento do outro e da estigmatização que a cidade imputa ao bairro, os moradores estabelecem fronteiras simbólicas internas, e o bairro que é um só e vira dois, e esses dois em vários outros possíveis, dependendo das formas de evitação em que narradores podem ser considerados também como objetos de exclusão e estigma²⁵. Reproduzindo o estigma do perigo e da evitação entre si, se diferenciam e buscam, ao mesmo tempo, uma ação positiva para suas identidades no jogo relacional.

O bairro é um lugar onde se exercitam os referenciais simbólicos compartilhados nas situações de vida cotidiana. Espaço, por fim, onde acontece o convívio entre vizinhos, amigos e parentes, seja em processos de

solidariedade e de ajuda coletiva a imprevistos econômicos, de saúde, de emprego, seja nos ambientes de lazer e louvação como nos bares, nas calçadas, nas esquinas, nos terrenos baldios que servem de campos de futebol, nos clubes e associações, nas igrejas, nas festas, nas praças e outros, seja ainda como espaços onde acontecem conflitos por questões pequenas e grandes, como briga entre crianças que assumem a forma de brigas e mortes entre os pais, até desavenças e separações cotidianas de amantes, ou nas preocupações de resguardar os filhos das drogas e de outras formas ilícitas a que eles estão expostos; e mesmo, até, em formas de resistência cotidiana em formas de pressões públicas e organização de moradores, de onde foi conseguida boa parte do que diz respeito à infraestrutura.

As representações coletivas se manifestam nos atos corriqueiros, e reproduzem uma ordem cultural que se regula cada vez mais no medo e no estranhamento do outro (GIACOMAZZI, 1997, KOURY, 2009). Conduz, também, a um mundo de relações fragmentadas, mas que não perde sua capacidade de integração.

Na vivência cotidiana e diuturna de um bairro as condições para o favorecimento do exercício de integração se acham agrupadas e reunidas. Desde o conhecimento dos lugares, às relações de vizinhança, e as relações com os negociantes e com os que trafegam pelo local, às trajetórias cotidianas; até as emoções difusas de estar em um território conhecido, agem como organizadores de um ampliador social e cultural. Dispositivo no qual o espaço urbano se torna não apenas um lugar de conhecimento, mas, e especificamente, em um lugar de um reconhecimento. Sempre em um equilíbrio tênue, nos termos eliasianos, mas sempre também reorganizado a

²⁵Ver sobre a questão de fronteira social (SIMMEL, 2010).

cada novo vínculo ou fratura sociais, nele experimentadas.

Como foi indicado em um outro artigo (KOURY, 2003), o local tem um valor basilar no processo de constituição das identidades individuais e coletivas, como um elemento intrínseco de pertencimento e de afirmação de vínculos que, se de uma parte, podem levar à semelhança, com os outros indivíduos e grupos, induz também à dessemelhança para os que são excluídos e vistos como usurpadores e desvirtuadores do lugar de pertencimento e do seu *espaço*. O local de pertença, deste modo, do mesmo modo que é conhecido, também é apropriado como elemento distintivo do indivíduo comum, que se configura como singular no ambiente urbano em que vive e, ao mesmo tempo semelhante e dessemelhante aos demais que com ele compartilham o lugar em que mora. Criam, assim, um lugar do *nós* mediano, coletivo, e ao mesmo tempo singular, que ama e despreza, que investe e retira, que aspira e ignora. Ou, como afirmei no artigo citado,

O lugar do *nós*, assim, é o caldo comum dos diversos mapas estabelecidos pelos sujeitos na sua permanente configuração, enquanto pessoa social, como *mim*. Ao lançar um mapa sobre um universo simbólico específico que forma um mundo comum, cada indivíduo, socialmente, se reconhece e reconhece o outro real e simbólico, que dele e por ele emergem, enquanto semelhança, ou enquanto diferença, ou enquanto ambos. (KOURY, 2003, p. 79)

Um sentimento ambivalente de pertença ao bairro, e aos lugares dentro deste, parece assim prevalecer. Os moradores parecem ambíguos, já que amam o local que lhes dá existência e que, simultaneamente, o veem se

deteriorando pelas diversas expressões de violência de que o bairro é capaz, ou de que são capazes de dizer sobre ele, tendendo a ser um elemento de negatividade perante a cidade como um todo e pelos moradores de outros bairros.

Esta ambiguidade se faz presente no relato do Senhor Fabrício, que possui a pequena barraca de verduras, plantadas por ele junto às margens do Rio Jaguaribe, na Rua Osvaldo Lemos:

O bairro é um local muito legal, da paz, moro aqui há mais de cinquenta anos, e não quero sair, mas, aqui, tem de tudo, e isso dificulta a vida e me faz às vezes querer sair daqui. Isso é por causa de que agora, logo ali prá baixo, tem muito maconheiro que ficam fumando o tempo todo. E é eu deixar de olhar e eles chegam perto da minha casa e eles já roubaram minhas plantas e as coisas da minha barraca. De noite, quebram as luzes dos postes pra ficar mais escuro e ninguém mais vê-los. Roubam tudo o que veem, e é tudo pra comprar maconha. Essa semana mesmo roubaram as roupas e as painéis da minha vizinha, e as patas que tavam chocando de Dona Euzina.

Assim, através do amor e do desamor, se sentem pertencentes ao coletivo Varjão/Rangel, e, respectivamente, como também não pertencentes a determinados locais desse mesmo coletivo, os quais apontam como fora dos limites simbólicos que imputam a qualidade de morar e de existir enquanto membro do bairro. O bairro Rangel expulsa o bairro Varjão de si, ao mesmo tempo em que não pode se considerar sem ele; o que resulta ser o Varjão sempre um pouco adiante ou ao lado, mas como parte de um mim mesmo que se renega, mas do

que não se pode amputar, sob a pena de fenecer junto.

Não obstante a presença de moradores que habitam a área de reserva florestal, conhecida como Mata do Buraquinho, o bairro do Rangel/Varjão apresenta condições urbanísticas aceitáveis, tanto no que se refere a equipamentos urbanos, - como calçamento de ruas, água encanada e luz elétrica, - quanto em relação ao material usado nas construções das casas - a maioria em alvenaria. Atualmente²⁶ o bairro está virando um canteiro de obras, com muitos prédios de dois ou três andares, e os chamados residenciais, com um ou dois quartos máximos, atraindo uma parcela de novos moradores de bairros mais distantes, como o Geisel, José Américo e João Paulo II, ou, ainda, pela proximidade do Centro da cidade, e a economia que isso provoca no deslocamento familiar para o trabalho, escola e lazer, quer pelo aumento do aluguel nas outras partes da cidade. Muitas casas no bairro, por outro lado, estão colocadas à venda, e os seus moradores em busca de um lugar com menos estigmas para morar e criar os seus filhos.

A maior parte dos moradores habita o bairro há mais de 10 anos.

²⁶É importante notar que, após a tragédia que ficou conhecida como a “Chacina do Rangel” (KOURY, ZAMBONI E BRITO, 2013), e o aumento do estigma da cidade pelo bairro, e da vergonha dos moradores pelo acontecido e que “enlameou” o próprio bairro e seus moradores, houve um aumento do efetivo policial no local. Diuturnamente, as saídas e entradas do bairro são vigiadas por viaturas policiais, e a ronda de viaturas pelo bairro é permanente. O que levou a certa pacificação do bairro, o que é visto com certo orgulho por aqueles que se vestem de moradores do Rangel. Mas, também, com certa inquietação, na medida em que todos os moradores são olhados com certa suspeição e como possíveis “meliantes”, e sujeitos à serem parados e revistados e constrangidos pelas forças policiais instaladas no bairro.

Grande parte deles é proveniente do interior do estado da Paraíba e chegaram diretamente ao bairro através de redes migratórias egocentradas ou homofílicas, seja para estudar na casa de um parente ou conseguir um emprego na cidade, seja indiretamente, passaram alguns meses em algum outro bairro e logo depois vez uma casinha na Rua da Mata, - como é chamada a Rua São Geraldo pelos que nela habitam, - e de lá nunca mais saíram, ou se mudaram para outras ruas melhores do bairro. Como é o caso de Dona Clotilde que chegou ainda pequena ao bairro, com a família, e morou por muitos anos em uma invasão a reserva florestal do Buraquinho. No seu relato ela conta que:

Antes de morar aqui no Rangel eu morei no interior em Alagoa Grande. Minha família e eu, ainda pequena, saímos do interior porque tava muito difícil e tinha problemas de todo o tipo. Aí viemos pra João Pessoa trazido por uns parentes que já moravam na cidade e paramos ali, no Varjão, na São Geraldo. Invadimos a mata, por trás do quintal de um parente da gente e começamos a viver. Meu pai trabalhou de tudo e foi juntando umas merrecas aqui e outras ali, com a ajuda dos meus irmãos e de minha mãe que fazia faxina na casa dos outros e, devagarzinho, aos poucos, fomos nos mudando aqui pra lugares melhores dentro do bairro. Conseguimos sair do Varjão, e hoje moro aqui, como o senhor tá vendo, aqui, eu e minha duas filhas e três netos, na Mourão Rangel, numa casa que é minha, e onde pago satisfeita meu IPTU,.

Outro tanto chegou à cidade e, posteriormente ao bairro através de redes de emprego, principalmente as

mulheres, que chegaram através de agências de emprego doméstico ou diretamente pelas mãos das *patroas* ou de redes de conhecidos que há muito explora esse filão. É o caso, por exemplo, de Dona Moçinha, com 65 anos de idade, que chegou a casa dos seus patrões com 12 anos de idade, e, depois de trinta anos servindo a família, ganhou uma casa dos patrões no Rangel e lá vive desde então, e de onde sai quatro vezes na semana para fazer o trabalho de limpeza em casas de bairros nobres de João Pessoa, como diarista.

Boa parte das casas foi construída pelos moradores a partir dos processos de invasões e ocupações, dos limites da reserva florestal; as ocupações mais antigas terminaram por ser legalizadas, e hoje possuem uma infraestrutura razoável e seus moradores o orgulho de serem proprietários e pagarem o IPTU²⁷. As ocupações mais recentes, hoje, como antes, ocupando pequenos desmatamentos na reserva, e construídas por trás das casas de parentes e amigos à noite, em uma expansão contínua de bolsões, compõem a Rua São Geraldo, a de menor infraestrutura do bairro, com ruas sem calçamento, sem água encanada, de pontos de luz clandestino, estreitas, em alguns locais estreita demais para a passagem de um carro, com muito lixo acumulado, mato, cachorros, muito cachorros soltos e galinhas e patos criados a ciscar por todo canto, casas de taipa, uma sobre as outras, e, sem o título de propriedade e, logicamente, sem o pagamento do IPTU. O “eu pago o IPTU” ou o “aqui não chega o IPTU” são expressões constantes nas narrativas dos moradores locais.

A não existência da propriedade, o “aqui não chega o IPTU” está carregado de temores de que o governo federal, *donos* da reserva florestal chegue

a qualquer momento e os retire do seu lugar de moradia. A consciência de que “eu sei que estou errado” e a desculpa “mas o que posso fazer se não tenho recursos para uma vida melhor e para uma casa melhor”, e a expressão de indignação deste saber-se errado revelado a um estranho [o pesquisador], “o senhor acha que eu moro aqui porque quero, porque sou desordeiro, não, não senhor, eu moro aqui porque é o jeito, se eu pudesse seria o primeiro a sair daqui e morar num lugar de melhor luxo” revelam e remetem, portanto, a um grau de insegurança maior em relação ao seu destino no local, já que todos reconhecem ser uma área de invasão e que podem ser retirados a todo e qualquer momento o lugar, e o medo e a resistência se revelam como duas possibilidades recorrentes no sentido cotidiano de suas existências.

O bairro também, principalmente a partir dos anos de 1990 foi objeto de loteamentos populares e para a classe média, expandindo a fronteira dos bairros de Cristo Redentor e Água Fria em direção à área do Varjão/Rangel. O que criou uma clivagem no bairro, fortalecendo o preconceito local com os nomes, Varjão ou mesmo Rangel, de acordo com a proximidade das fronteiras com os dois bairros assinalados. Assim como a estruturação de processos excludentes da nomenclatura Rangel, para se referir ao local de moradia, e Varjão, para se referir às instâncias mais pobres do bairro e com menos infraestrutura urbana, e geradora, em potencial, de maior violência e desregramento.

Por outro lado, mesmo na parte de melhor infraestrutura do bairro é comum se encontrar vielas e becos, - entre os terrenos das casas destinadas anteriormente às classes médias e populares, - compostos de vários pequenos quartos e estreitas moradias de aluguel, umas em cima da outra, com estreita passagem entre cada lado, onde

27 Imposto Patrimonial Territorial Urbano.

habitam 10 ou mais famílias. Em todo o bairro, entre muros de duas casas razoavelmente equipadas, são construídas essas moradias que seguem entrecortando e formando pequenas vielas em toda extensão e ocupando os lados do terreno. Moradias cujos pontos de luz e água são puxados das casas em que se situam e que são proprietárias dos quartos cujo consumo dos pontos é cobrado dos moradores, ilegalmente, como uma sobretaxa ao aluguel. Esses locais contrastam com o bom equipamento do restante das ruas que os possuem, e, alguns deles, fazem um limite, sem entrada, com a Rua de São Geraldo, que fica por trás dos terrenos de algumas casas que dão sustentáculos às vielas. É importante lembrar, porém, que todas as ruas transversais, com sentido dirigido a reserva florestal do Buraquinho, são compostas por casas populares, que vão piorando de condição até o limite com a reserva e a Rua São Geraldo.

Medos e personalidade: estigma e estranhamento

Como se acompanhou até agora pelos relatos dos moradores, o Varjão/Rangel cria diversas possibilidades de estranhamento em relação aos outros moradores do bairro e nelas são estabelecidas diversas subdivisões (sempre móveis e difusas) elaboradas pelos próprios habitantes, que enxergam uns aos outros como dessemelhantes, ou pertencentes a outro universo, apesar de morarem próximos e desfrutarem as mesmas condições de existência. Este fenômeno da construção do estigma foi observado por Elias e Scotson (2000). Para esses autores, esse fenômeno ocorre quando tais grupos detém o poder de fazer crer, a si mesmos e aos outros, que as estigmatizações por eles criadas são fatos, ou ao menos podem ser sentidos como reais, conformando um todo, onde

o que estigmatiza e o estigmatizado fazem parte de um e mesmo processo.

Diferente da pesquisa de Elias e Scotson, porém, no caso do Varjão/Rangel as formas narrativas de estigmatização são móveis e intercambiáveis, dirigidas a outro dessemelhante, dependendo do lugar da emissão da acusação. Todos acusam todos como uma forma de defesa do próprio estigma que os une no constrangimento a uma imagem de fora do bairro, e que é reproduzida em todas as ruas e becos do lugar. Todos se acham agredidos pela acusação de violentos, mal educados e potencialmente bandidos, e assim, repartem entre si o registro acusatório buscando livrar-se da denúncia: não sou eu, são os outros, parecem dizer como uma desculpa que os livrem do estigma de morar em um bairro mal afamado: o Varjão, mas, também, o Rangel, já que são duas faces de um mesmo bairro; e por aí vai.

Alguns moradores chegam a criar imaginárias zonas limites entre Varjão e Rangel, que sempre mudam de lugar, e acompanham as defesas do narrador de si mesmo e do local onde mora, dos outros locais e pessoas que moram nos demais locais do bairro. Assim, parecem que apesar de morarem no mesmo e único bairro não se consideram como fazendo parte de um mesmo espaço autorreferenciado.

O estranhamento e o medo do outro, desconhecido ou proveniente de determinada área, e a busca de se livrar do estigma que a cidade e a mídia colocam sobre eles, entre os moradores constroem estigmas de certos locais e indivíduos dentro do bairro, que são os locais e pessoas que moram mais acima, ou mais abaixo, ou mais no centro, ou mais de lado. Ou o inverso, dependendo de quem enuncia. Ao reexaminar o conceito de estigma e correlacioná-lo ao de identidade social, Goffman (1988) deixa claro ser este um conceito que

está sempre relacionado a uma organização socialmente estereotipada. Organização esta que pode afetar a autoestima pessoal e grupal em uma sociabilidade dada. Como, no caso, por exemplo, o Varjão/Rangel.

A palavra estigma aponta um atributo e caracterização negativa e que depreciam pessoas ou locais alvos ou ambos. No caso do bairro Varjão/Rangel estes estigmas são imputados pela cidade por meio de balizas simbólicas aparentes, operadas pelo imaginário e que expressam posturas política e ideológica que classificam o lugar e seus moradores como temerosos e não desejáveis. Este estigma ressignifica a si mesmo, a cada momento, na sociabilidade do bairro, pela fragmentação dos mapas simbólicos internos, e da autoestima pessoal e coletiva dos moradores.

Os moradores do bairro do Varjão/Rangel ocupam nas horas vagas as ruas e as frentes de suas casas, como local de encontro social e de estabelecimento de laços sociais. Nos dias do final de semana, principalmente, as ruas ficam cheias de moradores, que conversam na frente de suas casas, passeiam, namoram, se divertem, brigam, e, quando em vez, mais exaltados, se agrirem, provocando ferimentos e mortes. A rua aparece, enfim, como um espaço público de lazer e de grande sociabilidade.

Apesar do receio do outro, sempre invocado como uma instância diferente do mim meadiano, ou do desconhecido que pode proporcionar violência e agressão, o Varjão/Rangel preserva laços comunitários de grande pessoalidade, bem como de vínculos tradicionais de manutenção de folguedos e outras expressões artísticas populares, recriadas no bairro da capital João Pessoa, depois de fragmentadas pela saída dos indivíduos que personificavam tipos específicos nos

grupos artísticos do seu lugar de origem.

O ambiente social e cultural do Varjão/Rangel se revela, para além das divergências e conteúdos acusatórios e de autopreservação das próprias acusações, compondo um tipo de relações, onde o todo comunitário, na maioria das vezes, se sobrepõe às partes individuais. Porém a impessoalidade e objetividade nas relações se mostram aparentes, aqui e ali, como advindas pelo receio da proximidade que contamina e expõe. Isso fica expresso em muitos depoimentos que falam das relações entre vizinhos e demais moradores do bairro como sendo apenas cordiais, de “bom dia”, de “boa tarde” e de “boa noite”. Essa cordialidade, sem grandes proximidades, se apresenta em diversas narrações e parecem indicar um distanciamento nas interrelações do bairro. Mas, em um bairro de grande pessoalidade é necessário saber dos limites de conveniência, de certa etiqueta de modos de como se deve comportar um bom vizinho: nem se deve ficar longe demais, nem o demasiadamente perto. São cuidados cotidianos para não se aborrecer e, também, para não deixar de obter os benefícios que se espera com uma boa relação de vizinhança. É o que parece afirmar Dona Josefa, de 54 anos, moradora da Rua São Judas Tadeu, e antes, “bem antes”, como costuma repetir a exaustão, moradora da Rua São Geraldo, quando informa que:

“é melhor assim, só bom dia, tarde, noite, pra não ter confusão de fofoca, porque aqui tem muito disso, o senhor sabe. Prefiro ficar dentro de casa, porque pra uma dona de casa nunca falta serviço. Mas falo com todo mundo, e todo mundo me respeita. E isso tá de bom tamanho”.

Ou como informa o Seu Justino, de 40 anos, por sua vez, morador da Avenida São Marcos, quase na altura da São Geraldo, quando diz que:

“a coisa pior do mundo é brigar com os vizinhos, é não viver em paz. Daí, só *tchau*, ou um como vai, e basta. Cada um vai cuidar de sua vida e de seu ganha pão. Só não presta, e deus me livre guarde, o ter de ficar um na casa do outro direto, né? Mas, afora isso, a gente se fala, conversa muito, temos contato sempre, e quando se pode se ajuda”.

Ou na fala de Dona Raissa de 62 anos, que diz, por sua vez, que no pedaço de rua onde ela mora, na Rua Bartira:

“é cada um na sua casa, a gente se vê o tempo todo, pois um passa na porta do outro prá sair e prá voltar, diz até, dá um sorriso, às vezes até conversa um pouquinho, às vezes toma um café ou uma água, e cada um de nós continua na sua. Eu, seu moço, gosto muito desse pedaço de lugar, e minha casa fica no final da rua, tem arvoredo, a feira é logo ali, a igreja que eu frequento é próxima, o ponto de ônibus é assim do lado de minha casa, do lado de lá, na outra rua, né, pois aqui não passa ônibus não e até carro tem dificuldade. Vou sempre prá igreja e vez ou outra pro centro médico, e é lá que eu converso com mais gente daqui do que aqui mesmo, ah ah!”.

Em suma, é preciso sair ganhando em todos os quadros, dominando o espaço, sem perder nada, no sistema de relações de um lugar onde se habita.

Conclusão

Ao se procurar compreender o fenômeno urbano como um processo de integração ou desagregação, se parte de uma constatação implícita de que a vida coletiva em geral vincula as pessoas e as suas relações, - de vizinhança, de companheirismo, de trabalho, de amizade, entre outras tantas, - em uma unidade que possui uma relativa autonomia e interdependência. No meio urbano, e nos bairros populares, como o Varjão/Rangel, estas relações são mais intensas e afetam de modo mais profundo a vida dos indivíduos e dos grupos a que, porventura, pertençam. Pensar os espaços urbanos, como de um bairro, deste modo, é um ir além dos limites dos espaços físicos e geográficos oficiais. Para compreendê-los é mais adequando concebê-los como “um espaço conceitual de atuação de uma rede de solidariedade (e de conflitos) geradora de sentimentos de pertencimento” (TRAJANO Fº, 2012, p. 248).

O pesquisador, assim, tem que situar o bairro no interior de suas próprias fronteiras emocionais e simbólicas. Fronteiras traçadas e pensadas nas interrelações dos moradores entre si, e com os demais bairros em seu entorno e no interior da cidade onde se situa, como um todo.

Compreender um bairro como uma instância pulsante em si, deste modo, só se faz possível quando se discutem as relações sociais dos seus moradores com seus outros singulares ou grupais. Outros estes, definidos como e através de uma rede de convivência, de compadrio, de amizade, de confiança, de amor, de desamor, de desconfiança, de traição, de desculpas e de acusações.

Rede formada por pessoas e suas relações cotidianas e suas experiências de construção diária de um contexto onde situações são criadas, vivenciadas e confabuladas em formas de bem estar ou de conflito, de um lado. De outro,

também, como um espaço de interação com outros bairros simbólicos existentes no próprio bairro, como o Varjão e o Rangel, ou com outros bairros da cidade, e com a cidade em geral.

Este artigo tentou compreender, no interior do Varjão/Rangel, visto como um espaço conceitual de interação e gerador de sentimentos de pertença, as relações sociais entre os seus moradores, e destes com o bairro em geral. Procurou entender, também, as confabulações acusatórias ao outro qualquer estigmatizado: outro este que não deixa de ser o próprio narrador, ao tentar esconder o constrangimento de pertencer a um local visto com maus olhos por outros locais e pela cidade em que está inserido.

Dentro desse espírito de rede tensa, viver um final de semana no Varjão/Rangel, é sentir o bairro inteiro em interação intensa. No Varjão/Rangel, todos os dias da semana, principalmente no retorno para a casa, depois de um dia de trabalho, e mais ainda nos finais de semana, se veem moradores com cadeiras fora de suas casas e conversando nas calçadas, crianças brincando pelas ruas, mães conversando entre si, enquanto regulam as idas e vindas dos seus filhos.

O bairro inteiro se apresenta com uma ativa movimentação entre os vizinhos e de onde uma extensa rede de solidariedade e de amizade parece fluir, e parece ultrapassar as diferenças estipuladas nas narrativas ofertadas em conversas com o pesquisador em campo. Isto não que dizer, porém, que tudo ocorre sem conflitos e que sempre as interações sociais sejam repletas de harmonia.

Antes pelo contrário, a lógica cultural manifesta na socialidade direta entre os seus membros, se si baseia em uma proximidade estreita de relações solidárias, muitas vezes, porém, provocam problemas e

desentendimentos entre colegas e amigos, surgidas através dos comentários maldosos de um pelo outro, provocados pelo excesso de bebidas, ou pelo excesso de fofocas (FONSECA, 2000). Muitas vezes se traduzindo em agressões que culminam em morte.

Portanto, o contorno cotidiano objetivado nas ações de personalidade, ao mesmo tempo em que se traduz em possíveis práticas de solidariedade, de compadrio e de amizade, entre outras ações positivas, causa de forma simultânea, no interior dessa lógica de intensa proximidade, relações tensas e conflituais. Assim, o fenômeno das pequenas brigas e confusões entre vizinhos, por vários motivos é vista com relativa banalidade. Do mesmo modo em que se percebe uma enorme dificuldade na delimitação de uma esfera que comporte a vida privada, devido ao intenso conhecimento de todos sobre todos e de tudo o que se passa no bairro.

Todos os acontecimentos, portanto, ganham destaque. O que enfatiza exemplos de solidariedade inacreditáveis, como o apoio a pequenas tragédias cotidianas no interior de uma família, - por desemprego, doença ou morte, - como também denuncia vários conteúdos de tensão e conflito.

O que complexifica a relação de personalidade no bairro, e torna, diuturnamente, a vivência cotidiana como um ato de amor e desamor ao bairro e aos seus moradores. Isto, no afirmar juras de viver no bairro para sempre e, de modo quase imediato, no querer se mudar para um lugar melhor, onde possa haver maior conforto e melhores condições para criar os filhos.

Pode-se afirmar, assim, que o bairro do Varjão/Rangel e seus habitantes constroem, a cada momento, novas elaborações e autodefinições de si mesmos, de seus moradores, e dos outros no geral. Construção norteada por um nexos moral pautado nos

conceitos de honestidade, de amizade e de compadrio, mas, também, por receios, estigmas e constrangimentos.

Estes últimos, sobretudo, surgem e são elaborados diante da violência real ou imaginária que se expande na cidade, e de que são vítimas. Vítimas tanto dos preconceitos vindos de fora, da cidade, quanto das subdivisões morais móveis armadas pelos próprios moradores, na ânsia de cada qual querer desculpar-se junto ao outro, em cada situação dada ou armada em que se envolve sobre o não pertencimento às hostes acusatórias do, no e sobre o bairro. O que os faz lançar aos moradores de outras partes do bairro, também, o estigma acusatório.

Os entrevistados, assim, oferecem ao pesquisador nuances de um compartilhamento intenso com os demais moradores. Abrem, ao mesmo tempo, um manual de etiqueta de como se comportar perante os vizinhos e amigos no cotidiano.

Usam, portanto, a dicotomia esquizofrênica do bairro entre Varjão e Rangel como uma maneira de tangenciar para o lado, para o além ou aquém de onde falam os males de que o bairro é acusado: bairro de extrema violência, bairro de presença do tráfico de drogas e de outras práticas ilegais entranhadas em seu seio. Por fim, de um bairro perigoso e que gera insegurança à cidade e aos seus habitantes, bem como aos próprios moradores que lá residem.

Referências

BARBOSA, Raoni Borges. *Medos Corriqueiros e Vergonha Cotidiana: Uma análise compreensiva do bairro do Varjão/Rangel, João Pessoa, PB*. Qualificação Mestrado. [Trabalho orientado por Mauro Guilherme Pinheiro Koury] João Pessoa: PPGA, UFPB, 2014.

ELIAS, Norbert e SCOTSON, John L. *Os Estabelecidos e os Outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed. 2000.

FONSECA, Cláudia. *Família, Fofoca e Honra: uma etnografia das relações de gênero e violência em contextos populares*. Porto Alegre: EdUFRGS, 2000.

GIACOMAZZI, Maria Cristina Gonçalves. *O cotidiano da Vila Jardim: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidades, sob o prisma do medo na cidade*. Tese de Doutorado, Porto Alegre: UFRGS, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 1997.

GOFFMAN, Erving. *Interaction Ritual: Essays on face-to-face behavior*. New York: Anchor Books, 1967.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1985.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *De que João Pessoa tem Medo. Uma abordagem em Antropologia das Emoções*. João Pessoa: Editora Universitária, 2008.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. O Local enquanto elemento intrínseco da Pertença. In, Cláudia Leitão, Org. *Gestão Cultural: Significados e Dilemas na Contemporaneidade*. Fortaleza: Banco do Nordeste, pp. 75 a 87, 2003.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. A noção de Medo na Visão dos moradores da cidade de João Pessoa, PB. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 6, n.16, pp. 58 a 86, 2007.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. “Imaginário Social e Sentimentos de Medo na Cidade de João Pessoa, PB”. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 6, n. 17 pp. 234 a 275, 2007a.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. “O que é medo? um adentrar no imaginário dos habitantes da cidade de João Pessoa, Paraíba”. *Psicologia & Sociedade*, v. 21, n. 3, pp. 402 a 410, 2009.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Estilos de vida e individualidade. *Horizontes antropológicos*. vol.16, n.33, pp. 41-53, 2010.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Hierarquização e segregação em um bairro popular *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, v. 4, n. 4, pp. 551-569, 2011.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Solidariedade e conflito nos processos de interação cotidiana sob intensa pessoalidade. *Etnográfica*, v. 18, n. 3, pp. 521-549, 2014.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro; ZAMBONI, Marcela e BRITO, Simone. Como se articulam vergonha e quebra de confiança na justificação da ação moral. *Dilemas. Revista de estudos de conflito e controle social*. V. 6, N. 2, pp. 251-268, 2013.

SILVA, Mário Ângelo da. *Conselho Comunitário - Estudo de Caso de um movimento Popular na periferia de João Pessoa - PB*. Dissertação sob orientação de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. João Pessoa: UFPB, 1984.

SIMMEL, Georg. Um passeio sobre a questão da fronteira social. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 9, n. 25 pp. 370 a 379, 2010.

TRAJANO Fº, Wilson (Org). *Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. 2ª edição, Brasília: ABA publicações, 2012.

WERNECK, Alexandre. *A desculpa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

Abstract: The main object of this article is to understand the social relations in the daily life of a neighborhood, considered one of the ten most violent neighborhoods in the city of João Pessoa, Paraíba, Brazil, from local residents. In it seeks to discuss the process of sociability in the neighborhood and the processes of justification that support new forms of solidarity and conflict. For justification of regimes is meant here prosecutions and defense arising from friction and tension between the residents themselves, from trivial discussions on district in processes of social interaction based largely on a deep personhood through the bonds of trust and gratitude coming from a social network based on solidarity. It is an article inserted in the field of anthropology and sociology of emotions and morality, and aims to contribute to the discussion on the scope of emotions category for analysis by the social sciences. The main goal to be achieved is to understand how and what emotions are socially organized in the composition of everyday life for local residents process: either through the relationships with their direct pairs (the other residents of the neighborhood); or indirect with their peers (the statements and views of the city of João Pessoa on the very neighborhood in which they live), and how this reflects on the process of self-esteem and social interaction of residents with each other and with the rest of the residents of the city . A second goal is to understand the processes shaping the everyday fears, forms of proximity and avoidance assumed by neighborhood residents and others directed relational and internal forms of social control and conflict resolution in a community social organization of the intense personhood. **Keywords:** daily life, solidarity, conflict, personhood, justification, sociability

BARBOSA, Raoni Borges. “Os conceitos de medos e medos corriqueiros na Antropologia e na Sociologia das Emoções de Koury”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 13, n. 39, pp. 302-321, dezembro de 2014. ISSN 1676-8965

ARTIGO

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

Os conceitos de medos e medos corriqueiros na Antropologia e na Sociologia das Emoções de Koury²⁸

Raoni Borges Barbosa

Recebido: 10.08.2014

Aprovado: 14.10.2014

Resumo: Este artigo pretende discutir os conceitos de medos e medos corriqueiros na Antropologia e Sociologia das Emoções de Koury. Perspectiva teórica esta que vindo sendo desenvolvida em trabalhos sistemáticos no âmbito do GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções. O artigo está estruturado de modo a discutir alguns artigos e livros selecionados dentre a extensa obra de Koury, de modo que uma aproximação dos conceitos de medos e medos corriqueiros possa ser realizada. Reflexão esta que busca conectar categorias analíticas como confiança, coragem, sofrimento, amizade e outras às discussões sobre medos e medos corriqueiros com base em experiências etnográficas acumuladas a partir do projeto de mestrado intitulado “Medos corriqueiros e vergonha cotidiana: uma análise compreensiva do Bairro do Varjão/Rangel, João Pessoa, PB”, abrigado no projeto guarda-chuva “Análise de um bairro considerado violento na cidade de João Pessoa, Paraíba: solidariedade e conflito nos processos de interação cotidiana sob intensa pessoalidade”. Koury apresenta uma série de estudos sobre como as emoções medos e medos corriqueiros, centrais para a compreensão de uma sociabilidade concreta consoante os paradigmas da Antropologia e Sociologia das Emoções, se manifestam, informam e conformam a cultura emotiva do espaço societal urbano brasileiro contemporâneo. Os medos e os medos corriqueiros constituem o elemento fundamental de estruturação do cotidiano do morador da cidade. Estas emoções denotam as configurações sempre tensas, ambivalentes e conflituais de ordem e desordem, normalidade e desvio, estranhamento, pertencimento e semelhança e dessemelhança no espaço societal, apontando, assim, para as fronteiras de uma sociabilidade dada e para o *ethos* de uma cultura específica. **Palavras-Chave:** medos, medos corriqueiros, antropologia e sociologia das emoções

²⁸Trabalho apresentado no IV Reunião Equatorial de Antropologia e XIII Reunião de Antropologia do Norte e Nordeste. 04 a 07 de agosto de 2013, Fortaleza-CE, GT 26 – Antropologia e Sociologia das Emoções na América Latina.

Este artigo pretende discutir os conceitos de medos e medos corriqueiros na Antropologia e Sociologia das Emoções de Koury. Perspectiva teórica esta que vem sendo desenvolvida em trabalhos sistemáticos no âmbito do GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções.

Koury apresenta uma série de estudos sobre como as emoções medos e medos corriqueiros, centrais para a compreensão de uma sociabilidade concreta consoante os paradigmas da Antropologia e da Sociologia das Emoções, se manifestam no espaço societal brasileiro. Estas emoções constituem o elemento fundamental de estruturação do cotidiano do indivíduo social no espaço de interações e redes de interdependência no urbano contemporâneo nacional, caracterizado pela emergência de uma cultura do medo que remonta aos processos de modernização forçada do país impulsionados principalmente a partir da década de 1970.

O espaço societal urbano, ou seja, a cidade é aqui entendida como uma complexa rede de conflitos e solidariedade onde se processam as trocas materiais e simbólicas de indivíduos relacionais em jogo comunicacional. As emoções, neste sentido, denotam as configurações sempre tensas, ambivalentes e conflituais de ordem e desordem, normalidade e desvio, estranhamento, pertencimento, semelhança e dessemelhança na cultura emotiva, apontando, assim, para os códigos de moralidade e para as fronteiras e hierarquias visíveis e invisíveis de uma sociabilidade dada, bem como para o ethos de uma cultura específica.

Os conceitos de medos e medos corriqueiros, tal qual desenvolvido por Koury (2008), definem estas emoções como uma das principais forças conformadoras do espaço societal, organizando todo o comportamento humano mediante a indução ao autocontrole e à reflexividade. Os medos, nas diversas formas que podem assumir, caracterizam uma moral e uma estética de uma sociabilidade específica, ou seja, ao condicionar as teias e tramas de conflitos, ambiguidades e contradições, bem como os ideais de ordem e normalidade, construídos pelas subjetividades em jogo comunicacional,

perpassam toda uma cultura emotiva e uma organização social dada (Idem).

O artigo em tela está estruturado de modo a discutir alguns artigos e livros selecionados dentre a extensa obra de Koury, de modo que uma aproximação dos conceitos de medos e medos corriqueiros possa ser realizada. Reflexão esta que busca conectar categorias analíticas como confiança, coragem, sofrimento, amizade e outras às discussões sobre medos e medos corriqueiros com base em experiências etnográficas acumuladas a partir do projeto de mestrado intitulado “Medos corriqueiros e vergonha cotidiana: uma análise compreensiva do Bairro do Varjão/Rangel, João Pessoa, PB” (BARBOSA, 2013), abrigado no projeto guarda-chuva “Análise de um bairro considerado violento na cidade de João Pessoa, Paraíba: solidariedade e conflito nos processos de interação cotidiana sob intensa pessoalidade”(KOURY, 2012b).

O projeto de Koury (2012) pretende compreender, na esteira de seus esforços mais gerais de observar e analisar a cultura emotiva do urbano contemporâneo brasileiro em sua dinâmica de emergência do indivíduo e de novos modos e estilos de vida, as relações sociais no cotidiano do bairro do Varjão/Rangel, na capital paraibana. Compreensão esta que se dá a partir da abordagem dos processos de sociabilidade, dos regimes de justificação e do alcance da categoria emoções neste contexto.

Koury parte de uma ampla problemática para analisar o bairro do Varjão/Rangel, situando-o em uma perspectiva histórica que abarca aspectos centrais da evolução da cidade de João Pessoa-PB nas últimas quatro décadas, quando se verifica uma evolução do espaço societal no sentido de uma sociedade cada vez mais individualizada. Neste sentido, o autor se propõe a observar e analisar, sob a ótica das emoções, como os medos, os receios, as ansias, os riscos e as desconfianças se estruturam paulatinamente consoante o lugar de fala dos informantes, gerando, assim, formas de controle social, de administração de conflitos, bem como formas de proximidade e evitação.

Koury se propõe ainda a captar o imaginário social do e sobre um bairro

popular submetido ao estigma e a diversas formas de violência simbólica. De suma importância nesta análise constitui o fato de o bairro do Varjão/Rangel apresentar um crescimento populacional e urbano acelerado, alicerçado em redes de parentesco e amizade que permitiram uma migração significativa de pessoas do interior da Paraíba para a capital do mesmo estado.

A intensa pessoalidade que caracteriza o bairro do Varjão/Rangel, cujos processos de sociabilidade estão amplamente vinculados ao parentesco, à amizade, a laços de gratidão, de confiança e confiabilidade, é um dado central para a compreensão de como se articulam a administração dos medos, rancores, iras, dissensos, pontos de evitação, dos insultos morais, das estigmatizações e hierarquias e das narrativas em torno do legítimo e ilegítimo, das disputas intrabairros, da explicação do bairro em relação a si e em referência aos estigmas sentidos da cidade. Os medos corriqueiros, ou seja, aqueles medos conformadores do lugar de fala, da memória individual e coletiva, dos projetos e da visão de mundo destes atores sociais, apontam para aspectos relevantes de sua identidade individual e coletiva, revelando, destarte, elementos importantes da cultura emotiva da cidade de João Pessoa.

Medos e medos corriqueiros na obra de Koury

Os textos aqui selecionados dentre a vasta produção da obra de Koury foram refletidos de acordo com o propósito maior que os norteava, de modo que estão organizados em três subseções que, a seu modo, discutem a questão dos medos e medos corriqueiros como emoções basilares na constituição do social. Em primeiro lugar se discute o esforço de Koury em situar a Antropologia e Sociologia das Emoções como perspectiva para a análise do espaço societal e, ato contínuo, sua proposta de pensar a contemporaneidade a partir de um olhar simmeliano.

Em seguida se aborda a questão dos Medos e Medos corriqueiros com base em emoções como amizade, pertencimento, coragem e sofrimento social, cuja emergência em uma sociabilidade específica implica na em medos latentes,

administrados e, ou silenciados pelos indivíduos em jogo comunicacional. O terceiro ponto trata dos textos que discorrem diretamente sobre os medos e os medos corriqueiros, situando-os no cotidiano urbano da cidade de João Pessoa, Paraíba. Estes três pontos de discussão teórica serão adensados a partir da experiência etnográfica acumulada durante o desenvolvimento da minha pesquisa de mestrado.

As emoções no espaço societal contemporâneo

Koury (2009) se situa, enquanto teórico social das emoções, em uma proposta de micro-análise do social, sem jamais perder de vista os fenômenos da intersubjetividade que perfazem uma cultura emotiva dada em sua lógica de contínua tensão entre os indivíduos relacionais nela inseridos. Neste sentido, o autor se vale da categoria analítica emoções como reação às escolas sociológicas centradas em macroanálises pautadas em uma compreensão do espaço societal como lógica linear e estrutural, e em cujo esquema teórico nenhum ou pouco espaço havia para a apreensão e compreensão do indivíduo relacional e da subjetividade como fonte e forma de manifestação e configuração do social.

Em *Emoções, Sociedade e Cultura* (Idem), Koury faz um passeio pelos clássicos da sociologia e da antropologia, como Marx, Simmel, Weber, Durkheim, Mauss, Tarde e outros, até chegar aos trabalhos e estudos mais recentes que fundam o campo da sociologia e da antropologia das emoções. Considera, ainda, como esta disciplina busca se consolidar na academia brasileira nos últimos vinte anos, descrevendo trajetórias temáticas, teóricas e metodológicas específicas em vários grupos de pesquisa.

O fenômeno das emoções, na perspectiva kouryana, passa a ser encarado como problema antropológico, ou seja, como constructo sociocultural, cabendo ao estudioso entender como se dá o processo de gênese de uma cultura emotiva específica, bem como se desenrola sua dinâmica em fluxos tensos de trocas matérias e simbólicas. A emergência e a dinâmica processual de novas

sensibilidades são, assim, perscrutadas a partir da observação do cotidiano em que se desdobram as experiências e vivências emocionais de atores sociais concretos imersos no conflito real do contexto social relacional em que eles agem (Idem).

A cultura emotiva, ancorada num sistema espaço-temporal de coordenadas, significa um repertório específico de conceitos simbólicos, linguísticos e comportamentais. Repertório este passível de atualização e reconstrução nas interações dos indivíduos relacionais, de modo que indivíduo e sociedade se confrontam continuamente nos processos intersubjetivos de construção de sentidos.

Nesta matriz axiológica em constante rearranjo, em que cada ator realiza individualmente as emoções sociais, a interação assume contornos estáveis e as emoções se sucedem como produtos relacionais no jogo indivíduo-sociedade-cultura (Idem). Entender, então, a dimensão subjetiva, o móbil da ação social de um ator social concreto, se faz tão importante quanto apreender a dimensão objetiva, as formas relacionais em que se instituem a ação social, das emoções.

O objeto maior da antropologia e da sociologia das emoções constitui, em uma linguagem simmeliana, a análise do conflito entre cultura objetiva e cultura subjetiva. Neste sentido se coloca a questão do condicionamento ou da determinação das emoções individualmente vividas pelas formas relacionais da cultura objetiva, bem como do impacto da cultura subjetiva na rede imaginária e instituinte da cultura objetiva (Idem).

O móbil da ação social é, para Koury, as emoções, sobre as quais se estruturam lógicas discursivas e estratégias de poder entre os indivíduos em relação. Assim, a análise social se dá mediante a observação dos projetos sociais e individuais construídos numa sociabilidade dada (Idem).

Esta discussão é aprofundada por Koury (2010) quando trata mais detalhadamente dos conceitos simmelianos de cultura subjetiva e objetiva. Com efeito, buscar apreender a partir destas noções analíticas que correlacionam e tensionam os conceitos de indivíduo e sociedade os modos e estilos de vida na

contemporaneidade como resultado de processos de individualidade e diferenciação social advindos da dinâmica de evolução social provocada pela expansão do sistema capitalista.

O aparecimento do espaço societal urbano é apresentado como lócus de sociabilidades emergentes em condição de liberdade crescente. A cidade é encarada a partir de seus modos e estilos de vida plurais e antagônicos em constante mudança, nos quais as subjetividades em jogo comunicacional exercitam um diálogo diacrítico consigo mesmo e com a alteridade.

Esta troca simbólica e material entre subjetividades em interação Simmel conceitua como cultura subjetiva (Idem). A diferenciação social está, portanto, vinculada ao surgimento de individualidades relativamente livres para moldar arranjos e alianças sociais não tradicionais.

Na medida em que formas e conteúdos sociais se estabilizam em nível ótimo, temos a cultura objetiva manifesta em instituições, modos e estilos de vida, classes e grupos sociais e etc. A cultura objetiva significa, portanto, a manifestação das formas e conteúdos sociais construídos pelas subjetividades em interação (cultura subjetiva), que passa, destarte, a constringer estas mesmas subjetividades.

O conflito é, portanto, inerente ao social e perpassa a cultura objetiva e subjetiva. A tragédia da cultura, na leitura simmeliana da sociedade, significa a subordinação da cultura subjetiva, ou seja, da individualidade e da diferenciação, à força niveladora e quantificadora da cultura objetiva.

Este fenômeno é evidenciado na violência com que a economia monetária reduz a singularidade à vulgaridade do universalmente equivalente enquanto objeto de troca. Neste sentido, Simmel se afasta do paradigma durkheimiano, segundo o qual a sociedade se assenta na administração dos impulsos mediante a imposição de uma ordem moral e afirma, em oposição, que a compreensão da relação indivíduo e sociedade implica em um entendimento da relação entre cultura objetiva e subjetiva.

Simmel argumenta, ainda, que a economia monetária coisifica e reduz à

liberdade humana a um elemento de troca, de maneira tal que a individualidade crescente advinda de maior diferenciação e complexificação social redundando na degeneração da liberdade individual em individualismos consumistas e solidão (Idem). Koury, para cimentar a lógica argumentativa simmeliana, traz a lume a tese de Sennet de esvaziamento do público em razão da privatização da intimidade e da subjetividade, bem como a tese de Elias de internalização da vergonha e da disciplina social na modernidade.

Este desenvolvimento social e cultural verificado no Ocidente redundou na generalização da percepção de si e do outro como um estrangeiro. A cultura urbana contemporânea, portanto, se organiza a partir de uma noção do indivíduo relacional como um objeto de medos constantes, corriqueiros, ao passo que também o eleva a categoria de objeto curioso.

Estas constatações foram corroboradas pela experiência etnográfica acumulada durante a pesquisa de mestrado no bairro do Varjão/Rangel. Os processos de sociabilidade neste espaço de interações apontam para o intercâmbio de medos corriqueiros, desconfiança e distanciamento com relação ao outro próximo, não obstante a intensa pessoalidade que caracteriza vínculos sociais ainda fortemente marcados por lealdades tradicionais.

O esvaziamento do espaço público e a conseqüente privatização da intimidade assume, no Varjão/Rangel, uma forma característica que a distingue das descrições dos clássicos supracitados que trabalharam o fenômeno da crescente individualização e impessoalidade na metrópole moderna. Haja vista que as redes de conflito e solidariedade que cruzam o bairro e o intenso fluxo de informação entre parentes e vizinhos levanta questões que devem ser discutidas.

Nos diversos contatos realizados com os moradores, seja mediante o exercício de conversas informais e de breves entrevistas, ou mesmo a partir de observações feitas em andanças pelas ruas e becos do bairro e, ainda, no exercício de iniciar uma fase de maior convivência naquele espaço fazendo-se presente em alguns dias da semana na condição de

morador atípico de um residencial²⁹, se fez possível observar aspectos importantes da cultura do medo que se verifica no bairro do Varjão/Rangel. Pode-se observar, neste sentido, como o jogo comunicacional entre as subjetividades é perpassado pelo medo da violência institucional e da violência por parte de conhecidos e próximos, mas mais ainda pelo medo de se portar aos olhos do outro como desviante, indigno de consideração e estima, sujo e problemático.

O residencial aqui aludido constitui um ambiente interacional e comunicativo pródigo de momentos em que se percebe o quanto uma ordem social é fundamentada em tensões, conflitos, disputas e negociações constantes, que se acomodam segundo uma geometria deveras variável e elástica. Situado no bairro do Varjão/Rangel, o residencial está sujeito a uma classificação estigmatizante na cidade de João Pessoa e no discurso e na imagem de cada morador do bairro, haja vista que a nomeação oficial do lugar (Varjão) contamina a nomeação oficiosa (Rangel) como esforço moral de integração do bairro nos padrões morais modernizantes da cidade, como discutido pela primeira vez, em Koury (2013, 2014a).

Este cenário, contudo, se faz mais interessante em razão da impossibilidade de uma diferenciação interna segura e definitiva, na forma de uma fronteira simbólica evidente entre os moradores do bairro, segundo esta hierarquização dicotômica. Disto resulta que todos os moradores do bairro podem ser incluídos e se incluem, conforme a conveniência e a oportunidade, para o exercício de desculpas e acusações, assim que a situação exija (WERNECK, 2009), tanto no Varjão quanto no Rangel, aludindo ambas as nomeações a um único e mesmo território, mas a espaços, tempos e padrões sociais

²⁹Os residenciais são espaços de moradia, bastante comuns no Varjão/Rangel, compostos por pequenas unidades residenciais de até dois quartos, que abrigam famílias expostas a um convívio vicinal intenso em suas zonas comuns e mesmo em seus ambientes privados. A forma dos residenciais intensifica o contato e a extrema pessoalidade aos que nele habitam.

diametralmente distintos e excludentes (TRAJANO, 2010).

Ao contrário do que descreve Elias (2000) em Winston Parva, no Varjão/Rangel não se faz possível identificar uma separação entre estabelecidos e outsiders, entre os que envergonham e amedrontam com padrões de conduta, demandas morais e fofocas, e os que se esforçam em se encaixar neste modelo superior de ser e parecer um ator social honrado. Da mesma forma, o estigma, bem como o medo corriqueiro de sentir-se estigmatizado, se repete no residencial para todos os moradores, sem exceção.

Neste ambiente, o exercício continuado da copresença atua na estruturação de linhas e fachadas por parte de atores sociais que buscam preservar suas noções de honra, dignidade e orgulho na administração dos medos corriqueiros e da vergonha cotidiana que cimentam esta sociabilidade. Os perigos e o desconforto da copresença, inerentes à apresentação do “Eu” e da percepção das possíveis identidades do outro na forma de transmissão incorporada de informações linguísticas e expressivas, coloca o ator social como um jogador em um jogo ritual, mas também como uma imagem construída em processo interacional.

Esta imagem ou fachada, sempre passível de ser perdida ou desfigurada, deve ser preservada pelo ator social sob pena de que este seja privado de seu orgulho, honra e dignidade. Este arcabouço emocional construído e realizado nas relações sociais e sem o qual o ator social se veria catapultado a uma situação de não pessoa no espaço interacional, somente se preserva mediante um exercício ininterrupto de controle cognitivo e emocional: o aprumo (GOFFMAN, 2010 e 2012) para o envolvimento nos ajuntamentos e situações que legitima a ordem social.

A tensão cotidiana entre moradores de um bairro popular caracterizado pela intensa pessoalidade e também pelo medo do outro próximo, sempre à espreita, pode ser verificada no fenômeno da fofoca. Esta se apresenta como mecanismo poderoso e eficiente de controle, constrangimento e envergonhamento do outro e desculpa de si.

A lógica societária de uma cultura emotiva, neste sentido, uma vez objetificada em valores, códigos morais e condutas e em um repertório simbólico específico respaldado pelas instituições políticas, econômicas e principalmente religiosas, age coercitivamente no sentido de subordinar a individualidade. Este constrangimento se traduz em medos e medos corriqueiros, bem como em emoções próximas como ânsias, receios, vergonha e desconfiança.

É curioso como, neste sentido, se colocou como unanimidade, entre os moradores entrevistados no o Varjão/Rangel, a aversão e a negação em participar da vida do outro enquanto instância de controle mediato e imediato, quando tal se via uma obviedade escancarada na sociabilidade do bairro. Os vizinhos, neste sentido, se reúnem nas calçadas para as conversas cotidianas; para as mais variadas formas de lazer, como carteados, dominó, rodas de cerveja e outros; para as compras do dia no mercado público, nos supermercados e padarias; para frequentar as igrejas e para comer nos restaurantes, bares e lanchonetes em praticamente quase todas as ruas do bairro.

O bairro, em síntese, se encontra em constante movimento. Por parte dos moradores, porém, o que se ouviu quando da realização de entrevistas e conversas informais é que eles estavam sempre ocupados, que não viviam nas portas dos outros e que não tinham nada a dizer das atividades cotidianas de suas respectivas ruas, de sua vizinhança e, por fim, do próprio bairro.

Destacava-se nitidamente a interpretação de toda e qualquer tentativa de saber do morador informações para além de sua vida privada como uma possível ofensa ou insulto moral ou como a tentativa de colocá-lo contra os seus próprios vizinhos. Tomado por medos, receios e vergonha, o morador então respondia que não tinha nada contra ninguém, tampouco do que se queixar. Era uma atitude perpassada por silêncios.

A fofoca, contudo, tanto une quanto separa os moradores do Varjão/Rangel. Une porque significa um fluxo importante de trocas simbólicas, em que as redes de solidariedade desempenham seus papéis em

processos de ajudas mútuas e de construção de projetos e identidades comuns; separa quando se cristalizam centros difusores de informação e conformação de práticas e condutas sociais, hierarquias diferenciadas que alicerçam o poder social local, este sempre embasado no medo como uma das emoções centrais de uma sociabilidade dada (ELIAS, 2000).

Este forte mecanismo de coesão e coerção social causa um mal-estar reiteradamente pronunciado pelos moradores entrevistados, que se queixam do envergonhamento resultante da fofoca que devassa as histórias de vida e seus segredos, forçando-as a adentrar em um nível maior de cumplicidade e compromisso com a rua, com a vizinhança, e com o bairro. Compromisso este não sempre almejado pelo indivíduo social que tem sua vida exposta e que resulta em obrigações morais com o outro relacional, gerando assim, medos e receios da fofoca e das possibilidades de traição.

Aqui se impõe, uma vez mais, o conflito sempre latente entre cultura subjetiva e cultura objetiva que afirma Koury (2010) configurar o momento fundamental, em linguagem simmeliana, para a apreensão teórico-metodológica de modos e estilos de vida na contemporaneidade sob a hegemonia do capital e do urbano. A economia monetária e a cidade, seu produto maior, implicam para o indivíduo uma atomização e uma redução quantitativa que coisifica grande parte da subjetividade, entendendo-a como eminentemente não social e, portanto privada, em uma comunidade complexa que abriga em paralelo uma liberdade individual sem igual na história ao lado de um avançado esvaziamento dos laços sociais (SIMMEL, 1896, 1900, 1967).

Os medos, assim, de não se adequar aos processos de sociabilidade do bairro, de ser alçado a uma posição de envergonhamento, de ser percebido e valorado como estranho e, conseqüentemente, ser sancionado negativamente no âmbito das redes de solidariedade que cruzam o bairro, constitui um dos medos corriqueiros verificados no Varjão/Rangel. Medo este que freia as tentativas individuais de consolidar

processos mais amplos de individuação e de maior liberdade para o indivíduo relacional.

Coragem, Amizade, Pertencimento e Sofrimento Social

Koury trabalha, também, o conceito de medos e medos corriqueiros a partir de emoções como amizade, pertencimento, coragem e sofrimento social. Destacando, desta forma, a centralidade destas emoções na construção do espaço societal.

A coragem (KOURY/GOMES, 2012) é entendida como ato cotidiano de ação em direção ao desconhecido e ao diferente no outro e em si mesmo, ou seja, como aquela emoção que promove o deslocamento do indivíduo social de sua zona de conforto para o estranhamento e para possibilidades de desnaturalização de sua realidade.

O social, por definição o encontro de subjetividades a princípio estranhas, é perpassado pelos medos e medos corriqueiros. Tal ato cotidiano de coragem, emocionalmente condicionado, parte da irreflexão para a apropriação reflexiva do novo que se constitui em sociabilidades, conhecimentos e complexificação do espaço societal.

O corajoso é, portanto, o indivíduo que supera os seus medos e receios e se lança em uma situação para além de seu controle. O ato emocional que caracteriza a coragem implica em solidariedade e altruísmo, pois se lança à alteridade.

A coragem, assim como o medo, é inerente ao espaço societal, no qual a contingência, a complexidade e o imponderável da vida exigem soluções cotidianas para as tensões entre as subjetividades em jogo comunicacional. Koury, neste sentido, debate o medo como emoção fundamental e base da ação humana a partir do conceito de colonização do futuro de Giddens, consoante o qual os medos são domesticados, no espaço societal, mediante sua antecipação.

Em tal processo, a coragem, a crença na aventura social, tem um papel destacado. O autor enfatiza, ainda, como em interações grupais o indivíduo depositário da confiança coletiva se arma de uma coragem de que não dispõe enquanto indivíduo, bem como o fato de o disciplinamento social ao qual o indivíduo

está submetido em seu processo de nascer para o mundo o predispor a práticas sociais tradicionais e seguras, de modo que o arriscar-se, o ter coragem, é mais fortemente condicionado por sinais de confiança por parte do outro.

Koury coloca a questão do medo e da desconfiança generalizados como elementos fundamentais de uma sociedade atomizada, na qual cada indivíduo se situa em interações de terrível impessoalidade. Por outro lado, contudo, o autor frisa que a relação indivíduo-sociedade não se pauta em determinismos, de modo que a cultura objetiva é constantemente reconfigurada e ressignificada pelos indivíduos em suas trocas simbólicas.

O conceito de coragem, aqui exposto, permite, por um lado, a compreensão dos moradores do Varjão/Rangel como indivíduos cuja autoestima é relativamente baixa, que depositam pouca confiança em seus vizinhos, e que tem na estratégia de colonização do futuro, na linguagem de Giddens, pouco interesse. Por outro lado, estes mesmo moradores se mostravam corajosos no sentido de enfrentar os medos e medos corriqueiros inerentes ao bairro mediante uma postura de dignidade e consideração de si como um “EU” que se diferenciava dos padrões de moralidade tidos por normais no bairro.

Neste sentido, um dos moradores do residencial afirmava, durante uma conversa informal, ser a boa convivência no Varjão/Rangel uma questão de habilidade social para lidar com os vizinhos. Assim que afirmou ser o bairro do Varjão/Rangel um lugar bom de morar, bem servido de ônibus e de comércio. Neste ponto da conversa outro morador assentiu, também concordando que o bairro tinha tudo e, de fato, era um bom lugar para se viver, apesar da fofoca dos vizinhos e dos engraçadinhos do bairro que de vez em quando faziam das suas.

Desde que não mexessem com ele, afirmava o primeiro morador, se manteria disposto ao convívio social, demonstrando, em linguagem goffmaniana, uma presença normal e uma deferência para com todos os vizinhos. Aqui se entenda tal disposição para o encaixe na ordem social do residencial como esforço contínuo da

desatenção civil, da cegueira diplomática e da segregação de papéis, sem o qual a heterogeneidade de estilos de vida e de identidades não caberia em um ambiente marcado pela desorganização normativa e pela pluralidade de papéis sociais.

Mas, também, cabe frisar, esta mesma disposição para se apresentar publicamente e intercambiar informações e afetos se manifestava no exercício da amizade como confiar e confessar-se ao outro relacional. Processos de cooperação, como a amizade, a dádiva e a solidariedade, em sentido amplo, são, por sua vez, corriqueiros no Varjão/Rangel, contribuindo para dirimir desavenças e estreitar as diferenças entre atores sociais que se entendem como relativamente iguais com relação a questões de poder social e, às vezes, de destino. Assim que o conflito e a solidariedade se mesclavam no cotidiano dos moradores.

Em linhas gerais, alguns dos moradores entrevistados se mostraram sem projetos individuais e coletivos para o futuro, em uma postura de resignação, enfatizando, porém, o desejo de sair do bairro, quando também afirmavam, paradoxalmente, gostar do mesmo e não ter nada contra ele e sua gente. O medo de ser percebido, pela cidade, como parte de uma comunidade bastante estigmatizada e violenta, redundou, por parte dos moradores, em uma postura ambígua e ambivalente de aproximação e evitação do bairro e do que o simboliza.

Exemplo maior desta assertiva é a identidade dúbia Rangel/Varjão ou mesmo Cristo/Rangel, oportunamente utilizada pelos moradores para negar ou invisibilizar o passado do bairro, o conhecido Varjão, como área de invasão apropriada pelas famílias do interior que se acomodavam às margens do Rio Jaguaribe e nas proximidades da Mata do Buraquinho, e mesmo seu presente como área afetada pela pobreza e pela exclusão, identificando-o, por outro lado, com o bairro do Cristo (área adjacente, de classe média) e com o nome não oficial de Rangel. A violência, a má-educação e o desrespeito a uma etiqueta cortês, assim como o crime e a problemática das drogas são associadas, pelos moradores do bairro, ao Varjão, que, em seu imaginário, corresponde a um não

lugar que se situa sempre mais a frente ou mais abaixo ou em um passado já esquecido, mas nunca onde se está.

A discussão em torno da coragem engata em uma abordagem do sofrimento social como emoção deveras recorrente nos processos de sociabilidade como o do bairro do Varjão/Rangel. O sofrimento social é definido por Koury (2007) em relação à dor perpetrada pelas injustiças sociais e se insere na violência simbólica que perpassa toda uma cultura emotiva, uma vez que se apresenta nas mais diversas instituições sociais como manifestação de um poder não legítimo que se impõe mediante mecanismos de destruição e de submissão de projetos identitários emancipatórios.

O sofrimento social se vincula à organização cotidiana da vergonha, da humilhação e da desqualificação de projetos e narrativas de vida, bem como a estratégias de poder assentadas no afastamento e/ou extermínio físico dos que contrariam a ordem estabelecida (KOURY, 2014b). Neste sentido, Koury discorre como os medos e os medos corriqueiros são construídos com o fito de preservar o status quo, ou seja, de alicerçar fronteiras e hierarquias visíveis e invisíveis que marcam os espaços sociais tidos como legítimos para as trocas materiais e simbólicas entre estabelecidos e outsiders (ELIAS, 2000).

Neste sentido, se verificam as forças do estado e do mercado, assim como da própria mídia e de grupos criminosos, formatando estratégias de envergonhamento e de amedrontamento dos moradores. Como exemplo pode-se citar o medo corriqueiro de ser expulso do bairro pelas forças impessoais do estado e do mercado, que não somente se mostram poderosos o bastante para invadir terrenos com equipamentos públicos que somente dificultam ainda mais a vida no bairro do Varjão/Rangel (como dissipadores de água enormes e estações de bombeamento de esgotamento sanitário fora de uso), como também para reduzir a um valor monetário pífio toda uma história de vida naquele local em que a pertença de cada morador se construiu em anos de trocas matérias e simbólicas entre indivíduos sociais em jogo comunicacional.

Ainda neste diapasão se apresenta o medo corriqueiro de se encontrar em uma situação que provoque suspeitas por parte

das forças policiais, a todo instante cruzando o bairro em suas patrulhas. Este medo foi citado por um jovem entrevistado como sendo uma das preocupações do morador jovem do Rangel.

Koury (2012a), ao tratar da amizade, retoma, ainda que de forma implícita, as discussões anteriores sobre coragem e sofrimento como emoções vinculadas aos medos corriqueiros de uma sociabilidade dada. O autor discorre sobre a amizade tendo por pano de fundo os processos de modernização e urbanização porque passou o Brasil, de modo a melhor apreender a emergência de uma nova sensibilidade na contemporaneidade.

A amizade, assim, é definida como uma interação intensa baseada no compromisso de lealdade e fidelidade, em que o laço social gerado promove intimidades possíveis seguradas pela confiança mútua e pela garantia do segredo das intimidades confiadas: o amigo é um ser confessional. A amizade torna-se problemática no mundo ocidental em razão do desaparecimento do mundo comum com a ascensão da economia monetária em um formato capitalista.

Tal cenário passa a ser verificado no Brasil a partir dos anos 70, quando uma modernização forçada das relações sociais reformula padrões de conduta e comportamento no sentido de configurar uma sociedade mais individualista. Some-se a isto a fragilidade institucional brasileira e o deserto de sua vida civil, o que provoca um clima geral de desconfiança, solidão e melancolia, somente aplacado nas cada vez mais fragmentadas relações primárias.

A transformação acelerada da cidade de João Pessoa e de seus bairros em um espaço de estranhos e de constante estranhamento ilustra bem o processo de modernização forçada que redundou em uma cultura do medo no urbano contemporâneo brasileiro. Ao referir-se à cidade de João Pessoa, Koury afirma tratar-se de um cenário de desconhecidos, muito embora física e socialmente próximos, e de desconhecidos vindos de longe, onde o medo do outro e da violência se manifesta nas técnicas corporais, nas disposições arquitetônicas das casas, prédios e avenidas, na mídia nativa e nos discursos dos habitantes da cidade.

Este cenário, de forte tendência para a privatização das emoções (KOURY, 2003a) contrasta com o de um bairro popular como o aqui trabalhado, onde a pessoalidade intensa se manifesta ainda de forma evidente nas redes de solidariedade entre vizinhos e parentes. Contraste que gera tensões na relação do bairro com a cidade e consigo próprio.

Koury (2005a) coloca da seguinte forma o que vem sucedendo na cidade de João Pessoa, principalmente a partir década de 1970:

“O processo recente de crescimento modificou os hábitos e costumes da cidade. As relações estreitas de vizinhança, o compadrio, o conhecimento vicinal, a confiança no outro, – por conhecer sua origem familiar, – o bucolismo, decantados por vários cronistas da cidade até os anos setenta do século passado (RODRIGUEZ, 1994; INÁCIO, 1987; MEDEIROS, 1994), foram quebradas”. (KOURY, 2005a, p.6).

Koury (2012a) discorre sobre a individualização provocada pela dinâmica capitalista, na qual a formação do ‘eu’ psicológico se impõe no espaço societal. Este fenômeno traz em si ambiguidades e ambivalências várias, como a definição deste ‘eu’ como não social, mas individualizado e solitário.

O esvaziamento do espaço público significa a privatização da subjetividade e a perda de sentidos e de fé na religião e na família. O indivíduo, numa sociedade atomizada, busca compensar este vácuo com a construção de laços de amizade. Encontra-se, porém, acompanhado por medos e receios de ser traído pelo outro.

Esta situação de intensa ambiguidade redundando em sofrimento psíquico para o indivíduo relacional: um clima de desconfiança e medos se instaura no espaço societal, no qual as alianças se tornam líquidas e amizade uma fonte de angústia, sofrimento e insegurança. Tal cenário caracterizado pela esgarçamento dos vínculos sociais a ponto de se averiguar o esvaziamento do espaço público e a consequente instauração de um clima de desconfiança e medo do outro se coloca, em parte, nos discursos dos moradores do

Varjão/Rangel que afirmam, oportunamente, não ter amigos, mas somente colegas, com os quais interacionam minimamente³⁰.

O medo da violência por parte dos conhecidos e ‘engraçadinhos’ do bairro também reforça este estado de coisas. A amizade, assim, se coloca como um ato de coragem daquele que ousa construir vínculos sociais mais sólidos na rua e na vizinhança, onde espregueia incontinentemente o poder da fofoca.

Muitos moradores afirmaram, nas entrevistas e conversas informais, não ter mais tempo para os amigos, uma vez que estão inteiramente subsumidos a atividades econômicas. A subjetividade, de fato, é encarada como questão privada, não cabendo ao morador mais que uma relação contratual com os seus iguais no espaço público.

O medo de ser traído pelo outro é recorrentemente pronunciado pelas senhoras do bairro, para quem o vizinho é um fofoqueiro inveterado que espregueia a porta para devassar os segredos de suas famílias. Se por um lado se constata uma intensa movimentação de moradores pelas ruas do bairro, em visitas constantes e trocas materiais e simbólicas, por outro lado se coloca o ‘estar na porta dos outros’ como um elemento de humilhação, principalmente para as senhoras do bairro.

Esta dificuldade de estabelecer laços de amizade na rua, na vizinhança e no

³⁰Em outro artigo, intitulado “A impessoalidade como desculpa” (BARBOSA, 2013a), o autor explora o discurso dos moradores do Varjão/Rangel sobre a amizade a partir das noções de desculpa, acusação, estratégias de evitação e de preservação da fachada, argumentando no sentido de que os moradores do bairro enquanto atores sociais reflexivos e dotados de agência constroem discursos e práticas sociais “que convêm”, oportunamente, de modo a lidar com as pressões estigmatizantes e os medos corriqueiros a elas inerentes. O Varjão/Rangel, neste sentido, não se configura como um espaço societal onde não aparece o fenômeno da amizade, mas como locus interacional onde a esta emoção se apresenta de veras problemática, tensa e conflitual, haja vista o amor e o ódio que aproxima e distancia o morador do bairro, a um só tempo Varjão e Rangel.

bairro resulta em dificuldades consideráveis para a construção de projetos coletivos e mesmo de uma identidade comum no bairro. O que possibilitaria, em tese, uma resistência mais organizada por parte dos moradores do Varjão/Rangel em relação ao estigma que sofrem por parte da cidade e também em relação aos medos corriqueiros que pululam no bairro: como o medo da violência por parte dos conhecidos; o medo de ser expulso de áreas de invasão ou sob especulação imobiliária; o medo de ser exposto à fofoca e o medo de ser traído pelo outro.

Koury (2010) aborda estas dificuldades que tangem à gênese e à dinâmica cotidiana de um Nós Coletivo mediante a análise do sentimento de pertencimento com base nos conceitos de confiança, confiabilidade, lealdade, segredo, e também de medos. A confiança significa ver no outro uma extensão do eu, de modo que o indivíduo pertencente ao grupo torna-se pessoa na condição de sujeito de fala e de ação em relação aos demais membros; enquanto a confiabilidade significa que o eu se coloca como sujeito de confiança e classifica o outro como confiável.

O sentimento de pertencimento é assim alicerçado: se promove um lugar de visibilidade para o membro do grupo enquanto semelhante aos demais membros e singular em relação aos mesmos. Um Nós relacional constitui, a partir do sentimento compartilhado de pertencimento, um sistema moral e uma pessoa coletiva.

Neste sistema moral em que o indivíduo é alçado à condição de pessoa relacional que comunga de uma comunidade de interesses e de compreensão do mundo, este mesmo indivíduo se situa e se submete ao grupo (Idem). A lealdade, neste sentido, aponta para o comprometimento do membro do grupo com os códigos de ação cotidiana, de modo que ele é merecedor da confiabilidade.

A inobservância de tais códigos é administrada mediante mecanismos de controle social que minimizam ou interrompem a interação com o membro desviante, de modo a preservar a coesão interna do grupo. O medo de ser exposto, humilhado, envergonhado por não se adequar ao grupo gera, assim, um ambiente

de alianças e acordos silenciados, ou seja, um sistema imbricado de proteções e intermediações que estratificam o grupo em níveis hierárquicos.

O segredo, por sua vez, enquanto comunhão de um bem simbólico comum que iguala no interior de um grupo e singulariza em relação ao exterior, traz consigo o medo da traição. O medo de ser traído é, portanto, inerente ao espaço societal. O sentimento de pertencimento se, por um lado, conduz o indivíduo à sua transformação como pessoa integrada em rituais simbólicos e em um lugar de fala específico, por outro lado significa o medo constante relativo ao fato de mostrar-se sempre merecedor da confiança recebida.

Esta reflexão sobre o sentimento de pertença, uma vez associada ao já exposto sobre a amizade, a coragem e o sofrimento social, no bairro do Varjão/Rangel, permite a apreensão do nível de tensão e conflito que perpassa os laços sociais entre os moradores do mesmo. Laços estes fragmentados interiormente pela ambiguidade e ambivalência de os moradores estarem situados em um espaço societal submetido a processos intensos de envergonhamento e amedrontamento que, por conseguinte, dificultam o encontro com o outro para a formação de um Nós relacional.

A partir destes conceitos trabalhados na obra de Koury se pode perceber mais claramente alguns dos medos corriqueiros que conformam o cotidiano do personagem anônimo no bairro do Varjão/Rangel, sua identidade e suas projeções de futuro. Medos corriqueiros estes que se apresentem como o medo de ser traído pelo outro que vive ao lado, de ser expulso de áreas invadidas ou fronteiriças do bairro pelas forças impessoais do mercado e do estado, da violência por parte de conhecidos e de ter seus segredos e intimidade expostos pelos canais de fofoca espelhados pela vizinhança.

Medos e Medos Corriqueiros

O projeto de pesquisa Medos Corriqueiros: a construção social da semelhança e da dessemelhança entre os habitantes urbanos das cidades brasileiras na contemporaneidade, conduzida pelo

GREM, foi a estratégia desenvolvida por Koury para organizar a abordagem do Medo no cotidiano do personagem anônimo do urbano brasileiro atual como emoção específica central nesta sociabilidade. Na obra 'Medos Corriqueiros e Sociabilidade', Koury (2005) apresenta alguns frutos desta pesquisa.

Muito embora a obra se limite à cidade de João Pessoa, Paraíba, o objetivo é compreender a dinâmica da sociabilidade na cidade, ou seja, o imaginário do morador comum, seus segredos, alianças, estigmas, projetos, estranhamentos, enfim toda uma série de fatores sociais que revelam o ethos de uma cultura e sociedade em processo acelerado de mudanças na configuração urbana e societal. O esvaziamento da vida comunal tradicional, os processos de estigmatização paralelos a processos de construção de alianças e projetos coletivos, a banalização da violência, a tendência a uma sociabilidade mais individualizada e isolada e, por fim, a ascensão de modos e estilos de vida plurais, são tematizados nesta obra.

Esta discussão é levada adiante em 'Pertencimento, medos corriqueiros e redes de solidariedade' (KOURY, 2010), onde se busca compreender como se formam e informam os processos de conformação de semelhanças e dessemelhanças no espaço societal urbano a partir da análise de um vasto material sobre a história dos bairros de João Pessoa. Trata-se de um relato etnográfico sobre pertencimento e redes de solidariedade, medos corriqueiros e violência, bem como sobre as formas de construção de identidades individuais e coletivas a partir do estigma que a cidade impõe aos bairros periféricos, neste caso o bairro do Varadouro.

Este bairro é apresentado no contexto sócio-histórico da cidade, no qual se descobre seus tipos humanos imersos em um ambiente de nostalgia, exclusão e estigma social, pese o fato de seus moradores o considerarem pacífico e "bom de se viver". Koury (Idem) verifica como medos corriqueiros o medo do desemprego, da velhice, da solidão, do esvaziamento das redes de solidariedade, dos estranhos que ocupam, progressivamente, o bairro, e da violência que vem de outros bairros e traz consigo a violência policial.

O esvaziamento do espaço público, que destrói o sentimento de pertença, transmutando-o em um sentimento amplamente difundido de saudade do tempo em que a comunidade pulsava com sua vida coletiva, marca fortemente as narrativas e projetos de vida. Gera, assim, sentimentos de insegurança, angústia, bem como uma postura de negação da existência ou de fatalidade.

A experiência etnográfica até então acumulada no Varjão/Rangel apresenta uma série de pontos comuns com a situação esboçada no bairro do Varadouro: o morador se vê dilacerado por uma ambiguidade e ambivalência extremos que o afasta e o aproxima de seu bairro enquanto comunidade moral e lócus de um sentimento de pertença já não mais suficientemente forte para compensar o estigma que a cidade lhe imputa, bem como para debelar os medos corriqueiros derivados de uma ampla reconfiguração do social no sentido da privatização cada vez mais intensa da subjetividade e dos riscos sociais.

Neste cenário, as amizades rareiam e se tornam superficiais, se reduzindo ao 'Oi, oi!', 'Tudo bem!', como informam os entrevistados no bairro do Varjão/Rangel. Da mesma forma míngua a coragem para superar as desconfianças e encarar o estranhamento e a tensão inerente ao encontro do outro, e se instaura e consolida o que Koury (2011), em 'Medos urbanos e mídia: o imaginário sobre juventude e violência no Brasil atual', desdobra as possibilidades analíticas já apresentadas nas obras anteriores, conceitua como cultura e indústria do medo.

Neste sentido, o medo como elemento transgressor aliado ao espírito da aventura, como coloca Koury (2002), em 'Medo, vida cotidiana e sociabilidade', e que recoloca a questão da coragem cotidiana como aspecto fundamental para impulsionar o indivíduo à recriação de formas de sociabilidade mediante a negação e a superação de imposições sociais, passa a ser fortemente contrabalançado pelos medos corriqueiros. Medos corriqueiros estes que atuam no sentido de minimizar as trocas simbólicas e materiais dos moradores do bairro do Varjão/Rangel.

O espírito aventureiro, embasado numa extensa mitologia ocidental, é exemplo da disposição individual e coletiva para a transgressão das fronteiras sociais, bem como para o progresso e para a transformação ativa e imputável do espaço societal. Transgressão de fronteiras esta que aponta para a emergência de modos e estilos de vida que permitem a configuração do indivíduo relacional enquanto instância ideológica de conformação de uma cultura emotiva pautada no individualismo e na privatização das emoções.

O espírito aventureiro constitui uma disposição psíquica culturalmente assentada para o sacrifício pessoal. Este ethos norteou movimentos sociais no mundo inteiro em luta pela superação da ditadura do capital e em favor da integração das massas a ordens sociais modernas, democráticas, sob o império da lei.

Koury (Idem) alerta, no entanto, que desde a década de setenta do século passado, em razão das redefinições do capital internacional, se ampliou no ocidente uma atitude direcionada ao prazer imediato, regulada pelo consumo de massa, como momento regulador de modos e estilos de vida. Tal desenvolvimento implicou maior interiorização dos sentimentos no homem contemporâneo, bem como acentuou os sentimentos de estranhamento e solidão individual.

É neste cenário que Koury (2011), percebe que a juventude se encontra em processos de mudanças significativas rumo a modos e estilos de vida individualistas, e que esta evolução se dá em um ambiente de violência, pobreza e vulnerabilidade, em que o futuro do jovem se apresenta de forma incerta, compreendido nesta cultura do medo que o qualifica como marginal e perigoso, induzindo-o justamente a atitudes desta natureza.

A cultura do medo, ancorada no imaginário brasileiro com seus grupos de extermínio e milícias privadas, é ecoada numa indústria do medo que chega a consumir 10% do PIB nacional. A cultura do medo atua no sentido de isolar os moradores da cidade em um espaço privado cada vez mais desvinculado do espaço público, em que a desconfiança em relação ao outro passa a moldar as relações sociais e a violência assume as formas e conteúdos

sociais próprios de um modo de vida urbano.

Elementos próprios de uma socialização mais pessoalizada e comunitária, como a honra, são confrontados com a força contraditória e antagônica de novas dinâmicas sociais que rompem códigos sociais tradicionais. Aliada ao descrédito da ordem social embasada na impessoalidade do individualismo quantitativo, em linguagem simmeliana, este processo de atomização do social ocasiona uma situação de agudo sofrimento social, pois implica solidão, isolamento e desconfiança: um vazio social substituído pela violência urbana e pela demarcação nítida de fronteiras e hierarquias sociais entre os grupos sociais.

Em 'De que João Pessoa tem Medo? Uma abordagem em Antropologia das Emoções', Koury (2008) retoma a discussão das emoções vinculadas ao medo presente no e estruturante do cotidiano da cidade. Cidade aqui compreendida como rede de conflitos e solidariedade entre indivíduos sociais, percebida em sua natureza dialética, jamais estática e acabada, na qual o sentido de pertencimento àquele espaço societal e, portanto, emocional, assume formas e conteúdos em constante reconfiguração.

A cidade aprece como comunidade paradoxal, na qual os indivíduos gozam, por um lado, de uma maior liberdade na criação de si mesmo, ao se experimentarem e vivenciarem enquanto pessoas responsáveis pelo estabelecimento de laços de pertença e pela busca por projetos e narrativas de vida no âmbito dos mais diversos modos e estilos de vida, mas que, por outro lado, significa o esvaziamento das formas comunais de existência e de sua segurança antológica. A partir da apreensão dos medos, torna-se possível a percepção de fenômenos sociais como ordem, normalidade, estranhamento, pertencimento, e das fronteiras visíveis e invisíveis do espaço societal (morais, estéticas, axiológicas).

Koury (Idem) aponta para uma atualidade tensa, ambígua e impregnada de medos corriqueiros no cotidiano da cidade de João Pessoa, Paraíba. A ênfase é dada ao crescimento acelerado da cidade, que passa a abarcar clivagens, segmentações e

diferenciações sociais cada vez mais profundas, muitas vezes em amplo antagonismo.

As categorias nas quais foram sintetizadas as percepções de medo dos moradores de João Pessoa são as seguintes:

- Falta de fé: Nesta categoria se resumem aquelas emoções que apontam para o medo de ser engolido, enquanto indivíduo relacional, pela hipercomplexidade e politextualidade da cultura pós-moderna e de não se encontrar mais no espaço tradicional comunal, este em avançado processo de fragmentação. Esta categoria é bastante presente nos bairros populares.
- Falta de confiança ou receio de errar: Nesta categoria estão organizadas as emoções que indicam os medos de não realizar, enquanto indivíduo relacional, os sonhos de consumo, as aspirações cidadãs, e os projetos e narrativas de liberdade, ou seja, aqui se apresentam os medos de ser engolido pela concorrência brutal de uma sociedade mutante, pautada na lógica instrumental e cuja ordem social se assenta sobre um desequilíbrio imenso entre objetivos sociais e meios culturalmente legítimos de alcançá-los. Esta categoria é bastante presente nos bairros de classe média.
- Falta de segurança pessoal ou familiar: Nesta categoria se encontram os medos associados à violência, ao estranhamento e à perda de padrões previsíveis de ocupação territorial. Aqui se encontra toda sorte de medos face aos estranhos e excluídos. Esta categoria é bastante presente nos bairros tradicionais, abastados, que sofrem um processo rápido de mudanças e reconfiguração social.

A deslealdade, o castigo de Deus, a velhice, a solidão, o desconhecido, a instabilidade do futuro e a violência também aparecem como formas sob as quais os medos corriqueiros são apreendidos na cidade de João Pessoa. Tal

estudo não poderia ser mais atual, haja vista que muitas de suas categorias são verificadas da mesma forma entre os moradores do bairro do Varjão/Rangel, que colocam como medos corriqueiros o medo da morte, o medo de ladrão, o medo dos castigos de Deus, o medo da traição, o medo de ser devassado pela fofoca, o medo de ser expulso das áreas invadidas e ocupadas a mais de três décadas, o medo da violência policial e por fim, embora de forma confusa e contraditória, o medo de nada.

O bairro do Varjão/Rangel apresenta registro de moradores desde a década de 1920 do século passado³¹, embora somente a partir da década de 1980 sua ocupação tenha sido iniciada de forma substancial, tal como se verifica, em linhas gerais, em muitos bairros periféricos da cidade. O Varjão/Rangel localiza-se na zona oeste de João Pessoa e faz parte de uma área tomada por bairros populares, sendo alvo de um discurso oficial e midiático que o rotula violento e o submete a controles sociais vários, como a presença ostensiva de patrulhamento policial e de agentes comunitários de saúde, para além de uma série de equipamentos públicos e de projetos assistenciais que buscam intervir no cotidiano dos moradores do bairro.

O bairro abriga, em sua maioria, moradores oriundos de cidades interioranas da Paraíba e de estados vizinhos, em constante fluxo, seja no interior da própria cidade, como colocado pela grande maioria dos moradores entrevistados, seja em movimentos pendulares no sentido interior-capital. O processo de ocupação dos

³¹De acordo com registros encontrados em historiadores locais sobre a formação da cidade de João Pessoa, o Varjão aparece como um local de assentamentos por ocupação espontânea da população de baixa renda desde os anos de 1920 (OCTAVIO, 1985. p. 257). O retrato é de uma comunidade isolada da cidade e de difícil acesso, no interior da Mata do Buraquinho, conforme Ribeiro (2000, p. 94): “[...] para ir ao Varjão (...) só havia um caminho (...). Nessa via de acesso para aquele bairro não passava carro, por conta da ladeira íngreme e cheia de buracos devido à erosão causada pelas chuvas. Até carroça tinha dificuldade de transitar pela ladeira”.

espaços se organiza, desde o início da história do Varjão/Rangel, mediante a invasão de áreas devolutas ou de áreas públicas e de proteção ambiental. A inserção no mundo do trabalho daqueles que chegam ao bairro se consolida, principalmente, na economia informal.

Os novos moradores recebem suporte oferecido pelas famílias e pela vizinhança que, articulados em rede, constroem um espaço de interações pautado na lealdade e na intensa pessoalidade. Este arranjo interacional se reflete no cenário urbano do Varjão/Rangel, gerando redes de interdependência caracterizadas pela solidariedade e conflito sempre latentes, bastando a ocorrência de insultos morais banais para que a violência irrompa nas relações entre vizinhos, amigos e irmãos.

Neste contexto se verificou uma cultura do medo bastante pronunciada, em que os medos corriqueiros dos castigos de Deus e da violência, seja esta praticada por parte dos conhecidos, tidos como os “engraçadinhos do bairro”, ou por parte de efetivos policiais, conformam as interações entre os moradores do bairro. O medo da fofoca dos vizinhos e do estigma praticado pela cidade de João Pessoa enquanto nível de realidade mais amplo em que se deslocam os moradores do Varjão/Rangel, também apareceu na experiência etnográfica como elemento importante no imaginário e nas práticas sociais do bairro.

O medo dos castigos de Deus apareceu de forma recorrente entre os entrevistados, quase sempre senhoras de meia-idade, bastante religiosas, e que, assim, apontavam para o medo de se verem situadas em uma sociabilidade esvaziada de valores tradicionais. Valores estes ainda vinculados ao ideal de família, de vizinhança e de religiosidade.

O medo da violência, por seu turno, mesmo que seja esta praticada por pessoas reconhecidas como moradores do bairro, ou pelas forças de ordem do estado, coloca em relevo, em primeiro lugar, o medo de moradores que organizam uma vida de intenso isolamento das dinâmicas do bairro Varjão/Rangel, sendo, portanto, vistos como estranhos por aqueles que tem uma vida organizada nos limites do bairro; e, em segundo lugar, o medo dos jovens, principalmente os de sexo masculino, de

serem eles confrontados pelas forças policiais que cruzam o bairro de dia à noite, reforçando uma lógica de envergonhamento e de amedrontamento da população.

Conclusão

Este artigo buscou compreender, a partir de um recorte temático bastante específico na obra de Koury, como este autor desenvolve os conceitos de medos e medos corriqueiros. Neste intento, o artigo faz alusão a um projeto atual de Koury (2012b), no qual se abriga o meu projeto de mestrado (BARBOSA, 2013), de modo a poder, ato contínuo, situar os breves relatos etnográficos produzidos no âmbito destas experiências enquanto modestas tentativas de análise dos trabalhos de Koury sobre os medos e os medos corriqueiros, bem como sobre emoções específicas intimamente ligadas ao medo como emoção fundamental de uma sociabilidade dada, no caso aqui avançado a amizade, o pertencimento, a coragem e o sofrimento social.

De forma sucinta, Koury entende o medo como elemento inerente ao espaço societal, uma vez que o encontro com o outro, ação que instaura o social, implica em estranhamentos, riscos e tensões jamais de todo solucionados pelos indivíduos em jogo comunicacional. Assim que os medos, corriqueiros quando conformam o cotidiano e o imaginário do homem comum, formam e informam as noções de ordem e desordem, de normalidade e desvio, os processos de estranhamento, de estigmatização e de controle social, e, por conseguinte, condicionam fortemente a estruturação dos projetos e identidades individuais e coletivos. O medo enquanto emoção específica, portanto, aponta para como se articula a relação indivíduo-sociedade, a própria cultura emotiva, de uma sociabilidade concreta.

Referências

BARBOSA, Raoni Borges. *Medos corriqueiros e vergonha cotidiana: Uma análise compreensiva do bairro do Varjão/Rangel*. João Pessoa; GREM/PPGA/UFPB, 2013. [Projeto de Mestrado em andamento, orientado por Prof. Dr. Mauro Guilherme Pinheiro Koury].

- BARBOSA, Raoni Borges. A Impessoalidade como Desculpa. In: *III Semana do PPGA/UFPB, 2013, João Pessoa. ANAIS – 2013*. III Semana de Antropologia: O Ofício do Antropólogo; GT 02 - Antropologia das Emoções e da Moralidade. João Pessoa: PPGA, v. 1. pp. 42-50, 2013.
- ELIAS, Norbert / Scotson, John L. *Os Estabelecidos e os Outsiders: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- GOFFMAN, Erving. *Comportamento em lugares públicos*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- GOFFMAN, Erving. *Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Medo, vida cotidiana e sociabilidade. *Política & Trabalho – Revista de Ciências Sociais*, Nº 18. João Pessoa: PPGS-UFPB, pp. 09-21, 2002.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Sociologia da Emoção: O Brasil urbano sob a ótica do luto*. Petrópolis: Vozes, 2003a.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Medos Corriqueiros e Sociabilidade*. João Pessoa: Edições GREM / Editora Universitária UFPB, 2005.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Viver a cidade: um estudo sobre pertença e medos*. *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, vol. 4, n. 11, pp. 148-156, Agosto de 2005a.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Sufrimento social – movimentos sociais na Paraíba através da Imprensa, 1964 a 1980*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, Coleção Cadernos do GREM, Nº4, p.110, 2007.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *De que João Pessoa tem Medo? Uma abordagem em Antropologia das Emoções*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, Coleção Cadernos do GREM, Nº6, 2008.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Emoções, Sociedade e Cultura – A categoria de análise emoções como objeto de investigação na sociologia*. Curitiba: Editora CRV. 104p, 2009.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Identidade e pertença: disposições morais e disciplinares em um grupo de jovens*. *Revista Etnográfica*, v. 1, n. 14, pp. 27-58, 2010.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Estilos de vida e individualidade. *Horizontes Antropológicos*, Nº 16 (33), Porto Alegre, pp. 41-53, 2010a.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Pertencimento, medos corriqueiros e redes de solidariedade. *Sociologias*, Nº 25 (12), Porto Alegre, pp. 286-311, 2010b.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Medos urbanos e mídia: o imaginário sobre juventude e violência no Brasil atual. *Revista Sociedade e Estado*, Nº 3 (26), Brasília, pp.471-485, 2011.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Amizade e Modernidade. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 11, n. 32, pp. 346-360, 2012a.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Análise de um bairro considerado violento na cidade de João Pessoa, Paraíba: Solidariedade e conflito nos processos de interação cotidiana sob intensa pessoalidade*. (Projeto MCTI/CNPq, Nº 14/2012). João Pessoa: GREM, 2012b.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Solidariedade e conflito nos processos de interação cotidiana sob intensa pessoalidade*. Trabalho apresentado na X Reunión de Antropología del Mercosur. Córdoba, Argentina, 10-13 de Julio de 2013.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Solidariedade e conflito nos processos de interação cotidiana sob intensa pessoalidade*. *Etnográfica*, v. 18, n.3, pp. 521-549, outubro de 2014a.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Ressentimento e regras morais de conduta em um bairro popular da cidade de João Pessoa, Paraíba, Brasil*. Trabalho apresentado no XI Congreso Argentino de Antropología Social. Rosario, Argentina, 23 a 26 de Julio de 2014b.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro; GOMES, Karina Sérgio. Sobre o significado da coragem. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 11, n. 31, pp. 266-276, 2012.

OCTÁVIO, José. João Pessoa – Uma cidade do patriarcalismo à urbanização (1946/55). In: AGUIAR, Wellington; OCTÁVIO, José. *Uma cidade de quatro séculos: evolução e roteiro*. João Pessoa: Governo do Estado da Paraíba, 1985, pp. 256-267.

RIBEIRO, Emilson Ponce Leon. *Retratos de Jaguaribe: um passeio histórico*. João Pessoa: EdUFPB, 2000.

SIMMEL, G. O dinheiro na cultura moderna, In: SOUZA, J., OËLZE, B. (orgs.). *Simmel e a modernidade*. Brasília: Editora UnB, 1988, p. 41-77, 1896.

SIMMEL, G. A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva, In: SOUZA, J. OËLZE, B. (orgs.). *Simmel e a modernidade*. Brasília: Editora UnB, 1988, p. 23-40, 1900.

SIMMEL, G. 1967. A vida mental e a metrópole. In: O. G. VELHO (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 13-28, 1967.

TRAJANO FILHO, Wilson. *Território e idade: ancoradouros do pertencimento nas manjuandadis da Guiné-Bissau*. In: Wilson Trajano Filho. Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional. Brasília: ABA Publicações / Ed. Athalaia 2010, pp. 227-257.

WERNECK, Alexandre. *O invento de Adão: O papel do ato de dar uma desculpa na manutenção das relações sociais*. Tese. IFCS/UFRJ, 2009.

Abstract: This article discusses the concepts of everyday fears and fears in the Anthropology and Sociology of Emotions developed by Koury. This theoretical perspective has been developed in systematic work within the GREM - Research Group in Anthropology and Sociology of Emotions. This article is structured in order to discuss some and selected texts and books from the extensive work of Koury, so that an approximation of the concepts of everyday fears and fears can be performed. This reflection seeks to connect analytical categories such as confidence, courage, grief, friendship and others discussions about the everyday fears and fears based on ethnographic experiences accumulated from the master's project titled "Everyday fears and daily shame: a comprehensive analysis of the neighborhood Varjão/Rangel, João Pessoa, PB "(BARBOSA, 2013), housed in the umbrella project "Analysis of a neighborhood considered violent in the city of João Pessoa, Paraíba: solidarity and conflict in the process of everyday interaction under intense personhood "(KOURY , 2012b). Koury presents a series of studies about how emotions and everyday fears and fears, that are central to understanding a specific sociability in accord to the paradigms of Anthropology and Sociology of Emotions, manifest, inform and shape the emotional culture of contemporary brazilian urban societal space. Fears and everyday fears are the key element of the daily life of the city dweller. These emotions denote the always tense, ambivalent and conflicting settings of order and disorder, normality and deviance, alienation, belonging, similarity and dissimilarity in societal space, pointing thus to the boundaries of a given sociality and ethos of a particular culture. Key words: fears, everyday fears, anthropology and sociology of emotions

MARTÍNEZ, Bárbara e Adil PODHAJECER. "La presentación en el campo: género, políticas de poder y reflexividad". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 13, n. 39, pp. 323-335, dezembro de 2014. ISSN 1676-8965

ARTIGO

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

La presentación en el campo Género, políticas de poder y reflexividad

*Bárbara Martínez
Adil Podhajcer*

Recebido: 30.07.2014

Aprovado: 07.10.2014

Resumo: Neste artigo apresentamos e discutimos a partir de exemplos etnográficos concretos e representativos provenientes de nossas próprias pesquisas, o lugar que ocupa a pessoa do pesquisador no trabalho de campo etnográfico. Em particular interessa-nos revisar o relacionamento existente entre a apresentação no campo, a dimensão de gênero e as políticas de construção de conhecimento antropológico, expondo os alcances da práxis como um processo de coconstrução intersubjetiva. Finalmente, aportamos algumas reflexões em relação à importância de atender aquelas situações de campo que implicam um ponto de inflexão no relacionamento com os interlocutores, a partir das quais é possível alcançar uma maior aproximação ao universo social local. **Palavras-chave:** gênero, políticas de poder, reflexividade

Introducción

El inicio de una etnografía suele estar atravesada por un evento fundante: la presentación en el campo. Atravesado este umbral, las definiciones mutuas entre nuestros interlocutores, y nosotras como investigadoras, no concluyen. Por regla general, a medida que nos introducimos en el grupo, frecuentamos diferentes miembros y estamos sujetos a nuevas valorizaciones. Estas reconceptualizaciones remiten a aspectos centrales de cada sociedad, como los roles asignados a cada sexo o el relativo apego a las normas de etiqueta local. La mirada del otro sobre el investigador, como explicitaremos con posterioridad, puede sintetizarse en al menos tres variables: el género, la edad y la procedencia, que promueven implicancias específicas al

intercambio dialógico. El encuentro también se halla atravesado por las problemáticas relativas a la autoridad etnográfica, y la historia de cada sociedad, que moldea la relación entre las partes (Clifford 1988). Debemos considerar también que la antropología como disciplina se ha desarrollado a partir de la segmentación históricamente situada entre Occidente y quienes no lo son. Así, la práctica profesional en varios sentidos continúa siendo el estudio de los no occidentales (Abu-Lughod 1991), aún en los intentos por incorporar a los otros al interior de los textos, o a partir de su propia voz (Rabinow 1977, Tedlock 1983). Por ello, conlleva una puesta en práctica del poder inherente a su ejercicio. Por otra parte, los límites del encuentro, no

descansan sólo en estos tópicos, pues el mutuo entendimiento y la ulterior interpretación del antropólogo están sujetos a las herramientas desplegadas y a los obstáculos metodológicos que éstas presentan (Ricard Lanata 2005).

En este artículo expondremos, a partir de ejemplos obtenidos del trabajo etnográfico de ambas autoras – Bárbara Martínez y Adil Podhajcer –, el modo en que estas variables se despliegan en situaciones sociales concretas y representativas. Además, pondremos especial atención al modo en que nuestra condición de mujer nos introduce de manera particular en las poblaciones junto a las que trabajamos.

El primer caso remite a la indagación desarrollada por una de nosotras – Bárbara Martínez – en la localidad de El Cajón, Catamarca, noroeste argentino. En él exploramos aspectos de la valoración nativa y la construcción de la persona de la investigadora puestos en escena desde el inicio de la pesquisa. En el segundo, vinculamos las tensiones inherentes al género que se despliegan en el contexto de grupos de música andina en Buenos Aires, reflexionando sobre los cambios y consecuencias del trabajo de campo de la segunda autora- Adil Podhajcer- como mujer antropóloga en el terreno.

Desde el punto de vista metodológico, las entrevistas abiertas de sesiones múltiples y la observación participante constituyeron las principales herramientas utilizadas. A lo largo del trabajo, utilizaremos un tono narrativo como recurso expositivo, a los efectos de delinear las trayectorias individuales y las especificidades de cada campo, para converger luego en una síntesis conjunta.

La exposición se organiza en cuatro secciones. En la primera presentamos y discutimos una serie de abordajes sobre el género y la labor etnográfica que nos permiten analizar críticamente los ejemplos presentados. En la segunda y la tercera describimos dos casos concretos y representativos provenientes de nuestro propio trabajo de campo. Finalmente, aportamos algunas reflexiones sobre las especificidades y dinámicas del encuentro etnográfico.

Etnografía, reflexividad y el rol de la investigadora en el campo

Este trabajo es el resultado de una serie de discusiones e intercambios sobre la situación del encuentro etnográfico que ambas autoras tuvimos a la largo de nuestra pesquisa. Los trabajos de los antropólogos que abordaron las especificidades del rol de los investigadores en el terreno, y las particularidades del encuentro con los interlocutores, como veremos, nos proveyeron de herramientas analíticas para comprender la constitución y alcances de esta relación.

En este sentido, nutrieron nuestras reflexiones los trabajos pioneros de Margaret Mead (1970, 1976), que apuntaron a discutir una correspondencia directa entre sexo y roles fijos dentro de la estructura social. Pero no fue sino hasta los años '70, en el contexto de los movimientos y la teoría feminista, que las mujeres cobraron protagonismo. Por ejemplo, en el caso de la arqueología, entre fines de la década del 60 e inicios del 70 se desarrolló la *teoría del hombre cazador* (Washburn y Lancaster 1968), que situó a los hombres como responsables del surgimiento de actividades complejas. En esta interpretación, la caza, la cooperación, la comunicación y surgimiento del arte constituyeron su esfera de acción. Mientras, explicaron, las mujeres permanecían en la aldea ocupándose del cuidado de los niños y la recolección, tareas que, desde esta perspectiva, no impulsaban comportamientos complejos, sino que más bien eran consideradas *naturales*. Así, el sesgo masculino en la elaboración de hipótesis también se trasladó a la interpretación del material arqueológico (Linton 1978).

Los estudios antropológicos sobre género surgidos hacia la década de '70 pretendieron comprender la simbolización de la diferencia sexual en distintas sociedades, muchas veces trasladando categorías analíticas occidentales y universalizantes³². Una década después, la

³²Mientras que la antropología de los años '70' comenzaba a intentar dar definiciones a las desigualdades sociales que vislumbraba en los casos

teoría feminista intentó dismantelar este argumento y emprender una revisión del vocabulario utilizado en estos abordajes. Así, género se diferenció de sexo (Bordo 2001, Lamas 2007), incluyendo a hombres y a mujeres por igual (Scott 1986, citado en Lamas 2007). En esta línea, se sugirió que los términos hombre y mujer son el resultado de una construcción histórica y cultural. Como han señalado los postestructuralistas, ambas nociones distan de ser un reflejo de una realidad “natural” idílica, o de una supuesta dualidad donde el hombre es igualado a la cultura y la mujer a la naturaleza. Por el contrario, se trata de tramas de significaciones interrelacionadas cuya lógica diferencial es el punto de partida de los estudios de género, desde los cuales se advierte que la diferencia no debe implicar desigualdad.

En las relaciones que entablamos con las distintas sociedades etnografiadas, la construcción de género forma parte de las tramas de significaciones y de un sistema simbólico más amplio que habilita relaciones simétricas y asimétricas, más y menos igualitarias y de mayor y menor solidaridad, entre otros aspectos. Las prácticas de género, apunta Rita Segato (2003), son uno de los aspectos fundamentales para “acceder a la economía simbólica que instala el régimen jerárquico y lo reproduce” (Segato 2003: 14) debido a lo cual, ser hombre y ser mujer implican posiciones y posicionamientos en los estratos sociales. Asimismo, siendo “registros” (Ibíd.: 59) para medir las fronteras de poder y sujeción en tanto prácticas establecidas por la sociedad, son

etnográficos, la antropología sociocultural clásica y los estudios científicos previos de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX se caracterizaron por un androcentrismo que impregnó la literatura de la época, con importantes excepciones de antropólogas (por ejemplo, Audrey I. Richards, Phyllis M. Kaberry, Mary Smith y Laura Bohannan), que con serias dificultades lograron exhibir su visión femenina de las relaciones estructurales (Stolcke 1996)

también valores mediante los cuales las personas circulan y adscriben identidad a sus prácticas, en oposición a los otros.

Uno de los tópicos de análisis del género lo constituye el cuerpo y los modos que los sujetos componen su corporalidad, su anatomía inscrita en la autopercepción (Segato 2003, p. 77). Las identidades son definidas por los atributos físicos y en oposición a otros cuerpos humanos, siendo presentaciones del *self* y de la persona en las diversas sociedades. De esta manera, los cambios corporales sintetizan la corporeidad (*embodiment*) de los símbolos culturales formando parte de rituales cotidianos, en donde se pone en juego el imaginario sobre esas representaciones. Según Lamas (2007), el cuerpo es mente, carne e inconsciente y está simbolizado por los niveles psíquico y social. El *embodiment* es la corporeidad, la encarnación sensorial de la representación social (Douglas 1988 [1970]), por lo cual el término explica que el cuerpo contiene y renueva constantemente determinados roles que lo producen y lo constituyen como tal, dentro de un tejido social. De esta manera, el cuerpo pasa a ser el eje de estudio del género, reflejando el entramado simbólico social. Desde otra perspectiva, Judith Butler (2005) planteó que la materialidad del cuerpo (definida como el “efecto del poder”) está atada a la materialidad de las normas reguladoras y a las representacionales de las diferencias sexuales, debido a lo cual atraviesa por procesos de *performatividad* que le permiten reformularse. En otros términos, la elección del “sexo” como norma es individual y se halla sometida a los valores hegemónicos y símbolos sociales, en cuyo proceso se construye y elige dentro de ese régimen regulador de los cuerpos. Desde este enfoque renovador, el género es performativo y su materia (el cuerpo) puede variar, de manera que el sujeto es capaz de producir otros géneros distintos a los establecidos socialmente. Las nuevas teorías sobre género intentan deconstruir oposiciones históricamente constituidas, lo femenino y emocional, frente a lo masculino y racional (Grosz 1994, p. 48). Al hacerlo, quiebran con el legado cartesiano mente-cuerpo como polos

opuestos, proponiendo su unidad y complementariedad.

Además de las limitaciones y condicionamientos ligados al género, el investigador, cuando se encuentra en el campo, realiza un conjunto de registros que suelen estar matizados por una situación de entrevista y observación dependiente de transformaciones intersubjetivas.

A partir de la década del '80, algunos antropólogos comenzaron a interesarse por la naturaleza intersubjetiva del trabajo de campo. Entre ellos, las investigaciones de Peter Rigby (1985) y Johannes Fabian (2001), desde una perspectiva vinculada a la antropología crítica, definieron la praxis como un proceso comunicativo en lugar de una simple situación de recolección de datos. Inspirada en un análisis epistemológico que se desprende de la investigación transcultural, la antropología crítica destacó que los mecanismos de indagación conforman un proceso comunicativo donde la relación investigador-interlocutor co-construye los resultados de la pesquisa. En este enfoque, el informante de la antropología clásica, proveedor de información "neutral" sobre la vida social, muta en un participante activo, y el trabajo de campo deja de ser un mero espacio físico para la recolección de datos. Los antropólogos críticos, influenciados por las ideas marxistas, también se han mostrado interesados por el proceso de producción antropológico, resaltando que el trabajo de campo y el análisis ulterior conforman un proceso continuo (Wright 1994, p. 350).

Por otra parte, la antropología de la experiencia, desarrollada inicialmente a partir de los trabajos de Victor Turner (1986), ha generado interesantes reflexiones sobre las especificidades de la praxis etnográfica. Las ideas de la tradición hermenéutica y los estudios sobre el ritual y la performance convergen en esta línea de estudios generando una síntesis que propone una reflexión sobre los aspectos experienciales. A su entender, en su labor los antropólogos pueden alcanzar un conocimiento sensorial e intelectual del sistema social que analizan. Ello requiere un ejercicio ambiguo que, por un lado, implica la inserción del investigador en un contexto intersubjetivo, y por el otro,

involucra una mirada por fuera de él (Wright 1994, p. 354). En esta línea, la etnografía rebasa el abordaje de los datos sensoriales para incluir los sentimientos y expectativas en una síntesis que involucre un análisis ex profeso sobre la experiencia etnográfica en sí misma. Además, la práctica antropológica implica un doble desplazamiento, a veces espacial pero siempre ontológico. En este sentido, aparece afectada por las condiciones estructurales del propio posicionamiento y por el hecho de que el investigador mismo es parte del proceso de indagación (Wright 2008).

También los estudios de Silvia Citro (2009) ayudan a pensar nuestra participación en el trabajo de campo, así como el modo en que el conocimiento se produce de manera dialógica. En este sentido, la autora propone la realización de una "etnografía dialéctica" mediante el descentramiento del rol del antropólogo interrogador, con el objeto de superar la tensión entre acercamiento y distanciamiento y dar lugar a la dimensión intersubjetiva. Su propuesta de una "estrategia metodológica de radicalización de la participación" (Ibíd.: 95) parte de la fenomenología y la hermenéutica de la escucha, las cuales proporcionan instrumentos para que el cuerpo del etnógrafo se involucre en la vida social de manera sensorial y experiencial, captando las significaciones culturales de modo semejante a sus interlocutores. Este primer "movimiento de acercamiento-participación", le permite un mayor involucramiento en la vida social estudiada. Por otro lado, su correspondencia con un segundo "movimiento de acercamiento-distanciamiento" –basado en las hermenéuticas de la sospecha–, incluye la incorporación de los "hábitos" –la constitución de los sujetos– y su genealogía. Según la autora, esta resolución dialéctica entre ambos movimientos supera la tensión que existe desde los inicios de nuestra disciplina, y habilita una mayor democratización de la relación etnográfica, como forma de conocer y de experimentar el mundo. De esta manera, es posible ser testigo del proceso de configuración del conocimiento, y de cómo atraviesan cambios en la relación con el antropólogo.

Además, el énfasis en la experiencia intersubjetiva y en la participación radical (Jackson 1996), permite captar incidentes en el campo, situaciones inesperadas, e itinerarios que anteriormente no eran descriptos, como desarrollaremos en los apartados siguientes, a partir de situaciones etnográficas concretas y representativas.

Caso 1: La investigadora en la clasificación nativa

La consolidación del poblado de San Antonio, Catamarca, noroeste argentino, ocurrió a fines del S. XIX e inicios del XX, a partir del fraccionamiento, venta y donación del territorio que actualmente ocupa. En paralelo, durante este lapso la región se insertó paulatinamente en un proceso de urbanización e industrialización. Así, mientras el crecimiento demográfico avanzaba, en especial a partir de la década del '50, el sector azucarero y en menor medida el minero y vitivinícola captaba la fuerza de trabajo local, creando y fortaleciendo corrientes migratorias estacionales y definitivas.

En la actualidad, las mujeres participan de las tareas productivas teniendo también a su cargo las actividades domésticas. En los casos en que los hombres migran a trabajar en las cosechas temporarias, ellas junto a sus hijos toman a cargo el pastoreo y la agricultura. Esta última suele realizarse en una pequeña parcela familiar y a nivel de subsistencia. Las mujeres, consideradas inferiores en los asuntos públicos, no han alcanzado a ocupar puestos en la estructura política local, aunque en los contextos religiosos existe una Comisión de Capilla que funciona en paralelo a la de los hombres, con similar poder en la toma de decisiones. En el lugar, el catolicismo constituye la adscripción religiosa mayoritaria (Martínez 2011).

En el año 2004 llegué al poblado persiguiendo el objetivo inicial de explorar el rol social de los muertos en el sistema religioso, su incidencia en las prácticas y creencias y sus vinculaciones con los campos ontológico y cosmológico.

Desde el inicio de mi investigación, las personas sometieron mi labor a reconceptualizaciones y redefiniciones,

pese a que a mi llegada ofrecí extensas explicaciones sobre las características de mi trabajo como antropóloga. Baste con mencionar que fui considerada periodista, fotógrafa, arqueóloga, maestra, familiar desconocido de algún poblador, funcionaria gubernamental, y “de la secta” – es decir, protestante-, entre otras. Ilustraré dos de estas designaciones.

Como mencionamos, el catolicismo constituye la religión con mayoría de adeptos. Más aún, como estudié en otro sitio, las personas realizan impugnaciones de diversa índole a los conversos (Martínez 2011). A mi llegada, según supe más tarde, fueron frecuentes las indagaciones sobre mi posible pertenencia a grupos pentecostales. Estas, sin embargo, se desestimaron a medida que mi investigación continuaba. En 2009 Juliana, una mujer del lugar, me contó que, al inicio de mi pesquisa, algunos miembros de la sociedad local evaluaron detalladamente mi presencia en las ceremonias religiosas católicas. Además, los diálogos que en público solía tener con el sacerdote cuando éste visitaba el poblado, fueron considerados prueba suficiente de que mi afinidad con sus valores. Así, me contó la mujer, fue la comprobación de que yo no formaba parte de las corrientes evangelizadoras evangélicas que en ocasiones visitaban el área lo que permitió, entre otros tópicos, que paulatinamente comenzaran a hacerme partícipe de sus actividades.

Debo agregar un párrafo en relación a las especificidades de mi disciplina. Previo a mi llegada, las investigaciones sistemáticas desde la perspectiva de la antropología social eran escasas, de modo que las personas no estaban familiarizadas con el trabajo de un antropólogo en el terreno. En cambio, el conocimiento sobre la labor arqueológica era corriente, en virtud de la notable cantidad de profesionales de esa orientación que realizan sus pesquisas en el área. Así, al inicio, cuando explicité que me encontraba realizando una investigación, también fui conceptualizada como una arqueóloga más que visitaba el poblado. Con el correr del tiempo, el estudio del espacio local me llevó a adentrarme también en el conocimiento de los sitios arqueológicos que pueblan el área, para poder comprender

las dinámicas del mito-praxis local, como traté en otro sitio (Martínez 2014). Hoy en día, la gente sabe que no participo de excavaciones, aunque me interesan sus “historias” sobre los restos del pasado. Así, sus definiciones sobre mi labor continúan también a medida que muta la dinámica del trabajo de cambio.

Por otro lado, mientras la indagación continuaba, y aunque las personas solían ser muy cordiales conmigo, caí pronto en la cuenta de que nada se parecía mi trabajo al de un observador frente a sujetos pasivos que proveían información neutral. Más bien, me era imposible imponer (a veces, tan siquiera proponer), una agenda de trabajo o de temas a tratar. Más de una vez me sentí feliz al principio y frustrada más tarde cuando, por ejemplo, insinuaba seguirlos en alguna actividad. Cuando conocí a Doña Telma, ella accedió muy amablemente a que la acompañara a pastar sus cabras. Nuestra cita era a las dos. Cuatro horas más tarde, seguía esperándola en el vano de la puerta de la casa donde me hospedaba. No recuerdo cuántas jornadas los cajonistas decidieron que tenían mejores planes que pasar su tiempo conmigo. Debo decir lo mismo con respecto a los tópicos que me interesaba tratar en las entrevistas. Bastaba, por ejemplo, que les consultara cuál era la cantidad del ganado que poseían, para que, calculando que yo pudiera ser una agente de impuestos encubierta o una inquisidora funcionaria del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria, me respondieran un número varias veces inferior. De modo que los “datos” que obtenía nada tenían de objetivos, y mucho menos de neutrales. Esto motivó a que reflexionara sobre el trabajo de campo y las vinculaciones recíprocas en el terreno - por regla general ausentes en las publicaciones especializadas - que ponían en tela de juicio las ideas de *verdad* y *certeza* como punto de partida para el análisis (Scholte 1981). Pronto comprendí que aquellos intentos ilustraban las dinámicas de la co-construcción de la pesquisa, basada en el conocimiento mutuo e intersubjetivo como objetivo del encuentro (Fabian 1983)

Durante el proceso de clasificación al que fui sometida durante mi estadía - sobre todo al inicio -, también las personas

tendieron a ubicarme en un rol de vulnerabilidad, prodigándome cuidados exagerados, pero también evaluando el modo en que interactuaba con el resto. Ello era especialmente notable en la relación con los hombres, en particular, en el caso de los coetáneos. Como mujer joven, soltera y sin hijos, la posibilidad de un comportamiento por fuera de las normas representaba un peligro potencial para el buen nombre de las personas que me albergaban (Guber 2011, p. 121). Ilustraré este punto. Don Darío, el agente sanitario en cuya casa y la de su familia me hospedaba regularmente, es una persona muy reconocida e influyente por sus facultades para sanar enfermos, gracias a su pericia en el manejo de lineamientos generales de la medicina occidental y también en el conocimiento local de la botánica terapéutica. Cuando me despedí de él al final de una de mis visitas al terreno, durante el año 2007, me hizo saber que podía alojarme nuevamente en su hogar cuando lo deseara, pues sabía que una noche en que su sobrina me invitó al baile, me comporté con recato, regresando tempranamente y acompañada por ella. También, me contó, le había llegado rumores de sus vecinos acerca de mi “buen comportamiento”. La cordialidad y confianza que aquella vez se hizo explícita implicó, como contrapartida, un claro límite a las posibilidades de mi investigación. A partir de entonces aprendí que debía cuidar el modo en que desarrollaba la interacción etnográfica con hombres jóvenes. Así, terminé por encontrarme con ellos a la luz del día y en espacios públicos - o en recintos cerrados a puertas abiertas -, de modo de exponer mi comportamiento a quien quisiera evaluarlo.

Las significaciones atribuidas a la procedencia también impregnaron las especificidades del encuentro. Por regla general, en El Cajón las personas que habitan las grandes ciudades - especialmente Buenos Aires, de la que yo provenía - son conceptualizadas como ricas y poderosas (Wright 2001). Esta idea no está exenta de ambivalencias. A nivel local, las personas de la ciudad son consideradas frágiles e incompetentes para enfrentarse con las exigencias de la vida local. De modo que por esta vía, hasta que demostré que podía manejarlo con soltura, sorteando

riscos y realizando extensas travesías por el escarpado paisaje, también optaron por salvaguardarme, por ejemplo, de potenciales peligros geográficos.

Estos ejemplos ilustran que la presentación en el terreno no constituye en evento dado de una vez y para siempre, sino que conforma una acción constante y progresiva que suele implicar múltiples reiteraciones³³. En los casos presentados, ésta se encuentra, además, influida por la adscripción de roles diferenciales que frecuentemente enlazan con los principios básicos de la sociedad local (como la adscripción religiosa). También, por el modo en que encuentros previos con profesionales de otras áreas temáticas imprimen especificidades a la propia trayectoria histórica local (Abu-Lughod 1991), revelando la memoria del grupo. El ejemplo de Telma expone cómo, a pesar de los esfuerzos de la etnógrafa, la praxis profesional puede implicar una política de irrupción no exenta de conflictos (Abu-Lughod 1991). En relación con ello, también los casos ilustran la co-construcción de los datos de campo, resaltando el modo en que los sujetos participan activamente en su elaboración (Fabian 1983). Finalmente, como mencioné, las dinámicas propias del trabajo juegan un rol fundamental las valoraciones sobre la procedencia de la antropóloga, así como su papel como mujer soltera y sin hijos, en relación a las normas morales locales. En este sentido, la construcción de una reflexión sobre las valoraciones que se ponen un juego en la relación entre la práctica antropológica y las personas en el campo no puede estar exenta de una crítica sobre las formas de diálogo y las implicancias políticas de la disciplina (Abu-Lughod 1991).

Caso 2: entre la deconstrucción y el desdoblamiento

Las agrupaciones musicales “bandas de *sikuris*” surgieron en Buenos Aires hacia fines de la década del ’70, cuando también se conformaron y difundieron numerosos grupos folklóricos y

latinoamericanos tanto en Bolivia y Perú, como en Chile. Sin embargo, no sería hasta la década del ’90 cuando comienza un proceso de visibilización de los inmigrantes y “pueblos originarios” que se constituye un círculo y campo musical legitimado, en el marco de la conmemoración de los 500 años del “Genocidio Americano”. Dichas bandas están integradas por personas de nacionalidad boliviana, peruana, argentinas y sus descendientes respectivos, en un proceso intercultural cada vez más acentuado, en donde preponderan los sectores populares y de clase media. A esta diferencia social se le suma la etárea entre aquellos fundadores y los nuevos integrantes. También, en su interior la gente se distingue a sí misma como *aymaras* y *quechuas*. El estilo musical que los caracteriza consiste en la ejecución de instrumentos de viento (*siku* o flauta de pan, entre otros) en ronda cerrada y por parejas. Cada persona posee un instrumento con el que preguntan y responde frente a otro, conformando un diálogo musical (Podhajcer 2010).

Habiendo sido partícipe de distintas agrupaciones durante fines de los años 90, hacia el 2006 decidí retornar la temática para realizar una investigación sobre las performances musicales, y cómo éstas son atravesadas por problemáticas más amplias, como la etnicidad y las creencias, en el marco de movimientos indígenas politizados.

Desde el inicio, las agrupaciones se mantenían reticentes a conversar y reflexionar sobre la práctica musical, en donde se ponían en juego las variables mencionadas: el género, la edad y la procedencia, pero también la clase social y la etnicidad. La idea de mis interlocutores según la cual yo hacía “un trabajo sobre nosotros, los *sikuris*” tenía adeptos, opositores o desinteresados. Para estos últimos, no era relevante realizar un trabajo sobre grupos de *sikuris* de Buenos Aires, porque lejos de los países de origen musical, éstos eran considerados una “mala copia” que no alcanzaba ni el conocimiento ni la destreza musical propia de las comunidades originarias. Para las personas que apoyaban el trabajo, en cambio, se trataba de dar cuenta del universo cosmovisional y ancestral de la práctica.

³³Procesos similares de reconceptualización en etnografías que abordan contextos religiosos fueron señalados por Ceriani Cernadas (2002).

También, de dar a conocer su agrupación en defensa de lo latinoamericano, de la “lucha” y la “resistencia” de los pueblos originarios. Aquí, el *siku* emergía como símbolo ancestral por antonomasia. Asimismo, frente a mi condición de mujer de la ciudad y antropóloga, muchos interlocutores resaltaban su posición social, identificándose como descendientes de grupos originarios o de defensores de los derechos humanos (poniendo en relieve su compromiso social con la sociedad en su conjunto y la causa originaria).

A diferencia de otras sociedades con las que había trabajado (Podhajcer 2008), mis interlocutores conocían el trabajo de un antropólogo, otorgándole en algunos casos, una valoración positiva como investigador social y, en otros, considerado negativamente como “inquisidor y coleccionista de vidas y reliquias” que registraba y luego desaparecía. Ello provocaba, por un lado, cierto rechazo a mantener conmigo algunas conversaciones por temor a que sólo sirviese a los intereses profesionales y, por el otro, incertidumbres con respecto a la transcripción y el destino de la misma. Por ello, numerosas situaciones me condujeron a reflexionar sobre mi rol en el campo.

En el devenir de estos encuentros con mis interlocutores, focalicé primeramente mis observaciones en las relaciones intersubjetivas que sucedían a partir de la puesta en escena de distintos roles. Los debates en torno a la identidad de cada sujeto eran cruciales y daban cuenta de los posicionamientos mencionados. Ciertamente, al tiempo que intentaba comprender los códigos y convenciones sociales, los sujetos volvían a hacer nuevos códigos y sorprenderme en sus procesos de cambio (Clifford 1988, p. 181). Por regla general, muchos de ellos intentaban legitimarse frente a los otros. Una vez integrada al campo, comencé a observar pormenorizadamente los debates ideológicos y utópicos en juego. En primer lugar, me percaté de que existía una búsqueda de cierta historicidad racial (tanto de blancos como de descendientes de indígenas y mestizos), que presidía la construcción de un relato étnico-político. En segundo lugar, los líderes, migrantes provenientes de Bolivia que llegaron a la

Argentina en la década de 1980, profesaban su ejercicio de autoridad a través de una simbolización de las diferencias de género que, en la interpretación nativa, se basaba en una complementariedad entre lo masculino y femenino, donde la “naturalidad” era asociada con la mujer, mientras que la “fuerza” y “poderío” eran ligados al hombre. En el discurso de mis interlocutores, este sistema complementario se expresaba en la práctica musical en ronda, las formas de organización inter e intragrupal, los encuentros familiares y las moralidades imperantes. Pero en la praxis cotidiana, las relaciones no eran necesariamente igualitarias. Aquí la mujer solía ser concebida como “endebles” y con menor resistencia física, lo que generaba desconfianza para ejecutar los instrumentos de viento. Ello solía promover que las mujeres tendieran a resaltar que podían obtener un lugar legitimado y detentar el control sobre algunos recursos³⁴.

Habiendo aceptado que como antropóloga y *sikuri* era parte de todo este proceso de investigación, procuré familiarizarme más intensamente con aquellas agrupaciones que a nivel discursivo se mostraban abiertas a nuevos vínculos. Así, durante el 2007, comencé a participar de los ensayos semanales de una banda de *sikuris*, que se reunía todos los sábados en un parque público para realizar su habitual repaso de los repertorios musicales y organizar distintas actividades, como eventos festivos y presentaciones. Se trataba de una banda intercultural y con gran compromiso social. Si bien en ocasiones me habían convidado a participar

34A pesar de esta diferenciación y disputa de roles, se plantea una paradoja de un *embodiment* (encarnación corporal) sintetizado en una similar imagen corporal en hombres y mujeres: cuerpos tiesos, inclinación curva del cuerpo hacia el instrumento, pocos movimientos durante la ejecución musical y, en el caso de la ejecución del bombo (instrumento percutivo), la actitud recta y golpe fuerte contra el parche.

tocando el *siku*, por entonces había optado por mantenerme al margen de la ronda musical, pues hacía más de cinco años que no tocaba música en conjunto. Además, erróneamente había considerado que ello podía entorpecer mi labor. Cuando finalmente me incorporé, experimenté un cambio radical en relación a mi trabajo de campo y a mi proyecto anterior acerca de cómo abordar los encuentros musicales. Desde entonces, mi participación se tornó más dinámica y fluida. Así, comencé a integrar encuentros privados y familiares, compartiendo también mis escritos con mis interlocutores.

Entonces, eliminar mis propios condicionamientos sobre la labor etnográfica, exponiéndome mi propia trayectoria como mujer ejecutora de música, implicó una mayor democratización de la relación etnográfica (Citro 2009). A partir de ese momento pasé de ser una etnógrafa más, a ser una *sikuri* que hacía “un trabajo sobre *sikuris*”, lo que disminuía enormemente la bisagra entre mis interlocutores y yo (Clifford 1988; Citro 2009).

Por entonces, también nuestros encuentros comenzaron a ser más frecuentes. Integrándome a su grupo, las mujeres comenzaron a adoptar distintas actitudes y roles, aceptándome y rechazándome según las circunstancias. Muchas características personales nos unían, como compartir el mismo género y la edad. No obstante, evidentemente, mi incorporación era analizada en base a la trama de relaciones construida dentro del campo musical andino anteriormente descrito. Las distintas apropiaciones de mi persona (mujer joven soltera) y el oficio de antropóloga, influían en nuestros intercambios. Así, en ocasiones, cuando preguntaba por tópicos como por qué elegían tocar esta música o cuál era preferencia por algún repertorio musical, se incomodaban pensando que los estaba estudiando, e imponiendo un ejercicio de poder, lo que ilustraba las políticas vinculadas al ejercicio profesional que mencionamos (Abu-Lughod 1991). Las representaciones sobre mi operaban de forma ambigua. Mi rol de mujer blanca de clase media, inmersa en un trabajo académico, era rechazado por unas y

aceptado por otras. Ello producía quiebres en la relación difíciles de franquear. Es que, como apunta Segato (2003), los géneros son registros que se ponen en juego en las relaciones sociales, cuando los actores toman posicionamientos y construyen estrategias de abordaje del otro. En un mundo donde además el discurso narrativo pertenece mayormente a los hombres, las mujeres optan por dominar otros recursos, como el propio hecho de soplar el *siku*, o competir por los recursos masculinos. Así, en este grupo jerarquizado, algunas las mujeres intentaban sostener su posicionamiento adquirido, sus atributos y el poder sobre los recursos, impugnando mi intervención (Seymour-Smith 1991, p. 633).

Por otra parte, y en esta línea, quisiera señalar que una de las mayores dificultades con que me enfrenté en el terreno fue intentar mantener cierto equilibrio dialéctico entre el distanciamiento y el acercamiento. Si bien en ese momento ya formaba parte del grupo, intentaba no ejercer una actitud de total involucramiento, procurando evitar tanto el extremo del realismo etnográfico (que torna ausente al investigador) como una inmersión radical que me impidiera mantener una distancia reflexiva y crítica (Citro 2009).

Así, estas dos instancias etnográficas -la participación en la ronda musical y como consecuencia, las nuevas relaciones intersubjetivas-, me permitieron analizar un viraje etnográfico que provocó nuevas instancias conflictivas y significó un nuevo abordaje de la relación con mis interlocutores.

Reflexiones finales

El eje conceptual de nuestro análisis se desarrolló a partir de la revisión de algunas corrientes interesadas en los aspectos comunicativos de la interacción etnográfica, así como de otras que enfatizan las dinámicas, complejas y específicas relaciones que se construyen atendiendo a la variable de género y a la presentación en el campo.

Mediante el análisis de dos casos particulares de abordaje etnográfico, hemos descrito distintos aspectos referidos a las especificidades del trabajo disciplinar. El

primero de ellos ilustra especialmente las dinámicas de la presentación en el campo, situación fundante del encuentro intersubjetivo entre los interlocutores y el investigador, poniendo especial atención en los reajustes de la definición local del rol de la antropóloga. El segundo, en cuyo contexto el género conforma un terreno fértil de disputa de símbolos, enfatiza especialmente en el modo en que la representación de la antropóloga pone en escena conflictos sobre su labor, a partir de su condición de mujer. Para ello, en ambos casos se han utilizado ejemplos de campo como herramientas explicativas que permiten ilustrar el desarrollo de los vínculos tal como se presentaron “in situ”.

Durante sus indagaciones, es habitual que los antropólogos experimenten situaciones que constituyen puntos de inflexión en el vínculo con sus interlocutores. Narradas como una trama de sucesos encadenados, en ocasiones éstas permiten observar un hilo conductor (Guber 2011, p. 62) que articula las vicisitudes de encuentro inicial (marcado, por ejemplo, por posibles rupturas en las normas de etiqueta local o vicisitudes derivadas del método) con una ulterior participación más ajustada a los términos locales. En esta senda, la pesquisa puede valerse de intentos que impliquen un grado más o menos distante de observación (sin formar parte del grupo) o como participante pleno (Ibidem). En cualquier caso, lo sugestivo y enriquecedor del caso radicará en el aprovechamiento de esas posibilidades como vehículo para el aprendizaje y la comprensión del marco de sentidos del universo local.

En este línea, a partir de examinar nuestros roles como conductas mutables, supeditadas al devenir etnográfico, accedimos a reajustes y redefiniciones que habilitaron nuevos posicionamientos en la relación intersubjetiva. Así, estas mismas deconstrucciones y redefiniciones de nuestra persona como mujer antropóloga, nos enfrentaron a revisar cómo influía nuestra condición en los vínculos con nuestros interlocutores y en las posibilidades de acceso a determinados espacios y eventos.

Referencias

- ABU-LUGHOD, Lila. *Wrighting against culture*. En: *Recapturing Anthropology. Working in the present*. Richard Fox (Ed.). New Mexico: School of American Research Press, 1991.
- BORDO, Susan. El feminismo, la cultura occidental y el cuerpo. *La ventana*, v. 14, pp. 7-81, 2001.
- BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Barcelona: Paidós, 2005.
- CERIANI CERNADAS, César. Reflexiones sobre la presentación del etnógrafo en contextos religiosos. *Etnia*, v. 44-45, pp. 34 a 49, 2000-2002.
- CITRO, Silvia. *Cuerpos Plurales: Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos, 2009.
- CLIFFORD, James. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 1988.
- DOUGLAS, Mary. *Símbolos Naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza Editorial, [1988 (1970)].
- FABIAN, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press, 1983.
- FABIAN, Johannes. *Anthropology with an Attitude. Critical Essays*. California: Stanford University Press, 2001.
- GROSZ, Elizabeth. *Corpos reconfigurados. Cadernos pagu*, v. 14, pp. 45-86, 2000.
- GUBER, Rosana. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2011.
- JACKSON, Michael. Introduction. Phenomenology, Radical Empiricism and Anthropological Critique. En: *Things As they Are. New Directions in Phenomenological Anthropology*. M. Jackson (Comp.). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996.
- LAMAS, Marta. Complejidad y claridad en torno al concepto de género. En *¿Adónde va la antropología?* A. Giglia, C. Garma y A.

- P. de Teresa (Comp.). México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2007.
- LINTON, Sally. "La mujer recolectora: sesgos machistas en Antropología". En: *Antropología y Feminismo*. O. Harris y K. Young (Comp.). Barcelona: Anagrama, 1978.
- MARTINEZ, Bárbara. Cartografías en tránsito: mapas orales y memoria social en El Cajón (Catamarca, Argentina). *Runa*, (en prensa), 2014.
- MARTINEZ, Bárbara. *Ríos de agua, ríos de leche y ríos de sangre. Travesías cosmológicas del alma cajonista*. Tesis doctoral, Departamento de Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2011.
- MEAD, Margaret. *Experiencias personales y científicas de una antropóloga*. Buenos Aires: Paidós, 1976.
- MEAD, Margaret. "Field work in the Pacific Islands, 1925-1967". En: *Women in the field*. P. Golde (Ed.). Chicago: Aldine Publishers, 1970.
- PODHAJECER, Adil. El diálogo musical andino: emoción y creencias en la creatividad de conjuntos de "música andina" de Buenos Aires (Argentina) y Puno (Perú). *Latin American Music Review*, v. 32, n. 2, pp. 269-293, 2011.
- PODHAJECER, Adil. Las *performances* en la celebración de Mailín: un estudio sobre el catolicismo popular en Argentina. *Revista de Ciencias Sociales*, n. 19, pp. 27-40, 2008.
- RABINOW, Paul. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press, 1977.
- RICARD LANATA, Xavier. «El irracional es el otro». Los mecanismos de la interpretación en Antropología. *Anthropologica*, v. XXIII, n. 23, pp. 5 a 41, 2005.
- RIGBY, Peter. *Persistent pastoralists, nomadic societies in transition*. London: Zed Books, 1985.
- SCHOLTE, Bob. Critical Anthropology since its reinvention. En: *The Anthropology of Pre-Capitalist Societies*. J. Kahn y J. Llobera (Eds.). Londres: Macmillan, 1981.
- SEGATO, Rita, 2003. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Nacional de Quilmes.
- SEYMOUR-SMITH, Charlotte. Women have no affines and men no kin: the politics of the Jivaroan gender relation. *Man*, v. 26, pp. 629 a 649, 1991.
- STOLCKE, Verena. "Antropología del género. El cómo y el porqué de las mujeres". En: *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. J. Prat y A. Martínez (Eds.). Barcelona: Editorial Ariel S.A, 1996.
- TEDLOCK, Denis. *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.
- TURNER, Victor. Dewey, Dilthey and drama: an essay in the Anthropology of Experience. En: V. Turner y E. Bruner (Eds.). *The Anthropology of experience*. Urbana: University of Illinois Press, 1986.
- WASHBURN, Sherwood y LANCASTER, Chet. "The evolution of hunting". En: *Man the hunter*. Richard Lee and Irven DeVore (Eds.). Chicago: Aldine, 1968.
- WRIGHT, Pablo. *Ser en el sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Biblos: Buenos Aires, 2008.
- WRIGHT, Pablo. El Chaco en Buenos Aires. Entre la identidad y el desplazamiento. *Relaciones*, v. 27, pp. 97 a 106, 2001.
- WRIGHT, Pablo. Experiencia, intersubjetividad y existencia. Hacia una teoría-práctica de la etnografía. *Runa*, v. XXI, pp. 347 a 380, 1994.

Abstract: In this paper we present and discuss the place of the person of the researcher in ethnographic fieldwork from concrete and representative ethnographic examples of our research. In particular, we are interested in reviewing the relationship between the presentation on the field, the dimension of gender and the politics of construction of anthropological knowledge, exposing the scope of praxis as a communicative process of intersubjective co-construction. Finally, we provide some thoughts regarding the importance of addressing those field situations involving a turning point in the relationship with the interlocutors, from which it is possible to reach a greater closeness to the local social universe. **Keywords:** ethnography, gender, reflexivity

Resumen: En este artículo presentamos y discutimos, a partir de ejemplos etnográficos concretos y representativos provenientes de nuestras propias investigaciones, el lugar que ocupa la persona del investigador en el trabajo de campo etnográfico. En particular, nos interesa revisar la relación existente entre la presentación en el campo, la dimensión de género y las políticas de construcción de conocimiento antropológico, exponiendo los alcances de la praxis como un proceso comunicativo de co-construcción intersubjetiva. Finalmente, aportamos algunas reflexiones en relación a la importancia de atender a aquellas situaciones de campo que implican un punto de inflexión en la relación con los interlocutores, a partir de las cuales es posible alcanzar un mayor acercamiento al universo social local. **Palabras clave:** etnografía, género, reflexividad

Dossiê

Sociologia da Moralidade e da Maldade

Nicole Pontes & Simone Brito (Orgs.)

PONTES, Nicole; BRITO, Simone. “Dossiê Sociologia da Moralidade e da Maldade: uma apresentação”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 13, n. 39, pp. 338-339, dezembro de 2014. ISSN 1676-8965

DOSSIÊ

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

Dossiê Sociologia da Moralidade e da Maldade

Uma Apresentação

Nicole Pontes
Simone Brito

É com grande satisfação que trazemos para a *Revista Brasileira de Sociologia e Antropologia das Emoções* o dossiê *Sociologia da Moralidade e da Maldade*. O conjunto de trabalhos disponibilizados no dossiê objetiva dar conta de um legado histórico das discussões sobre a moralidade e a maldade que, apesar de sua longa trajetória histórica, principalmente na Europa e nos Estados Unidos, tem pouca inserção no cenário da Sociologia e Antropologia no Brasil. O trabalho de compilação dos textos apresentados aqui objetiva, portanto, dar força à ressurgência dessas discussões em âmbito nacional e tornar disponível, em português, alguns dos trabalhos de autores contemporâneos que participam desses debates.

O dossiê *Sociologia da Moralidade e da Maldade* será apresentado em duas partes em números subsequentes da *RBSE*. Essa divisão segue um sentido cronológico naquilo que diz respeito à própria construção do conhecimento sobre a moralidade e a maldade. Assim, no primeiro momento iremos das discussões que se fundam a partir de uma perspectiva crítica da Filosofia Moral, passando pela importância e influência da obra de autores como Nietzsche e Hannah Arendt até construir um diálogo direto com autores mais representativos da própria

construção de uma moralidade na Sociologia clássica, como Emile Durkheim, além de autores mais contemporâneos como Jeffrey Alexander. Na segunda parte do dossiê, a ser publicada no número seguinte da revista, teremos outro conjunto de textos que focarão na construção da moralidade como problema sociológico, com o texto clássico de Jeffrey Alexander, “*Sobre a Construção social de Universais Morais*”, e outros três textos que tem como objetivo a operacionalização empírica das questões morais na contemporaneidade.

No presente número, iniciamos com um texto de uma das grandes referências da Filosofia contemporânea, Agnes Heller, autora fundamental para as discussões sobre o mal radical, ética e moralidade no mundo moderno. Utilizando-se de uma forma mais literária que acadêmica, seu texto intitulado “*Sobre Males, o Mal, o Mal Radical e o Demoníaco*” abre o dossiê nos fazendo repensar quatro categorias fundamentais na produção de um conceito robusto de maldade como forma de compreender eventos históricos como o Holocausto e suas possibilidades de emergência. Para Heller, o diálogo com personagens literários clássicos que se constituem em personas simbólicas dos indivíduos ao longo da história servem como pano de fundo para construir uma diferença

sólida entre o homem bom e o homem mau, assim como nos possibilitam reconhecer a maldade radical que se transforma em maldade histórica a partir da emergência de certos acontecimentos na modernidade.

No segundo momento temos o texto "O 'mal' da má consciência em Nietzsche" de José Antônio F. Apolinário que através de uma dissecação acurada dos textos de Nietzsche, centrada no exame tanto da essencialidade dos valores morais para a construção do mundo ocidental civilizado quanto na análise precisa da noção de maldade e o seu lugar nesse processo constitutivo, busca

“construir uma breve tentativa de interpretação do sentido entregue por Nietzsche à noção de ‘mal’ vinculada à expressão má consciência, aduzida em sua Genealogia da Moral”.

Em seguida, tendo ainda como ponto de partida o pensamento Nietzscheano, porém na busca da construção de uma ponte que conecte as discussões filosóficas aos problemas da moralidade e maldade a partir de um enfoque mais sociológico temos o texto de Ritchie Savage, "From Nietzschean Autonomy to a Moral Sociology". Nesse trabalho, Savage objetiva reconstituir o conceito de autonomia em Nietzsche, buscando defender sua centralidade para a construção de um arcabouço teórico que possibilitaria a emergência de uma convergência entre as trajetórias Marxistas e Weberianas, na tentativa de criar novas possibilidades para a emergência de uma sociologia moral. Nessa busca, o autor constrói uma crítica ao que se chama contemporaneamente de sociologia da moralidade, clamando a centralidade de uma sociologia moral, de uma sociologia que dê conta do lugar dos valores nos processos constitutivos da vida em sociedade.

Por fim, chegamos a uma discussão mais contemporânea sobre o problema da moralidade e da maldade na sociologia com nosso texto intitulado: "Contra o efeito Lúcifer: esboço para uma teoria sociológica do Mal". Nesse texto retomamos alguns aspectos das tradições mais sociológicas que discutem o lugar da moralidade e da maldade na teoria social, fazendo um diálogo com a teoria crítica e com outras correntes mais contemporâneas da sociologia.

Como construção crítica, assim como os textos anteriores, esse trabalho aponta para os limites do conhecimento sociológico e para o diálogo com outras áreas do conhecimento como a psicanálise e a psicologia social que podem instigar novos questionamentos. A análise dos trabalhos de Phillip Zimbardo e Jeffrey Alexander aparece como central nesse processo, sendo enfatizados seus aspectos problemáticos e os possíveis desafios que outros autores como Elias e Bourdieu podem auxiliar a resolver com mais robustez.

Esperamos que o trabalho realizado na compilação dos textos publicados aqui e no próximo número da *RBSE* possam realmente fortalecer o campo da sociologia da moralidade, especificamente em sua problematização da maldade, no Brasil e colocar em foco a centralidade dos valores como objetos centrais na construção do conhecimento sociológico.

Serra Talhada, PE/João Pessoa, PB,
10 de novembro de 2014

HELLER, Agnes. "Sobre males, o mal, o mal radical e o demoníaco". Tradução de Christopher James Eland. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 13, n. 39, pp. 341-352, dezembro de 2014. ISSN 1676-8965

DOSSIÊ

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

Sobre males, o mal, o mal radical e o demoníaco³⁵

Agnes Heller

[Tradução de *Christopher James Eland*]

Resumo: O presente artigo examina o problema do mal de uma posição pós-metafísica. A distinção entre o bem e o mal parece ser uma tarefa urgente no mundo após a "morte de Deus".

Palavras-chave: Arendt, banalidade, mal, bondade, Kant, o mal natural, o mal radical.

³⁵Esse texto foi gentilmente cedido para tradução pela *Critical Horizons* onde a versão original apareceu no N. 12.1 (2010).

A tradição filosófica normalmente distingue entre o mal natural (ou males naturais no plural) e o mal moral no singular. A natureza inflige males sobre os seres humanos na medida em que eles também são natureza. Doenças, terremotos, e inundações são males naturais que afetam muitos de nós, enquanto a morte atinge a todos nós. No entanto, os seres humanos raramente sentiram-se satisfeitos com a atribuição dos males naturais às forças naturais cegas. Não é possível compreender forças naturais cegas. Porém, os seres humanos desejam compreender e em seu desejo satisfazer essa necessidade de compreensão, eles frequentemente culpam os outros seres humanos pelas catástrofes naturais. Atribuem-nas às práticas obscuras de seus inimigos, a bruxaria ou maldição, ou ainda, a um criminoso, um pecador, que, escondido em seu meio, como Édipo, envenenou toda a cidade com a peste.

Nas religiões judaico-cristãs o problema tornou-se mais complexo. Quando Deus criou o Universo, ele disse que todos os dias seriam bons. Mas como pode um universo bom permitir as catástrofes naturais, tais como a doença, a fome, ou até mesmo a infertilidade? E se essas catástrofes forem simplesmente punições pela maldade, como um Deus justo permite que os mesmos males naturais atinjam ambos os virtuoso e os injustos? Em meio a grande variedade de respostas a estas perguntas, eu enumerarei apenas duas que foram sugeridas por Leibniz. Em primeiro lugar, o universo não é formado apenas por seres humanos, mas por todos os seres vivos, e aquilo que pode ser considerado como mal natural para os seres humanos ainda pode beneficiar abundantemente os outros seres. Em segundo lugar, nós não conhecemos o plano divino, ele permanece oculto. Não vemos o desenho da tapeçaria inteira, apenas um cantinho dela.

O iluminismo pôs fim a tais especulações. Forças naturais foram vistas a partir de então como cegas, males naturais, como acontecimentos contingentes que obedecem as leis da natureza. Voltaire e outros declararam o fim da teodicéia após o terremoto de Lisboa. No entanto, este não foi o fim da questão sobre a responsabilidade humana. A questão não era mais se um olhar maledicente, como a bruxaria, a maldição, ou mesmo o pecado trouxe os males

naturais que nos afligem, mas se esses males naturais poderiam ter sido evitados pela previsão humana, se as pessoas ou instituições podiam ser culpadas pela indiferença, a falta de interesse ou preocupação como, por exemplo, nos casos de epidemias em que a negligência de vacinação ou a limpeza dos poços contribuíram fortemente com a força do mal natural. A questão moral em jogo não era mais o que foi feito, mas o que poderia ter sido evitado. Essa preocupação com a responsabilidade humana por males naturais catastróficos devido à omissão tornou-se muito mais forte a medida que mais instrumentos para o alívio dos impactos de males naturais tornaram-se conhecidos e disponíveis. Ainda hoje nos deparamos com as mesmas perguntas, depois de um tsunami ou um Furacão Katrina.

Sejam quais forem as explicações ou interpretações, é difícil traçar uma linha divisória rígida entre o mal natural e moral. Embora não seja sempre o caso, o mal moral frequentemente contribui para os males naturais. É verdade que a morte natural não é infligida pelo mal moral, e mesmo a morte prematura nem sempre pode ser evitada através cuidado humano e providente. O sofrimento corporal normalmente não é causado pelo mal ou evitável através da bondade. Ainda assim, muitos atos moralmente maus infligem o mal natural sobre uma ou mais pessoas. A morte é um mal natural. O assassinato é um mal natural causado pelo mal moral. Alguém pode se ferir na queda de uma árvore, mas também por ter sido brutalmente espancado. Se um pai deixa de chamar um médico para seu filho doente que poderia ser curado, e por causa disso o filho morre o pai também é moralmente culpado. Certamente, uma culpa em escala diferente do assassinato.

No entanto, a nova abordagem pós-iluminista, que coloca a ênfase na culpa de não ter conseguido impedir o mal natural ainda trata o mal de acordo com a interpretação metafísica tradicional. Esta tradição, que se originou com Plotino e se generalizou na filosofia cristã, argumenta que não há mal no universo. O mal – inclusive o mal moral – é apenas uma ausência, a ausência do bem, uma não-existência. Todavia, deixamos o pensamento metafísico para trás e já não ponderamos sobre o bem ou o mal como substância ou ausência. Em vez disso, tentamos refletir sobre a estação central localizada na

linha ferroviária que passa da bondade absoluta ao mal radical.

Vamos começar nossa viagem na estação ferroviária da bondade absoluta e depois proceder em direção à estação final, que podemos chamar de mal radical. Acerca da metade do caminho estaríamos inclinados a aceitar a conclusão tradicional, pois até este ponto vamos encontrar o tipo de mal que poderia ser descrito como a ausência do bem. No entanto, aqui não é a ausência total do bem, mas uma ausência parcial, ausência em algumas situações específicas. Em breve admitiremos que nosso ponto de partida, o ponto do bem absoluto, é raro, e este fenômeno raro está para além da explicação. A bondade absoluta requer um gênio, ou na linguagem religiosa, a benção divina. No entanto, mesmo que a bondade absoluta esteja além da nossa compreensão, podemos descrever a essência da primeira estação como próxima da bondade absoluta, mesmo que não seja absoluta. Essa situação é habitada por pessoas decentes e justas que sofrem injustiças ou castigos, não ofendem os outros, mas não se voluntariam no sofrimento para os outros. Esses personagens justos têm uma disposição para o bem, e quando não conseguem atingir a norma de seu caráter, se arrependem.

A média dos personagens encontra-se nas próximas estações em nossa linha ferroviária. Esses personagens conhecem o bem, mas não conseguem fazê-lo, pois eles são levados por suas paixões ou motivados por seus próprios interesses. Eles são os personagens que Kant chamou de mau, até mesmo de mal radical, pois eles são aqueles que invertem a hierarquia das máximas, dando prioridade às máximas egoísticas contra as defendidas pelo imperativo categórico. Este tipo de “mal”, ao menos para mim, ainda é apenas a ausência da bondade. Se os homens e as mulheres considerados “radicalmente maus” por Kant pudessem obter tudo o que desejassem, se pudessem ser ricos e bem sucedidos permanecendo bons, eles certamente prefeririam ser bons. Porém, infelizmente, eles criam exceções para seus próprios comportamentos porque só se vive uma vez.

Eu não descreveria mais os personagens que habitam as próximas estações ferroviárias

em termos negativos – eles não representam apenas a ausência do bem. Os habitantes dessas estações não podem distinguir entre o bem e o mal, e são, portanto, na sua maioria, inconscientes de ter feito algo moralmente repreensível. Eles não têm consciência disso porque não se importam. Alguns deles são brutais com inclinações sádicas e sentem satisfação no sofrimento dos outros, alguns são cínicos frios que gostam de jogar o jogo de gato e rato. Portanto, todos eles usam outras pessoas apenas para seu próprio prazer e benefício. Eu os descrevo como personagens “maus” por uma razão simples: seu caráter é o oposto dos personagens de pessoas justas. Assim como o caráter do personagem justo está disposto a fazer o bem, o caráter dos maus está disposto a fazer o mal, embora possam fazer algum bem acidentalmente. Se é possível esperar racionalmente, a partir da fundamentação na experiência, que – em várias situações – uma pessoa vai agir para prejudicar outras pessoas a fim de obter benefício ou prazer próprios, pode-se descrever essa pessoa como um personagem mal e perverso. Se um personagem mau tem esse caráter e essa disposição para fazer o mal, a maldade do personagem não mais pode ser simplesmente descrita como a ausência do bem.

Os crimes violentos não são cometidos apenas pelos personagens maus, mas os personagens maus estão “prontos” para essas situações, pois eles não podem diferenciar o bem e o mal. Alguns deles assassinam por interesse ou prazer, outros torturam criaturas dependentes, entre eles chamados seus “amados”, e outros usam a força para humilhar e destruir. Os romances do Marquês de Sade estão repletos de tais personagens.

Quando convidei os leitores a me acompanhar nessa jornada ferroviária entre o bem absoluto e o mal radical, logo após a discussão do mal moral como fonte do mal natural, eu posso ter dado a impressão falsa de que o mal moral não inflige nenhuma dor quando comparado ao mal natural. Esta é a conclusão errada, pois mesmo no caso em que o dano é feito ao corpo, um ato mau causa danos à psique e a alma simultaneamente. A humilhação e a crueldade agravam o dano corporal e podem ter mais importância que a própria lesão corporal. Um ato mau também pode infligir o

mal sem qualquer dano corporal. O jovem David Copperfield pode nos servir de exemplo. A indiferença em relação à sensibilidade do outro, a negligência quanto à própria existência do outro, de suas necessidades e desejos – este tipo de crueldade mental pode ferir o outro mais profundamente do que ser espancado ou levar uma tapa no rosto. Claro, mesmo uma pessoa justa pode ferir a alma do outro, mas caso ela tenha uma disposição justa e voltada para o bem, ela atenta para o dano causado e pede perdão. O personagem “mau” na tipologia de Kant não vai se importar, e vai quase sempre, racionalizar a sua falta de preocupação e justificá-la. Ainda a respeito do personagem mau, descrito acima, aquele com disposição para o mal, seria inútil tentar distinguir se ele deseja ferir o corpo ou a alma. Deixe-me ilustrar os tipos de caráter moral por meio dos quatro irmãos Karamazov. Aliocha é bom, seu caráter se dispõe ao bem, mesmo que, acidentalmente, ele prejudique o outro. Stavrogin, o parricida, é mau, seu caráter, assim como o caráter de seu pai, tem predisposição a fazer o mal, enquanto Dimitri e Ivan são os tipos “kantianos” de mal, isto é, eles não são maus por sua disposição, porém são levados pelas paixões quentes ou frias, respectivamente.

Nós todos conhecemos personagens maus muito bem. Conhecemos o tipo “Kantiano”, o personagem que inverte a hierarquia das máximas morais de cabeça para baixo. Também conhecemos personagens que estão dispostos a fazer o mal. Se tivermos sorte e nunca nos depararmos com esse último tipo em nossas vidas, ainda assim os conheceremos bem a partir de romances e dramas literários. Todo mundo que leu *Tom Jones* conhece Blifil, assim como também conhecemos o anão mau de *José e seus Irmãos* de Thomas Mann, ou João o Bastardo de *Muito Barulho por Nada* de Shakespeare. Em todos eles, o mal provém de seu caráter, estas são suas disposições de caráter. Personagens maus, como sabemos, tentam destruir o outro, motivados pela paixão destrutiva (por exemplo, o ódio, o ciúme, a inveja, o desejo) ou pelo interesse. Nas obras de ficção, o destruidor pode ser destruído, ou pelo menos os seus planos podem resultar em nada. Lembre-se de Iago ou Tartufo.

Os tipos de romance especializados na caracterização de personagens maus que

infligem o mal natural são os romances policiais e os thrillers. Os romances policiais e thrillers servem como casos onde a morte é dissecada e em que a morte prematura de alguém é causada pelo ato de um personagem mau, ou ao menos por um personagem com ausência de bondade. Em thrillers, os personagens assassina são motivados por três sentimentos diferentes: a paixão, o interesse ou a compulsão. Crimes passionais às vezes são cometidos por personagens sem disposição para o mal, como no caso de Otelo. Esses personagens e outros semelhantes são essenciais num drama, mas eles não são figuras particularmente interessantes em thrillers, pois normalmente se sacrificam ou punem a si mesmos, assim como Otelo fez. Um investigador deve investigar sua história precisa de assassinos que tentem encobrir seus próprios crimes. No processo de investigação, até crimes passionais deverão ter sido comprovadamente cometidos por personagens malvados, ou pelo menos por personagens sem disposição para o bem. Nos romances de Agatha Christie, quase todos os assassinatos são motivados por interesse, em primeiro lugar por interesses pecuniários, e o restante por vingança, enquanto nos romances de Ruth Rendell a motivação é a compulsão, especialmente a compulsão psicológica, que parece ser um dos motivos principais. Eu gostaria de destacar que a compulsão psicológica não transforma um personagem mau em um não-mau, já que por qualquer razão ou sentido, o crime sempre deriva da disposição de caráter do personagem.

Romances policiais são fontes confiáveis de informações sobre personagens prontos para o mal supremo. Os assassinos são diferentes, e o leitor pode se interessar, para além do comum “quem fez isso?”, também pelas suas mentes e almas. Eles não são figurinos de papel-marchê. Eles também fazem várias coisas corretas, podendo inclusive amar. Os leitores são frequentemente criticados por interessarem-se mais pelo mal do que pelo bem, mas isso é enganoso. Embora as raízes da bondade não possam ser realmente entendidas, a boa ação pode ser entendida facilmente. Não podemos perguntar por que Cordélia é boa, apesar de entendermos que ela é boa. Também podemos perguntar o que tornava suas duas irmãs más, embora possamos levar certo tempo para

perceber a profundidade da sua maldade. A Bondade não é interessante, apenas a beleza o é.

No entanto, mesmo que esses tipos de personagens maus possam ser interessantes, nem todos eles o são e nem todos eles nos atraem. Assim como não atraem os outros personagens dos romances ou dramas em que eles desempenham o seu papel. O tipo de vilania assassina comum não é de fato atraente. Podemos perguntar por que uma pessoa agiu assim, ou como ele tornou-se um personagem capaz de assassinato. Pode existir uma fascinação com o “por que” do ato, porém nenhuma fascinação pelo personagem em si. Nós todos conhecemos a partir da nossa experiência da vida o tipo de mal descrito por Kant, o mal que é não mais que a ausência de bondade e raramente atinge o limite máximo. Romances e peças de teatro estão cheios desses personagens. Comédias são baús do tesouro repletos de maridos ciumentos, profissionais invejosos, pais mesquinhos e políticos corruptos que não são perversos, mas fazem maldade, entre outras coisas, usando o seu poder e sua autoridade. Eles são desprezíveis, em vez de atraentes. Uma pessoa má que é também uma comediante não pode ser atraente para o espectador ou leitor.

Existem, no entanto, vilões mesquinhos não cômicos que também têm charme. Os romances de Jane Austen, por exemplo, estão cheios de retratos de homens jovens sem consciência que seduzem meninas e cobiçam o seu dote. Eles são, em grande parte, personagens mesquinhos, mas estão prontos para sentir remorso, se derrotados, e até mudar os seus hábitos se puderem conseguir o que querem através de meios decentes. Se eles são atraentes não é por causa da sua vilania, mas pelo seu sucesso em escondê-la. Eles podem se sobressair em lisonja, em enganar os crédulos, e são grandes hipócritas.

Permitam-me resumir nossos resultados até agora. Nem os personagens que não possuem boas disposições, nem aqueles com disposições perversas são geralmente atraentes. Se esses últimos o são, isso não acontece por causa da característica da sua vilania, mas porque eles conseguem encobri-la por um tempo.

No entanto, o mal radical é ou pode ser atraente. É atraente porque é demoníaco. Para

formulá-lo de maneira mais sucinta, vou chamar mal radical o tipo de mal que é, ou pode ser demoníaco, pois é atraente. Eu chamo o mal atraente e demoníaco de mal radical. Mas, o que faz o mal radical, ou seja, o que faz o mal atraente ou demoníaco?

O mal radical tem uma história, assim como todas as outras coisas. Foi representado pela primeira vez em formas não-humanas. Tiranos e déspotas eram vistos como maus, mas eles não eram demoníacos. Os primeiros demônios eram monstros que espalhavam doenças, e todos os dias satisfaziam seus desejos homicidas com a carne de uma donzela. O deus persa Arimã, a imagem maniqueísta do criador do mal, assim como o nosso Diabo, foram os sucessores de tais monstros. Em *A República*, Livro IX, em sua discussão da alma tirânica, Platão foi talvez o primeiro a descrever o tipo de mal que hoje é chamado “radical” como simplesmente uma característica humana, dando assim o exemplo para nossa compreensão do mal radical nos dias de hoje.

O caráter maligno, ou seja, as disposições para o mal de um indivíduo podem ser consideradas radicais se a razão, por um lado, e as paixões e os desejos colaboram em conjunto. Há homens com desejos corruptos ou paixões destrutivas, e se estes constituem o seu caráter, o personagem pode ser chamado de mal. No entanto, eles não são radicalmente maus. Eles não possuem seguidores devotos, eles não provocam admiração, e sua maldade não é viciante nem atraente, como Calibã na *Tempestade* de Shakespeare. Eles assassinam num estado de raiva, eles desejam sangue e cadáveres, eles estupram as mulheres sem discriminação, mas afinal chega o momento em que eles estão saciados com a destruição e não podem continuar. Reunidos num bando essas criaturas brutais e basicamente estúpidas podem matar centenas, mas eles nunca vão matar todo um povo ou uma cidade inteira.

Há também os homens da razão corrupta que se consideram superiores ao resto de seus companheiros através da formulação de máximas morais más. Uma máxima é um princípio que orienta as ações e escolhas de uma pessoa. Nós normalmente herdamos máximas que fazem parte do nosso ambiente, ainda que elas não estejam sempre claramente definidas.

No entanto, muitas delas são bastante claras, como não mentir, trair nossos amigos, prejudicar os outros intencionalmente, reciprocamente os presentes e amizade dos outros, ajudar os necessitados e assim por diante. Às vezes nós também herdamos máximas ruins, tais como seguir sempre os nossos interesses para que não sejamos considerados estúpidos ou despreparados para a vida, ou não confiar em qualquer um porque isso será visto como sinal de fraqueza. Normalmente, porém, máximas ruins não são o oposto de máximas boas, mas podem sugerir uma maneira de ludibriá-las.

Máximas más são aquelas que invertem as moralmente boas, ou demonstram indiferença moral. Nesse último caso, é indiferente se alguém é guiado por “A” ou “não-A”, por exemplo, “você não deve matar” ou “você deve matar”, pois se é inteiramente indiferente ao fato de que você deve matar ou não. A máxima do mal é indiferente porque ela vê a proibição de assassinato como um mero costume, a natureza não tem nada a ver com isso. Assim, uma pessoa que é tola se ela segue um princípio artificial e histórico que é danoso aos seus próprios interesses e prazeres. Os cínicos sugerem que um homem inteligente aceita a máxima que promove o assassinato ao invés de uma que o proíbe. Argumentos assim são frequentemente defendidos por personagens em diálogos e romances como Rameau no diálogo *O Sobrinho de Rameau* de Diderot ou o libertino nos romances de Sade, ou Vautrin na *Comédia Humana* de Balzac.

No entanto, os homens de razão corrompida não são radicalmente maus. Às vezes eles não são personagens do mal de maneira alguma. Podem até não serem homens de razão corrompida, mas que querem experimentar com sua lógica. Seus argumentos podem ser percebidos como piadas, como paradoxos, como desafios filosóficos ou provocações. Porém, eles também podem ser considerados com seriedade e seguidos na prática. Nas obras de Platão, Trasímaco e Cálicles são personagens assim. É necessário repetir que os homens de razão corrompida e aqueles que experimentam com suas ideias, normalmente consideram-se superiores à multidão estúpida e enlouquecedora com seus espectros de virtude. Esses exemplos nos dizem tudo. Nem Cálicles ou Trasímaco são

personagens radicalmente maus. Trasímaco era um tirano e poderia ter agido de acordo com seus princípios, mas não há indicações que ele realmente fez isso. Não sabemos nada de Cálicles, e talvez ele tenha sido inventado por Platão somente para facilitar o argumento. O sobrinho de Rameau certamente não é um personagem radicalmente mal, na verdade, nem mesmo mau. Ele não faz mal a ninguém a não ser a si próprio. Não há nenhuma indicação de que qualquer um deles poderia ser carismático ou demoníaco.

Entretanto, o que dizer sobre o Marquês de Bressac em *Justine* de Sade ou Vautrin de Balzac? Ou os casos de Ricardo III, Edmundo e Macbeth de Shakespeare ou Tartufo de Moliere? A “especialidade” desses personagens é que eles combinam os dois aspectos do mal discutidos anteriormente: as paixões corruptas e a razão corrompida.

Só podemos encontrar o fenômeno que estamos justificando chamar de mal radical se as máximas más fundirem-se com o mal do mundo instintivo. As combinações entre as duas perversões, ou seja, a perversão da mente e a perversão da alma, não são muito frequentes. O personagem do mal radical deve manter suas máximas perversas absolutamente, da mesma maneira que o personagem bom deve manter as suas. Esta obediência estrita às máximas más pode emprestar um brilho de grandeza à pessoa radicalmente má. Além disso, suas máximas que invertem as máximas dos dez mandamentos são um ato de revolta, revolta contra a ordem divina, revolta contra a raça humana na sua fraqueza e servidão. Personagens radicalmente maus são guerreiros. No entanto, eles também são oportunistas. Seus princípios, se seguidos de forma consistente, prometem-lhes riqueza e força, poder e adoração. Suas paixões e desejos motivam-nos a converter seus princípios em ação. Esse tipo de mal é demoníaco e é atraente porque a ilusão de grandeza que possuem aparece como se fosse grandeza verdadeira, já que os princípios do mal também liberam seus seguidores do fardo das virtudes, fazendo-os seguir vícios como se fossem virtudes.

Essa ilusão de grandeza pode, de fato, implicar num tipo de grandeza real, pois esses personagens colocam tudo em jogo e mantêm-se fiéis mesmo na derrota. Eles exibem

consistência e essa consistência lhes eleva acima da mesquinhez quotidiana do “mais ou menos”. É por isso que eles podem também ser apresentados como personagens trágicos, pelo menos antes dos tempos modernos. Porém, sua grandeza é ilusória porque a atração se mantém funcionando apenas enquanto o vilão radical chega cada vez mais perto de obter o poder absoluto, ou já está de posse dele. A atração do demoníaco é uma combinação de várias emoções, entre elas o amor e o medo. Depois de sua derrota a atração diminui, e aqueles que os adoravam nem sequer compreendem a si mesmos. Descontentamento e mudança de posição dos seguidores podem, é claro, ocorrer antes da queda dos malvados. No entanto, eles ainda parecem maiores do que a vida, como na fotografia ampliada ou numa estátua grandiosa. Mas, ao invés de serem amados e temidos, eles serão amaldiçoados e temidos.

Cada personagem radicalmente mau é um vilão diferente dos outros vilões. Shakespeare retratou três – Ricardo III, Edmundo e Macbeth, mas ainda assim havia algo que todos compartilhavam. Todos eles viveram e morreram de acordo com seus próprios princípios maus. Ricardo III determinou-se em ser um vilão e permaneceu um vilão mesmo depois de resistir a uma breve tentação para o bem; Macbeth, que disse que “justo é sujo e sujo é justo” viveu e morreu segundo esse padrão. Edmundo elaborou toda uma teoria de “lei natural” como o princípio orientador para suas ações. As mesmas ou semelhantes teorias de “lei natural” servem como máximas ou pelo menos como justificativas filosóficas para Bressac em Justine, ou Vautrin de Balzac. Esses personagens são motivados pelo submundo de sua própria alma. Ricardo III, o calculador frio e racional, hipócrita e ator, é alimentado pela ambição e paixão da vingança. Macbeth é alimentado pelas paixões da ambição e do desejo de provar a sua virilidade. A alma de Edmundo, também, é alimentada pela paixão por vingança, pelo desejo de poder e fama, e pelo ódio por seu irmão e pai. Bressac é um “sádico” que tem prazer na tortura, que se excita sexualmente com a crueldade e tem um desejo insaciável de riqueza. Vautrin é um criminoso comum, que depois de escapar da prisão, mantém homens

ambiciosos em cadeias como motivadores para sua própria ambição. Todos eles são assassinos.

É óbvio até o momento que, embora todos os personagens radicalmente maus sejam diferentes eles compartilham muitas coisas, sobretudo a colaboração das máximas más e o submundo das suas almas, que é a própria fonte do seu poder demoníaco. Em Shakespeare, Ricardo III e Edmundo são demônios no sentido mais estrito da palavra. Ricardo ganha o amor de Anne cujo marido ele matou, enquanto Regan e Goneril desenvolvem uma atração sexual mortal por Edmundo e estão prontos a morrer e matar por ele. Só Macbeth não é demoníaco nesse sentido, talvez porque o submundo de sua alma controle o seu princípio e não o contrário. Justine se apaixonou pelo mau Bressac, e os homens jovens caíam sob o feitiço de Vautrin, a quem todos temiam, e alguns obedeciam.

O caso de Bressac estabelece o mal radical não no teatro político, mas na esfera privada. A influência de Tartufo, o demônio de Molière, comprova isso. Tartufo não é um hipócrita simples. Sua influência demoníaca é tão forte que Dona Pernelle não acredita nos seus próprios olhos quando ele é desmascarado. *Tartufo* de Molière é uma comédia, não por causa do anti-herói que é derrotado pelo povo do senso comum e da bondade, mas porque o autor mobiliza um tipo de “*deus ex machina*.” De todos os dramas e romances que retratam personagens radicalmente maus, *A Comédia Humana* de Balzac é o mais pessimista. Vautrin, o assassino demoníaco, torna-se, no final do livro, o chefe da polícia. Está é uma afirmação política.

Na obra de Shakespeare, pelo contrário, todos os vilões demoníacos são derrotados e perdem o seu carisma na derrota. Isto é tanto uma afirmação política quanto moral. Ricardo III de Shakespeare foi reproduzido como Hitler, e alguns anos depois como Stalin no Teatro Nacional Húngaro. Ambos serviram para o papel e o público aplaudiu. A dimensão política dessa obra dramática do jovem Shakespeare consiste na extensão da sua representação de um regime despótico que se assemelha a um totalitário. O que nós vemos não é somente o funcionamento do mal demoníaco, mas também a máquina inteira do poder criada e mantida em funcionamento através o mal. Vemos também os

seguidores enfeitados que, motivados por suas próprias paixões, desejos e interesses, tornam-se os pequenos espelhos de um mal radical localizado acima deles.

No entanto, nesse ponto já deixamos a literatura pra trás. Até o século vinte duas figuras históricas ou quase históricas viveram na memória do povo de tradição judaico-cristã, como símbolos do mal radical – Haman do Livro de Ester, e o imperador Nero. A mente de Haman estava determinada a produzir o genocídio dos Judeus. Ele foi motivado era vingança. Mas, como sabemos, ele não pode completar o seu “projeto” por causa da intervenção da Rainha Ester. Essa narrativa importante mostra que a preparação para o assassinato em massa motivada pelas paixões más agindo em harmonia com as máximas más, marca o autor radicalmente mal, mesmo que ele falhe na produção de suas consequências. A história de Nero é totalmente diferente. Nero também foi um assassino em grande escala, porque como imperador de Roma ele tinha o poder de matar. De acordo com sua máxima, como sabemos da obra de Suetônio, tudo que se tem o poder de fazer é permitido. Nero sentiu prazer ao matar os cristãos, ao matar sua esposa e mãe, e ao queimar de Roma.

Porém, depois de Hitler e Stalin, Nero parece somente um tirano insignificante. É aqui que temos de introduzir um terceiro conceito do mal, o que eu vou chamar o conceito histórico de mal. Este é um novo conceito, porque descreve um fenômeno novo.

O conceito de mal histórico nasceu inocentemente na Fenomenologia do Espírito de Hegel. Ao discutir o mundo moderno, o mundo chamado moralidade, Hegel falou do surgimento de uma nova ordem social e política. Mais tarde, ele argumentou a favor do papel histórico do mal. Que tipo de mal ele tinha em mente? A encarnação de um conceito subversivo, uma idéia subversiva, executora de ações subversivas, que inverte algumas interpretações tradicionais do bem e do mal. A encarnação de uma nova ordem mundial é um diabo perigoso e venenoso aos olhos dos defensores do antigo regime. No entanto, se esses defensores permanecem teimosos na sua demonização do novo, se eles se contrapõem ao novo, a posição será invertida – os defensores do mundo antigo

irão desempenhar o papel do mal. Na obra de Hegel, a história tem um final feliz, porque os poderes do antigo e do novo são reconciliados, e uma nova ordem ética é estabelecida, que tanto nega quanto reafirma os valores do mundo antigo. O personagem do mal que tem o papel subversivo na Fenomenologia do Espírito é Napoleão, a quem Hegel saudou com entusiasmo, mesmo sendo ele o diabo encarnado aos olhos do poder do antigo regime.

“O mal histórico” desempenhou um papel semelhante, por exemplo, nas maldições dos preconceituosos contra a nova juventude burguesa que ameaçava seus privilégios e preconceitos. Este foi o momento em que a vilania exerceu uma atração bem merecida. Certamente este fenômeno não era inteiramente novo se lembrarmos de Robin Hood ou Francis Drake. No entanto, eles eram rebeldes práticos, e não rebeldes por princípio, não entusiastas ideológicos. Os rebeldes modernos eram entusiastas ideológicos, e esta foi a razão pela qual os “corações endurecidos” odiavam-nos como a raiz de todo o mal. Os dramas de Schiller estão repletos entusiastas ideológicos, combatentes da liberdade, individualistas, como também estão os dramas de Ibsen, especialmente *Norma*, e muitas peças de George Bernard Shaw, por exemplo, *O Discípulo do Diabo* ou *O Dilema do Médico*.

Os ditadores totalitários do século vinte desempenharam o papel de mal histórico, embora eles fossem demônios radicalmente maus vestidos com o traje do mal histórico. Eles jogaram o papel dos revolucionários, dos precursores de uma nova ordem mundial, embora eles pertencessem à mesma ordem mundial que os seus adversários, ou seja, o mundo moderno. Mas, com uma diferença, eles odiavam todos os tipos de liberdades. É por isso que não houve dialética no seu caso. Não poderia existir qualquer tipo de reconciliação, pois nenhum poder ético pode ser conciliado com o mal radical.

“Os males naturais” causados pelos ditadores totalitários do século vinte foram tão enormes que os números deixaram de contar. Se vinte ou trinta milhões de homens e mulheres foram assassinados não é de nenhuma consequência. A quantidade dos milhões que morreram em campos de concentração e guetos

não pode ser contabilizada. O número, que é nada mais do que um número, é infinito. E quando se acrescenta a isso, como é necessário, a totalidade do dano moral perpetrado, o ódio e o medo plantado nas almas humanas, os traumas, a perda dos padrões morais, a loucura, não podemos, nem de perto, chegar ao final da numeração de atos criminosos e as suas consequências a curto ou longo prazo.

Hitler e Stalin não eram monstros, eles eram diferentes de meros animais sedentos de sangue. Eles foram os protótipos do mal radical, pois exibiam todas as características específicas do seu tipo de caráter. Eles agiram de acordo com suas máximas, e essas máximas eram más. Eles foram motivados pela fúria, ódio e paixão por vingança. Suas máximas e suas paixões apoiavam uma as outras. Eles eram carismáticos. Eles ordenaram uma rede muito mais ampla de seguidores do que qualquer vilão radical antes deles. Multidões enormes saudaram-nos como seus deuses e os seguiram em suas mortes. Eles criaram as suas próprias imagens espelhos e não apenas dentro dos seus próprios estados, nos quais amor e medo foram misturados. Havia milhões de sombras de Hitler e Stalin, e algumas dessas sombras ainda existem até hoje.

Mas por que no século vinte? Por que o mal radical tocou suas primeiras notas na Europa por várias décadas do século vinte como nunca havia acontecido antes?

Poderíamos encher bibliotecas inteiras com livros que investigam as condições históricas do surgimento e sucesso temporário da ditadura totalitária. Eu não posso entrar na discussão no âmbito deste trabalho. Eu só quero destacar brevemente algo que eu mencionei antes. O Mal histórico teve que aparecer antes para que o mal radical pudesse então se revestir de uma fantasia histórica.

A diferença entre o mal radical moderno e o tradicional, por exemplo, aquele de Shakespeare, não deve ser procurado no submundo da alma, mas nas máximas. As máximas do mal radical moderno estão em contraste com as máximas de virtude porque não são capazes de recorrer à indiferença da natureza ou referirem-se ao caráter artificial da moralidade. Elas são máximas ideológicas. Elas são grandes modelos para mudar o mundo, para tornar o mundo inteiro um lugar totalmente

diferente. Esta visão não é simplesmente ideológica, mas “planetária”. Em outras palavras, vilões radicais modernos não desafiam Deus e seus mandamentos da mesma maneira que os vilões tradicionais, eles fazem outra coisa. Eles tomam o lugar de Deus. Por exemplo, a denominada “solução final da questão judaica” ou “o destino da raça nórdica, ariana” ou a abolição do capitalismo, a destruição do liberalismo, a vitória do comunismo global, são mais do que máximas, elas são disposições teóricas para todas as máximas possíveis. Toda máxima deve referir-se a uma ideologia e a ideologia vai produzir máximas adequadas a ela, incluindo, entre outras, a máxima “você deve assassinar”. Não é só que o assassino é indiferente ao ponto de vista da natureza, nem que você deva assassinar para seu próprio prazer e interesse, mas uma coisa diferente e maior: você deve assassinar porque o assassinato dos Judeus, estrangeiros e muitos outros é virtuoso, e isso, na verdade, é o bem porque serve ao bem. Deve-se sacrificar empatia, simpatia, generosidade de espírito e tudo que é humano no altar do fim último desenhado pela ideologia.

Tudo isso seria suficiente para falar de Hitler e Stalin como os demônios últimos, mas tudo isso também pode oferecer razões para cautela. Sabe-se que Hannah Arendt pensou na direção oposta no seu argumento a favor da banalidade do mal. Ao falar sobre a banalidade do mal, ela não tentou minimizar o impacto do mal. O que ela negou não foi a enormidade do mal cometido, mas o caráter demoníaco dos comandantes do mal. Ela chegou a esta conclusão depois de ter visto Eichmann na doca à espera de sua pena de morte no tribunal em Jerusalém. Há um aspecto do argumento de Arendt que merece mais atenção. Os personagens radicalmente maus no passado desafiaram Deus, a ordem existente da moralidade, ou ambos. Eles entraram no lugar do Outro, do Diabo, o desafiador, e é assim que eles tornaram-se diabólicos. No entanto, Hitler e Stalin viviam num mundo em que Deus já estava morto, em concordância com Nietzsche, e fora assassinado por um mundo que poderia continuar sem ele. O mundo foi pagão assim como Hitler, ou ateu, como Stalin, e é por isso que eles não poderiam ser demoníacos. Até este ponto,

Arendt está certa. Estes pagãos viveram uma grandeza emprestada, ilusória. Eles perderam, simultaneamente, a sua grandeza emprestada com a perda do seu poder.

No entanto, gostaria de continuar, tudo isso não significa que vilões radicais modernos são “banais”. O Mal radical nunca é banal, pela razão simples que ele não é uma ocorrência cotidiana. Claro, demônios modernos florescem apenas em situações de poder. Todavia, podemos também reconhecer-lhes em *statu nascendi*, e se acreditamos que eles são banais assim como qualquer outra pessoa com más intenções ou disposições perversas, teremos a oportunidade de detectar e prevenir sua ascensão antes que seja tarde demais.

Na esfera do teatro político, bem como no privado, a detecção resulta da reflexão. Reflexão significa a distinção ou discriminação. Nem todo mal é radicalmente mal, nem toda ideologia serve como disposição para todos os males. A falta de bondade não é o mal, nem na política nem na esfera privada. No entanto, negar a importância da detecção do mal radical *in nuce* resulta em impotência. Temos que tentar fortemente encontrar o meio termo entre o fanatismo, que é principalmente associado com um ou outro tipo do fundamentalismo, e a impotência confortável, que é principalmente associada a certo tipo de relativismo. E isso não é uma tarefa simples.

Abstract: This paper examines the problem of evil in a post-metaphysical position. The distinction between good and evil seems to be an urgent task in the world after the "death of God". **Keywords:** Arendt, banality, evil, goodness, Kant, natural evil, radical evil.

APOLINÁRIO, José Antônio Feitosa. “O ‘mal’ da má consciência em Nietzsche”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 13, n. 39, pp. 354-367, dezembro de 2014. ISSN 1676-8965

DOSSIÊ

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

O ‘mal’ da má consciência em Nietzsche

José Antônio Feitosa Apolinário

Resumo: O presente artigo consiste numa tentativa de interpretação do sentido do adjetivo ‘mau’ vinculado à expressão *má consciência*, apresentada por Nietzsche na *Genealogia da Moral*, no contexto de sua crítica genealógica dos valores morais, bem como dos elementos argumentativos que a acompanham, muitos deles oriundos da problematização da moralidade decorrente de seu pensamento intermediário, com nítidas ressonâncias em sua filosofia madura. **Palavras-chaves:** moralidade, mal, crueldade, má consciência, doença

“O homem é mau’ – assim me falaram como consolo, os homens mais sábios. Ah, se isso ainda fosse verdadeiro hoje! Pois o mal é a melhor força do homem”³⁶.

A questão da origem do bem e do mal talvez seja entre todas as questões hauríveis das fendas do pensamento de Nietzsche, a que ilustra o compromisso mais explícito do filósofo consigo mesmo e com a própria filosofia, seu *leitmotiv*. Algumas justificativas a esse respeito se acham espalhadas ao longo de suas obras, conforme o expressado, por exemplo, no subtítulo de *Aurora* – ‘reflexões sobre os

preconceitos morais’³⁷, e na parte condizente à referida obra, apresentada em *Ecce Homo*, em que garante: “a questão da origem dos valores morais é para mim, portanto uma questão de *primeira ordem*, porque condiciona o futuro da humanidade”³⁸; algo que antes fora exposto no prólogo de *Genealogia da Moral*, no qual confessa que desde garoto “o problema da origem do bem e do mal” já

37Cf. NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora:** reflexões sobre os preconceitos morais [*Morgenröte: Gedanken über die moralischen Vorurteile*]. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. Prólogo, § 3.

38NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 79, Aurora § 2. Grifo do autor. Doravante esta obra será referendada com a sigla EH, seguida da página, da parte da obra e do respectivo parágrafo.

36NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zarathustra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 273, VI – Do homem superior, § 5. Doravante esta obra será referendada com a sigla Z, seguida da página, da parte da obra e do respectivo parágrafo.

se achava em seu encaço, tomando-o quase como o seu “*a priori*”³⁹ particular.

O que parece emergir dessas considerações é precisamente a ideia de acordo com a qual quaisquer tentativas de discussão em torno do mal nos escritos de Nietzsche, pelo menos à primeira vista, devem ser compreendidas no âmbito de sua crítica à moralidade. Disso se segue que o horizonte de perquirição apropriado ao conceito de *mal* no terreno nietzschiano parte do diagnóstico acerca dos juízos morais instaurado em obras do período intermediário e desemboca na empreitada genealógica de aferição dos valores morais, característica dos textos da fase tardia. Em segundo lugar, tal visão mostra a posição adotada pelo filósofo alemão de não compartilhamento da maneira tradicional de apreciação filosófico-teológica da questão do mal ou da maldade e de seu quadro referencial, o que significa dizer que não há em Nietzsche uma tematização desse conceito nos moldes de uma teodiceia⁴⁰; no entanto, isso não lhe impediu de receber a alcunha de “o filósofo do mal”⁴¹, como fez Georges Bataille.

39NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 09, Prólogo, § 3. Doravante esta obra será referendada com a sigla GM, seguida da página, da parte da obra e do respectivo parágrafo.

40Termo criado por Gottfried W. Leibniz em seus *Ensaio de Teodiceia: sobre a Bondade de Deus, a Liberdade do Homem e a Origem do Mal*, de 1710, obra na qual lança uma especulação ponderando motivos sobre a posição de Deus em relação à substancialidade do mal, com grande proximidade com pensamento medieval a partir de Agostinho. Conforme aponta Nicola Abbagnano, Leibniz entende que “o mal não é uma realidade; portanto, a responsabilidade por ele não remonta a Deus” (ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 949).

41BATAILLE, Georges. **Sobre Nietzsche**. Voluntad de suerte. Madri: Taurus, 1986. p. 17.

Por essas vias, conforme Nietzsche, o ‘mal’ (assim como o ‘bem’) é declarado tão-somente juízo de valor, interpretação, não existindo como substância, coisa (*res*), algo dado ou ontologicamente preestabelecido, o que coloca em xeque a possibilidade de edificar qualquer discurso moral sob uma base transcendente e de caráter universal: “[...] o que é bem e mal, isso ninguém ainda sabe – a não ser o criador! Mas é tal quem cria um fito para o homem e dá à terra o seu sentido e o seu futuro: somente ele *faz com que algo seja bem e mal*”⁴². Porém, na segunda dissertação de *Genealogia da Moral*, ao aduzir a *má consciência* como uma das três formas de niilismo próprias da lógica de decadência da civilização ocidental⁴³, Nietzsche manuseia um significado de ‘mal’ atrelado a tal expressão, o qual requer um exame mais acurado que permita identificá-lo e confrontá-lo com outros conteúdos de sua reflexão. Se o ‘mal’ só é possível na condição de interpretação, valor, sentido, e não existe enquanto entidade *em si*, supõe-se que o ‘mal’ da má consciência também não passaria de interpretação, construto. No entanto, o que faz Nietzsche optar por essa adjetivação? O que há de *mal* na má consciência? Guardaria alguma relação com a percepção da crueldade que o filósofo desenvolve em seu exame da moralidade? Que aspectos dimanam dessa adjetivação, que, mesmo como compreensão interpretativa, precisam

42Z, p. 234, III – Das velhas e novas tábuas.

43Em relevante estudo, Clademir Araldi refere-se à investigação empreendida em *Genealogia da Moral* como “tentativa de caracterizar o niilismo em suas formas e em sua lógica intrínseca”, afirmando que nela o movimento próprio do niilismo ocidental é concebido “através de suas três formas fundamentais de manifestação: o ressentimento, a má-consciência e o ideal ascético” (ARALDI, Clademir. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo: GEN-USP, n. 5, 1998. p. 80).

ser sinalizados pelo filósofo? Dessa perspectiva, teria o *mal* da má consciência alguma função heurística no cerne da crítica genealógica dos valores?

Com base em tais premissas, o presente artigo tem por objetivo construir uma breve tentativa de interpretação do sentido entregue por Nietzsche à noção de ‘mal’ vinculada à expressão *má consciência*, aduzida em sua *Genealogia da Moral*. Em vista disso, faremos de início algumas considerações sobre a problematização nietzschiana acerca dos valores morais concebidos como a medula da civilização ocidental, em suas filosofias intermediária (tomando por base a concepção de *moralidade do costume*) e madura (a ideia de uma *genealogia da moralidade*), articulando sua compreensão de uma espécie de hermenêutica do *mal como construto*. Num segundo momento, buscaremos identificar em que consiste propriamente a maldade da má consciência no âmbito de sua “psicologia da consciência”⁴⁴, instilada na segunda dissertação de *Genealogia da Moral*. Partiremos mais detidamente de um análise de partes relevantes ao presente intento, constante nas obras *Humano, demasiado Humano*, *Aurora* e *Genealogia da Moral*. Cumpre dizer que, para tanto, usufruiremos de alguns de seus fragmentos póstumos, caso se faça necessário.

Se no período intermediário a proposta é de levar adiante uma desconfiança radical sobre a moralidade, com a dupla perspectiva de indicação dos elementos não morais ou a-morais que a estruturam e da impossibilidade de fundá-la em bases a-históricas ou metafísicas, o período que enceta com *Assim falou Zaratustra* acaba por revelar uma hipertrofia desse projeto, cujo apogeu consiste na crítica genealógica da moral, assim enunciada à guisa de uma nova exigência: “necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deve ser colocado em questão”⁴⁵. Destarte, haveria uma preocupação protogenealógica no modo de questionar a origem dos valores morais hegemônicos no

⁴⁴EH, p. 97, *Genealogia da moral*.

⁴⁵GM, p. 12, *Prólogo*, § 6. Grifo do autor.

Ocidente, a qual se desenvolve no itinerário da reflexão nietzschiana, na medida em que a adoção de uma compreensão histórica, cultural e psicofisiológica do problema já se faz valer antes do chamado ‘período de transvaloração’, embora instituída em meio a outras temáticas nodais, dispersas em seus escritos.

A título de ilustração, no parágrafo 45 de *Humano, demasiado Humano* (1878), Nietzsche aponta uma dupla pré-história do bem e do mal, levando em conta elementos histórico-culturais e psicológicos. Em seu olhar, inicialmente, tais valores efluíram da alma de grupos dominadores e, num segundo instante, da alma de impotentes e oprimidos, concluindo hipoteticamente que “nossa moralidade atual cresceu no solo das tribos e castas *dominantes*”⁴⁶. Ao mesmo tempo em que parece antecipar aspectos da importante distinção entre *moral de senhores* e *moral de escravos*, alavancada em *Além do Bem e do Mal* § 260, e fundamental ao seu programa crítico, o filósofo de Röcken dá-nos um nítido sinal de como deve empreender a interpretação em torno dos valores morais: esta deve vir à luz com o concurso da história, da psicologia, da medicina, da fisiologia⁴⁷, da etimologia, da filologia, num sentido distinto do idealismo, escolasticismo e fundacionismo típicos do modo com o qual

⁴⁶NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 52, § 45. Grifo do autor. Doravante esta obra será referendada com a sigla HDH, seguida da página e do respectivo parágrafo.

⁴⁷ Seria inclusive o papel daquilo que Nietzsche denomina grande política, “fazer da fisiologia senhora em quaisquer outros assuntos” (NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*. Giorgio Colli e Mazzino Montinari (Org.). *Kritische Studienausgabe (KSA)*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999. v. XIII, 25 [1], p. 638.). Doravante os aforismos póstumos serão referendados com a sigla KSA, seguida do volume, do número do aforismo e da página.

os filósofos anteriores trataram a moral –, adiantando igualmente o próprio procedimento genealógico da fase tardia. Consoante o alerta nietzschiano, “tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário e com ele a virtude da modéstia”⁴⁸.

Por conseguinte, para o Nietzsche de *Humano demasiado Humano*, bem e mal são postos como frutos de certas interpretações provenientes de posições político-sociais na história (mas que de alguma forma já nos enviam à concepção relacional de poder desenvolvida sob a perspectiva da vontade de poder). ‘Bom’ é o juízo pelo qual eram chamados os partícipes de castas dominantes, dotadas de poder de retribuição e de um sentimento comunitário, sendo ‘mau’ o incapaz de retribuir, o submisso e impotente. No julgamento desses últimos, ‘mau’ está relacionado a qualquer outro existente humano, independente de sua posição na

48HDDH, p. 16, § 2. Essa tônica perscrutativa da filosofia nietzschiana recebe, entre outras, forte influência dos moralistas franceses dos séculos XVII e XVIII. A própria adoção da escrita aforismática nietzschiana acha-se igualmente inspirada na forma como Montaigne, La Rochefoucauld, Vauvernagues e Chamfort, compuseram suas obras. Deles Nietzsche herda a negação de princípios transcendentais para fundar a conduta humana, analisando-a tal como é, sem referir-se a conteúdos finalistas e soteriológicos. Nesse sentido, divide com os franceses sobretudo o modo de pensar a dimensão humana, pois, conforme Scarlett Marton, “todos eles, sem exceção, interessam-se pelo homem sem recorrer à metafísica ou à teologia, examinam a conduta humana sem buscar fundá-la em princípios transcendentais” (MARTON, Scarlett. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000. p. 76).

hierarquia social: “‘mau’ é a palavra que caracteriza o homem e mesmo todo ser vivo que se suponha existir, um deus, por exemplo; humano, divino significam o mesmo que diabólico, mau”⁴⁹. Essa acepção ‘orgânica’ e recíproca percebida nas antigas comunidades humanas queda implícita na hipótese da *moralidade do costume*, edificada ainda no período em tela.

Segundo tal hipótese, a moralidade é produto da existência de uma *tradição*⁵⁰ há muito sedimentada, e o indivíduo que a ela se sujeita – submetendo-se aos costumes por ela instaurados – acaba por ser designado como ‘bom’. Quando, na face oposta, “mau é ser ‘não moral’ (imoral), praticar o mal costume, ofender a tradição”, e em decorrência disso, “‘egoísta’ e ‘altruísta’ não é a oposição fundamental que levou os homens à diferenciação entre moral e imoral, bom e mau, mas sim estar ligado a uma tradição, uma lei, ou desligar-se dela”⁵¹. Donde se segue que os predicados *bom* e *mau* resultam de determinadas teias de significações arvoradas por uma tradição em razão de sua força edificadora de costumes. Nesse caso, o indivíduo não pode *ser mau* (de um ponto de vista ontológico), mas *se torna mau* à medida que se opõe ao sacrossanto domínio da tradição. E por que então indivíduos submeteram-se a tradições, e por sua vez, às injunções da moralidade do costume? Nietzsche responde, ofertando-nos uma espécie de filogênese da moral: “a moralidade é antecedida pela *coerção*, e ela mesma é ainda por algum tempo coerção, à qual a pessoa se acomoda para evitar o desprazer. Depois ela se torna costume, mais tarde obediência livre, e finalmente quase instinto”⁵².

49HDDH, p. 51, § 45.

50Enquanto sinônimo de autoridade e condição de conservação de um povo.

51HDDH, p. 73, § 96.

52HDDH, p. 75/76, § 99. À época de *Humano, demasiado Humano*, principalmente em seu capítulo II (*Contribuição à história dos sentimentos morais*), Nietzsche ainda concebe o instinto de conservação e a intenção de buscar o prazer e evitar o

Em *Aurora* (1881), parágrafo 9, Nietzsche reproduz *ipsis verbis* a conjectura antevista, desdobrando em sua análise o corrimão que vai da coerção à introjeção instintual, passando pelo costume e pela obediência, insistindo na interdependência entre esses dois últimos aspectos. A obediência aos costumes espelharia a obediência a uma forma tradicional de agir e avaliar, posicionando-se como o modo historicamente consolidado da ação julgada ‘boa’, porquanto alinhada aos ditames de uma tradição, resultante do severo sacrifício aos costumes: “o indivíduo deve sacrificar-se – assim reza a moralidade dos costumes”⁵³. Novamente, por oposição, reitera o entendimento sobre a interpretação da condição do ‘mau’ no cerne dessa moralidade, ao frisar que os imorais são justamente os que se desvencilham dos costumes (oferecendo Sócrates e os primeiros cristãos como exemplos), entregando-se a programas morais incipientes e aparentemente inócuos frente ao peso da tradição. Por isso, como vê o filósofo de Zaratustra, estes “afastam-se da comunidade, como imorais, e são maus na mais profunda acepção. Para um virtuoso romano da velha cepa, todo cristão, ‘que antes de tudo cuidava de sua própria salvação’, – parecia mau”⁵⁴.

desprazer, como motivadores das ações tradicionalmente interpretadas como ‘más’. Como é sabido, ao operar no registro da *vontade de poder*, o último Nietzsche dispensa uma lógica teleológica intrínseca à ação humana ao pensá-la no quadro de uma interpretação do acontecer em geral aliado à noção de atividade (*Aktivität*), propondo assim outra compreensão do agir. Veja-se *Genealogia da Moral*, II, § 12.

⁵³NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 18, § 9. Doravante esta obra será referendada com a sigla AU, seguida da página e do respectivo parágrafo.

⁵⁴AU, p. 19, § 9. Com Nietzsche, resta claro que valores não podem ser tratados como estigmas, marcas das

A gênese histórico-psíquica da moralidade que se pode desentranhar dessas colocações revela duas suposições que acompanharão doravante o percurso filosófico nietzschiano, sendo decisivas à crítica genealógica: 1) a admissão de uma historicidade da perda de si, da sujeição de si, do sacrifício de si, da auto-imolação em nome da firmação das instituições morais como elemento ligado à fraqueza, numa equação: a *crueldade* contra si mesmo como indispensável à fixação e manutenção dos costumes; 2) a interpretação-avaliação deste fenômeno sugere que o mesmo está umbilicalmente ligado ao esmorecimento e à prostração das potências vitais de indivíduos. Essa última asserção é claramente refletida no final do parágrafo ora examinado, e ao mesmo tempo abre um meandro interpretativo ao problema que nos colocamos desde o início: “sob o domínio da moralidade do costume, toda espécie de originalidade adquiriu *má-consciência*”⁵⁵. Nessa direção, examinemos mais de perto a dinâmica psicofisiológica de constituição da moral que têm no elemento crueldade um recurso capital.

Com efeito, a crueldade está associada à acepção habitual de mal ou maldade, como uma de suas diversas predicções (bem como a violência, a destrutividade, a perversidade, a negligência, o vício, a finitude, entre outras). Sob esse ponto de vista, predominante na cultura ocidental, o sujeito moral soergue-se num sentido oposto à crueldade, e, portanto, a moralidade mesma residiria nos seus antípodas. Tomando um viés distinto no trato desse fenômeno, Nietzsche parece dar conta de um horizonte que foi reputado segregado de toda instituição dignamente

quais não mais nos livramos: “todo aquele que subverteu a lei de costume existente foi tido inicialmente como *homem mau*: mas se, como sucedeu, depois não se conseguia restabelecê-la e as pessoas acomodavam-se a isso, o predicado mudava gradualmente; – a história trata quase exclusivamente desses *homens maus*, que depois foram abonados, considerados bons!” (AU, p. 26/27, § 20. Grifo do autor).
⁵⁵AU, p. 19, § 9.

humana e lançado pela filosofia no limbo dos conteúdos a serem suposta e pretensamente superados, expulsos da cena humana por intermédio da conduta moral⁵⁶. Em suas palavras, a crueldade é “um dos mais antigos e indelévels substratos da cultura”⁵⁷; como assegura Rüdiger Safranski, em seu exame crítico da moralidade, Nietzsche intentaria “descobrir a crueldade primária escondida na

moral”⁵⁸. Há aqui então uma total inversão do entendimento sobre a relação entre crueldade e moralidade: na primeira há algo reputado *funcional* à constituição histórica da segunda, e, da mesma maneira, à própria lógica do discurso filosófico-moral e à conduta que busca legitimar, em razão da consequente atestação interpretativa da participação da crueldade nas dinâmicas de construção dos tecidos socioculturais humanos.

Ainda em *Aurora*, Nietzsche desenvolve a hipótese da presença operante da crueldade na forjadura das arregimentações humanas, desde os antigos estágios de formação cultural. O agônico processo pelo qual uma cultura vem a ser até atingir um grau considerável de firmeza (não menos tenso e transitório) subsistiria na razão direta da atuação de violentas dinâmicas de uma espécie de crueldade imanente (concebida quicá na ideia de que o acontecer em geral se dá pela luta, pelo entrecchoque de forças), que acabariam por compor a esfera historicamente serôdia do animal humano morigerado. Ademais, o filósofo vê no exercício da crueldade cultivado por povos antigos duramente cinturados pelos costumes (que segundo ele vivem em um suposto ‘estado de guerra’), uma instância inventiva e insaciável associada a um sentimento de prazer que os possibilitava reanimar-se e afastar-se da constante cautela quanto às ameaças exteriores, e ao mesmo tempo dar festejos espetaculares e sangrentas oblações aos seus deuses. É dessa perspectiva que afirma que “a crueldade está entre as mais velhas alegrias festivas da humanidade”⁵⁹, donde se segue a justificação da entrada no mundo da ideia de *sofrimento voluntário*, e com esta, o martírio deliberado protagonizado por tais povos passa a obter sentido.

A crueldade era então enaltecida como virtude, o sacrifício de si, o sofrimento, exaltados em meio a uma

⁵⁶Para Daniel Lins, há um *silêncio sacrificial* em torno da crueldade na filosofia que partiria de Aristóteles, por quem ela seria enxergada como exterior ao ser do humano: “Aristóteles, confundido pelo excesso não humano da crueldade, a exila no campo da bestialidade e da loucura”, e, portanto, fora da esfera propriamente ética; algo que Schopenhauer faz ver na própria condição vital ao pensar a crueldade como inerente à vontade de viver que perpassa o humano (filiando-a à noção de sofrimento), para o qual o compromisso ético será o abandono integral dessa mesma vontade: “para Schopenhauer, o sofrimento é a manifestação de uma força cruel, àquela mesma que subentende a Vontade; o sofrimento é para ele o ‘fundamento de toda a vida’. O homem em quem a Vontade se exerce, no mais alto nível, é o ser mais sofredor. Em Schopenhauer a crueldade encontra, de fato, uma explicação metodológica e se inscreve na natureza do homem” (LINS, Daniel. Nietzsche e Artaud: por uma exigência ética da crueldade. In: FEITOSA, C.; CASANOVA, M. A.; BARRENECHEA, M. A.; DIAS, R. (Orgs.). *Assim falou Nietzsche III*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001. p. 50). Em ambos a condição ético-moral se dá no esvaziamento prático-existencial da crueldade, quer como virtudes éticas, quer como negação búdica da vida.

⁵⁷EH, p. 97, Genealogia da moral.

⁵⁸SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. São Paulo: Geração Editora, 2002. p. 171.

⁵⁹AU, p. 24, § 18. Essa hipótese é novamente aventada e desenvolvida em *Genealogia da Moral*, II § 6.

experiência cultural em que o indivíduo estava inteiramente dissolvido na comunidade. De acordo com o filósofo alemão, essa percepção escapou aos modernos, para os quais seria “quase impossível sentir como os imensos períodos de ‘moralidade dos costumes’, que precederam a ‘história universal’ como a verdadeira e decisiva história que determinou o caráter da humanidade”⁶⁰. Mais detidamente, Nietzsche revela o paradoxo condizente à moralidade quando da atuação de aspectos cruéis consubstanciados a um sentimento de prazer no modo de sentir e avaliar, mas que, nesse instante da historicidade humana, parece *dirigir-se para fora*, descarregando-se na exterioridade. Como indica ao versar sobre “a castidade da freira: que olhares castigadores ela não lança ao rosto das mulheres que vivem de outra forma”⁶¹. Essa moral que o pensador designa como *moral da distinção* – um desdobramento da moralidade do costume – é por ele entendida como “o prazer na crueldade refinada”⁶², prazer este tornado hábito, herdado pelas gerações ulteriores, e admitido como primeiro degrau do valor ‘bem’. É justamente nessa direção que compreende a sublimação pela qual gradualmente passa a crueldade nos costumes, reafirmando tal interpretação em *A Gaia Ciência*: “concedo apenas que a crueldade se torna refinada, e que suas formas mais antigas ofendem o gosto”⁶³.

Mas filósofo de Röcken não se contenta apenas em sugerir a existência historicamente determinante desse cultivo de uma violência mesclada a um gozo gerador de sensação de poder na vivência dos povos açambarcados por tal moralidade. Chama a sua atenção o fato de que esse componente *não-moral* da moral jamais a abandonou, pertencendo inclusive aos discurso éticos da Modernidade, pretensamente destituídos do selo da crueldade e de seus dispositivos

psicofisiológicos (vingança, tortura, dor, sofrimento, entre outros). Nesse sentido, assegura:

a moralidade que se mede conforme o grau de sacrifício é aquela do estágio semi-selvagem. A razão obtém, no caso, apenas uma vitória difícil e sangrenta no interior da alma, há contra-impulsos violentos a serem derrotados; sem uma espécie de crueldade, como nos sacrifícios que exigem os deuses canibais, isto não acontece⁶⁴.

Com essas palavras, Nietzsche indica o registro desde o qual busca interpretar as dinâmicas de desenvolvimento da moralidade: a vida, a existência, entendidas à luz do conflito⁶⁵, da tensão, da luta contínua entre aglomerados de impulsos edificadores de diferentes e efêmeros modos de organização da corporeidade humana. Ou, para dizer numa de suas muitas fórmulas: “moral como regulador do comportamento dos impulsos uns com os outros”⁶⁶. Além disso, parece preparar o terreno para a suposição fisiológica segundo a qual a ‘consciência’

64AU, p. 162, § 221.

65Discutindo a interpretação de Bataille sobre o mal em Nietzsche, Antônio Edmilson Paschoal sustenta a conjectura segundo a qual “a idéia de ‘mal’ para o filósofo e escritor francês tem a função de traduzir o caráter conflitante do que existe”; dessa perspectiva, Nietzsche conceberia “o mal, entendido como um litígio, como o movimento de violência que arranca o homem de sua cômoda integridade e o expõe ao risco de se perder – característico da disputa. Um estado de tensão no qual se revela, tanto para Bataille quanto para Nietzsche, a condição paradoxal do homem, com a qual ele tem que se defrontar caso queira se tornar o que é: um “animal interessante” (PASCHOAL, Antônio Edmilson. Nietzsche e Bataille: em torno da questão do “mal”. **Tempo da Ciência**. Curitiba: PUC-PR, n. 15, v. 30, 2008. p. 46/47).

66KSA IX, 7 [154], p. 348.

60AU, p. 25, § 18. Grifo do autor.

61AU, p. 32, § 30.

62AU, p. 32/33, § 30.

63NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 74, § 23.

seria expressão tardia de um transitório apaziguamento de conflituosos processos entre impulsos na *dynamis* do corpo (a própria *razão* não é senão impulso), em estreita correlação com a coerção oriunda das injunções da vida gregária.

Pode-se retirar uma inferência inicial sobre as ilações nietzschianas acerca da crueldade em *Aurora*, a qual tem significativas implicações no itinerário de sua crítica dos valores morais: a crueldade, a violência, a exploração, a edificação de hierarquias entre humanos, fazem parte da agonística dos processos vitais, não consistindo em substratos ou faces de uma maldade inerente à condição humana, como todo raciocínio naturalizador do mal preconiza⁶⁷. Embora se refira a uma ‘maldade da força’, Nietzsche o faz inscrevendo-se no âmbito fisiológico, lendo-a em termos de desafoço de impulsos e diferenciando-a de uma ‘maldade da fraqueza’ à qual atribui o desejo de fazer e ver sofrer: “a maldade da força fere o outro sem pensar nisso – ela *tem* que se desafoçar; a maldade da fraqueza *quer* ferir e ver os sinais do sofrimento”⁶⁸. Longe de sustentar que tais forças são substancialmente más, posto que só há maldade

67A imagem-conceito da vontade de poder é o recurso que Nietzsche cria e utiliza para dar conta dessa percepção. A título de ilustração, em *Além do Bem e do Mal*, escreve o filósofo: “em toda parte sonha-se atualmente, inclusive sob roupagem científica, com estados vindouros da sociedade em que deverá desaparecer o ‘caráter explorador’ – a meus ouvidos isto soa como se alguém promettesse inventar uma vida que se abstivesse de toda função orgânica. A ‘exploração’ não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da *essência* do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de poder, que é precisamente vontade de vida” (NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 171, § 259).

68AU, p. 207, § 371. Grifo do autor.

como interpretação, Nietzsche revela a *percepção de si* e a *percepção de outrem* como decisivos a essa distinção, pois “quando o homem está com o sentimento de poder ele se percebe como *bom* e assim se denomina: e precisamente então os outros, nos quais ele deve *descarregar* seu poder, percebem-no como *mau* e assim o chamam!”⁶⁹. Como registra Marco Brusotti, “o forte não pode ser de outro modo, ele precisa desafoçar sua força sobre os outros. Ele também não se sente como mal, apenas os outros – especialmente suas vítimas – o sentem como tal”; arrematando ao afirmar que nessa asserção de *Aurora* já está posta “a dupla óptica do enfoque de *Genealogia da Moral* determinada como moral dos senhores e moral de escravos”⁷⁰.

A hipótese genealógica deslinda dos escombros da linguagem as condições de criação e recriação dos valores morais dominantes na tradição ocidental, encontrando na dicotomia moral entre tipologias senhoris e escravas uma chave hermenêutica. Por meio dos signos morais Nietzsche ausculta profundos arranjos vitais – “estados morais são estados *fisiológicos*”⁷¹ – os quais reverberam modos de doar sentido e avaliar, pensados já sob a perspectiva da vontade de poder. Tal como aponta,

nosso intelecto, nossa vontade, e também nossas sensações dependem de nossas *estimativas de valor*: estas correspondem a nossos impulsos e a suas condições de existência. Nossos impulsos são redutíveis à *vontade de poder*. A vontade de poder é o derradeiro fato a que chegamos⁷².

69AU, p. 133, § 189. Grifo do autor.

70BRUSOTTI, Marco. **Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und Ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche vom Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1997. p. 71.

71KSA IX, 6 [445], p. 313. Grifo do autor.

72KSA XI, 40 [61], p. 661. Grifo do autor.

Por este ângulo, o vir a ser histórico das estimativas de valor ‘bom’ e ‘ruim’, e ‘bom’ e ‘mau’, exposto na dissertação inaugural de *Genealogia da Moral*, obedeceria a circunstâncias de produção de alguma maneira já alvitadas em *Aurora*. O Nietzsche genealogista defende que o juízo de valor ‘bom’ resultaria de indivíduos que se sentiam como bons (o *sentir-se* como um *interpretar-se* a partir de uma experiência de fruição de si), passando assim a se avaliar como bons. Estes seriam os poderosos de castas nobres e senhoriais. Além disso, como esclarece Vânia D. de Azeredo, “há uma estreita ligação entre o sentir-se bom e a correspondente avaliação daquilo que seria bom, enquanto produção desses mesmos homens”⁷³. Também o juízo de valor ‘ruim’ adviria de tais indivíduos, enquanto algo derivativo porque fruto da afirmativa diferenciação destes com relação àqueles de linhagem baixa, plebeia, e àquilo que fazem. Destarte: “o *pathos* da nobreza e da distância, como já disse, o duradouro, dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa, com um ‘sob’ – eis a origem da oposição ‘bom’ e ‘ruim’”⁷⁴. Recorrendo a inferências etimológicas, Nietzsche constata uma gama de termos nos quais são divisadas radiculares articulações entre o que se entende como *bom* e a condição nobiliárquica nas culturas senhoriais, e igualmente o que se entende como *ruim* e a condição de não-nobre, adotando essa atestação como justificação de sua hipótese⁷⁵.

Se a oposição entre ‘bom’ e ‘ruim’ acha-se por sua vez tematizada no caráter distintivo dos tipos nobres, resta ao filósofo analisar a situação axiológica mediante a qual vem ao mundo a oposição entre ‘bom’ e ‘mau’. Para Nietzsche, esta resultaria de uma *inversão* dos valores aristocráticos, uma *transvaloração* nutrida pela impotência (uma condição fisiológica),

73AZEREDO, Vânia Dutra de. **Nietzsche e a dissolução da moral**. São Paulo: Discurso Editorial & Editora Unijuí, 2003. p. 59.

74GM, p. 19, I § 2.

75Veja-se *Genealogia da Moral*, I § 4, 5, 6, 10 e 11.

geratriz de um ódio vingativo capaz de rearranjar valores, protagonizada pelo povo judeu: “foram os judeus que, com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocrática”⁷⁶. Com eles inicia-se a moral de escravos, tendo no *ressentimento* seu motor propulsor: “a rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores”⁷⁷. Doravante, a esteira de compreensões ligadas aos juízos ‘bom’ (como sinônimo de potente, guerreiro, nobre, dominador) e ‘ruim’ (designando baixo, ignóbil, simples, comum) dentro da moral aristocrática, sofre uma radical reavaliação quando o ‘bom’ desta moral é então julgado como ‘mau’, e o ‘ruim’ como ‘bom’, no solo ressentido-reativo da moral de escravos. Conforme expressa Nietzsche,

como são diferentes as palavras ‘mau’ e ‘ruim’, ambas aparentemente opostas ao mesmo sentido de ‘bom’: perguntemo-nos quem é propriamente ‘mau’, no sentido da moral do ressentimento. A resposta, com todo o rigor: precisamente o ‘bom’ da outra moral, o nobre, o poderoso, o dominador, apenas pintado de outra cor, interpretado e visto de outro modo pelo olho de veneno do ressentimento⁷⁸.

De início, a suposição nietzschiana denota a volatilidade com a qual os valores são criados e impingidos, na medida em que não são atributos fixos, mas interpretações fixadas em um referente, e inteiramente franqueáveis⁷⁹. Em específico, é possível

76GM, p. 26, I § 7. Essa conjectura fora lançada pela primeira vez em *Além do Bem e do Mal* § 195.

77GM, p. 28, I § 10.

78GM, p. 32, I § 11. Grifo do autor.

79Conforme Antônio Edimilson Paschoal, “para o Nietzsche adulto, não existe um conceito de bem e mal anterior às contingências do mundo, que poderia ser tomado como um pressuposto para avaliar todas as coisas e todas as ações humanas” (PASCHOAL, Antônio Edimilson.

deduzir que a interpretação consagrada da *maldade* pela cultura ocidental de matriz judaico-cristã seria um fruto da reviravolta axiológica promovida pelo ressentimento judeu. E mais, a inversão ressentida operada por estes se dá porquanto a espécie de organização fisiológica neles atuante é marcada pelo *negativo*: demanda a existência de outrem o qual nega, como única possibilidade de valorar e vir a ser. Portanto, uma tal moral seria resultante de uma composição vital reativa, impotente, incapaz de por si mesma instaurar valores. Entretanto, ao mesmo tempo em que se desenvolveu negando a diferença e edificando uma unilateralidade político-moral⁸⁰, a reação escrava logrou persuadir por meio de uma manobra imaginária os tipos fortes a se considerarem fracos através da noção de *culpa*: “todo esse mecanismo construído tem por objetivo incutir na força uma culpa pelas suas manifestações espontâneas”⁸¹. Com base nesse paralogismo que ficticiamente separa a força daquilo que ela pode, o forte é convencido de que é culpado pelas suas ações espontâneas e livres, e ao mesmo

tempo, a ficção de um *agente* (alma, sujeito) subjacente às *ações* ganha terreno.

É exatamente nesse contexto da reflexão nietzschiana que vem à tona a problematização da *má-consciência* e uma densa retomada da perspectiva outrora esculpida sobre a crueldade. Na primeira vez que menciona a expressão má-consciência em *Genealogia*, segunda dissertação § 4, Nietzsche a relaciona com o sentimento de culpa, propondo uma genealogia do conceito de culpa alicerçada na noção de *dívida*, baseando-se na relação material entre credor e devedor. Sustenta haver na humanidade antiga uma correspondência entre dano e dor que servia de suporte às relações entre credor e devedor: uma dívida contraída e não honrada colocava em jogo dispositivos reparatórios sanguíneos. “Nesta esfera, a das obrigações legais”, escreve o filósofo, “está o foco de origem desse mundo de conceitos morais: ‘culpa’, ‘consciência’, ‘dever’, ‘sacralidade do dever’ – o seu início, como o início de tudo grande na terra, foi largamente banhado de sangue”⁸². Isso posto, compensava-se qualquer dívida infligindo dor mediante toda sorte de torturas, mutilações, privações, o que revela uma apoderação do corpo do outro apenas para consolidar junto ao credor o direito de ser cruel, seja ele um indivíduo ou o poder institucionalizado da comunidade.

Mas tal dinâmica, como Nietzsche faz ver, não ficou para trás na história humana. Segundo entende, toda cultura reputada superior (civilizada, emancipada, racional, numa expressão, moderna), e, sobretudo, todos os bastiões morais que lhe conferem essa condição, não podem ser compreendidos em sua lógica intrínseca sem “o processo de internalização e espiritualização da crueldade”⁸³. Nietzsche também procura rechaçar a ideia segundo a qual o castigo despertaria nos castigados o sentimento de culpa, ao depreender que na pré-histórica⁸⁴ trama humana de cons-

Nietzsche e Bataille: em torno da questão do “mal”. Op. cit. p. 48).

⁸⁰Compartimos o exame do instinto judeu (*jüdischer Instinkt*) realizado Jorge Luiz Viesenteiner, especialmente quando vincula a negação absoluta do diferente ínsita ao ressentimento judaico à perspectiva de edificação de uma *unilateralidade* homogeneizadora e aniquiladora do outro, discurso imposto na razão direta do abafamento de qualquer alteridade moral: “o triunfo da perspectiva judaica de valoração e a negação de todo o resto e de todo *outro* como consequência, significam os primeiros passos também para o triunfo da própria unilateralidade, que como bem se percebe possui como sua principal produtora a *dinâmica do nihilismo*” (VIESENTEINER, Jorge Luiz. **A grande política em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 2006. p. 38).

⁸¹AZEREDO, Vânia Dutra de. Op. cit. p. 106.

⁸²GM, p. 55, II § 4.

⁸³GIACOIA JR., Oswaldo. **Nietzsche**. São Paulo: Publifolha, 2000. p. 64.

⁸⁴Numa asserção, Nietzsche deixa clara a adoção de uma *pré-história* por ele concebida à guisa de postulado,

tituição das armações da moralidade, e das próprias relações de justiça, a vivência do castigo estaria longe de fazer florescer no castigado uma culpabilidade, pertencendo este unicamente à lógica compensatória do dano a ser reparado.

Após tecer essas interpretações, o filósofo se vale de uma primeira visão sobre a origem da má-consciência: “vejo a má consciência como a *profunda doença* que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu – a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz”⁸⁵. Nietzsche acredita ter havido nessa origem a experiência mais lastimável pela qual o ente humano até então passou, geratriz de um enorme mal-estar, quando instintos que antes se descarregavam na exterioridade são inibidos, interditados, voltando-se para um *dentro* do humano até então ainda não existente, que se constrói na medida em que retém os impulsos que retornam por esse movimento reverso. O que se encontra em jogo é a própria constituição da ‘alma’ ou ‘consciência’ humana segundo sua conjectura, obra de um processo violentíssimo em que instintos do homem selvagem são freados e reconduzidos para trás, para uma ‘interioridade’ simultânea e duramente engendrada por ele mesmo: “a hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: *esta* é a origem da má consciência”⁸⁶. Com esta, inoculou-se na humanidade uma *doença* da qual ela ainda não conseguiu curar-se: o terrível sofrimento do humano consigo mesmo.

Ao desenvolver essa percepção, Nietzsche a complementa sustentando que tal alteração no estágio semi-selvagem da humanidade não ocorreu de modo gradativo

enquanto experiência humana aberta e insuperável: “sempre utilizando a medida da pré-história (pré-história aliás, que está sempre presente, ou sempre pode retornar)” (GM, p. 60, II § 9).

85GM, p. 72, II § 16. Grifo nosso.

86GM, p. 73, II § 16. Grifo do autor.

ou voluntariamente, mas à maneira de uma grande ruptura, de uma cisão irreprimível. Também assegura que a arregimentação de populações inteiras em uma forma de organização social mais ou menos estável somente fora possível por atos de profunda violência praticados por bandos de indivíduos guerreiros conquistadores, fundadores de ‘Estado’ enquanto estruturas de dominação. A participação destes na produção da má consciência é um componente lógico do discurso nietzschiano, o que não significa dizer que eles compartilhem dela: “*neles* não nasceu a má consciência [...] mas *sem* eles ela não teria nascido”, achando-se apenas nos arrebanhados, nos quais medrou e ganhou contornos mais amplos: “esse instinto de liberdade reprimido, recuado, encarcerado no íntimo, por fim capaz de desafogar-se somente em si mesmo: isto, apenas isto, foi em seus começos a *má consciência*”⁸⁷. Disto se pode deduzir que a má consciência foi um engendro concomitante da cessação do extravasamento instintual motivado pelo cruel represamento imposto desde fora pelos violentos organizadores sociais, e da forçada interiorização de impulsos ocorrida consoante a mesma dinâmica violenta, em escala menor, cujos desdobramentos geram o enraizamento de um ‘eu’.

Os próximos passos conduzem da fixação cada vez mais epidêmica do humano domesticado até a condição na qual esse humano detentor-cultivador da má consciência reinterpreta o âmbito de seus impulsos vitais como âmbito da culpabilidade, já no quadro referencial da deidade judaico-cristã. Para Nietzsche, “esse homem da má consciência se apoderou da suposição religiosa para levar seu automartírio à mais horrenda culminância”⁸⁸. Em síntese, o derradeiro degrau operativo da má consciência leva às últimas consequências a relação entre credor (Deus) e devedor (homem) e a própria execução dos instintos, que de agora em diante (junto à natureza, à vida e à existência) são culpados, sua expiação é tida por irreparável (dívida eterna). O sentido dado pelo homem da má consciência às dores de sua tortura interna é

87GM, p. 75, II § 17. Grifo do autor.

88GM, p. 81, II § 22.

o de culpar-se por elas – culpa torna-se *falta*, e a má consciência, a consciência que catalisa essa culpa: “o homem passa, assim, a ser responsável pela própria dor porque é culpado”⁸⁹. Nisso residiria, segundo Nietzsche, a mais bestial crueldade psicológica que o homem doentio criou para si. E para tanto, teve o auxílio inventivo do sacerdote ascético, mediante a introjeção da ideia de *pecado*: “assim se chama a reinterpretção sacerdotal da ‘má consciência’ animal (da crueldade voltada para trás)”⁹⁰.

A sutileza argumentativa nietzschiana em torno dessa concepção nos permite então ventilar algumas possibilidades interpretativas sobre a questão que nos propomos responder acerca do sentido do *mal* da má-consciência, e se ele guarda ou não afinidades com a percepção da crueldade trabalhada pelo filósofo de Röcken. Em nossa primeira tentativa de inferência, consideramos que o ‘mal’ da má consciência parece ser a única compreensão de *mal* válida para Nietzsche, porquanto interpretação que se reconhece perspectivística (uma vez que nada existiria ‘em si’ para o pensador alemão), tomada unicamente como algo que possui uma ‘gênese’ histórico-fisiológica e um ulterior desenvolvimento concomitante ao próprio desenvolvimento hipertrófico da moral ocidental e de sua aparelhagem ficcional. Dizemos ‘válida’ porque essa noção é – de acordo com nosso entendimento – claramente assumida por Nietzsche em sua relação de tensão com a própria linguagem filosófica, contaminada segundo ele por preconceitos morais, e incorporada a seu pensamento no ambiente da crítica genealógica da moral a fim de cumprir uma função heurística. Tal função afigura-se a nós apenas se se levar em conta os importantes componentes fisiológicos, biológicos e psicológicos aos quais Nietzsche recorre para dar vasão à sua argumentação.

Heuristicamente, *má* é, portanto, a ‘crueldade voltada para trás’, o movimento de descarga para a exterioridade, característico dos instintos animais,

⁸⁹AZEREDO, Vânia Dutra de. *Ibidem*. p. 165.

⁹⁰GM, p. 129, III § 20.

voltando-se contra si próprio, consistindo num processo ‘antinatural’⁹¹ que de alguma forma é possibilitado em razão do modo de conceber a energética vital, vista como incessante combate entre forças, pulsões, instintos, a assenhorear-se e apoderar-se provisoriamente uns dos outros em uma multiplicidade incomensurável e inconciliável (vontade de poder). Disso resulta igualmente um paradoxo da reflexão nietzschiana: não obstante em seu estágio ulterior de desenvolvimento a má consciência revele-se *locus* de negação dos instintos e da corporeidade, violentando-se refinadamente (a imagem de Nietzsche é a do humano como ‘câmara de tortura’), não é senão enquanto mergulhada na dinâmica mesma da vontade de poder e, por conseguinte, da expansividade e assenhoramento, que procura manter-se (aqui também deve-se levar em consideração o papel central exercido pelo sacerdote ascético, no redirecionamento do ressentimento⁹²).

Outrossim, a crueldade pode ser aqui depreendida em um quadro ambivalente, pois, como notamos, se ela reside nas entranhas da vida mesma, comparecendo em meio às produções desta, seja num grau maior ou menor (mais espiritualizadamente), não significa dizer que Nietzsche não a interpreta em profunda consonância com o caráter *mau* da má consciência, não tomando, conseqüentemente, partido por ela. Inclusive, uma de suas críticas desferidas contra o imperativo categórico da ética de Kant, a fim de desqualificá-lo, consiste em nele ver o aspecto coercitivo da

⁹¹Em *Crepúsculo dos Ídolos*, afirma Nietzsche: “a moral *antinatural*, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada, volta-se, pelo contrário, justamente *contra* os instintos da vida – é uma *condenação*, ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos” (NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 36, V § 4. Grifo do autor).

⁹²Cf. *Genealogia da Moral*, III § 15.

crueledade⁹³. Isso nos dá a entender que o filósofo de Röcken abriria mão da *forma* através da qual o fenômeno da crueldade adentra na composição da má consciência, principalmente no momento de seu exacerbo no cerne da moral cristã, e daqueles reputados seus rebentos filosóficos. Talvez, e aqui arriscamos uma errância, a chave conceitual a ser usufruída no ensaio de pensar a ‘maldade’ da má consciência esteja justamente em sua frequente designação como sendo uma *doença*.

Nesse sentido, Nietzsche utilizaria uma significação do mal bastante próxima da ideia de *mal médico*, donde se segue uma vez mais a presença da fisiologia como horizonte inerente à sua filosofia, na medida em que a má consciência é lida em termos de condição patológica, debilitação fisiológica, e o exame genealógico de sua ‘origem’ e desenvolvimento, tal como uma *patogênese*. Dessa perspectiva é igualmente possível depreender o discurso nietzschiano da saúde, dos indícios acerca daquilo a que chama de uma grande saúde⁹⁴, como transbordamento dos impulsos, plasticidade da potência, sentimento de poder, plenitude, característicos a nosso ver de uma expansiva dinâmica de exercício instintual, como discurso ao qual parece filiar-se o filósofo alemão. Mas em quantas outras passagens Nietzsche não nos convida a interpretar um certo caráter necessário da doença, da debilitação dos impulsos, quando por exemplo versa sobre o *niilismo* em todas as suas manifestações na cultura ocidental, como condição para uma humanidade futura mais saudável?

Destarte, partindo da visada genealógica nietzschiana, teria então o período no qual a humanidade apostou na moralidade um duplo significado? Poder-se-ia tomá-lo como um período de declínio e decadência e, simultaneamente, uma faixa de tempo na qual são preparadas as condições para o desenvolvimento posterior de uma humanidade altiva (saudável)? Não

estariamos desse modo ante uma dura contradição? Utilizando uma indagação de Müller-Lauter, para quem os antagonismos fazem parte do exercício filosófico característico dos escritos nietzschianos, “a má consciência, tomada como exemplo disso, seria a doença do fastio da vida que leva ao autoaniquilamento, ou se trataria de uma doença, apenas no sentido ‘em que a gravidez é uma doença?’”⁹⁵. Talvez seja precisamente nesse ponto que deva ser compreendida a senha nietzschiana da experiência de um futuro ‘para além do bem e do mal’.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ARALDI, Clademir. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo: GEN-USP, n. 5, p. 77-94, 1998.
- AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Discurso Editorial & Editora Unijuí, 2003.
- BATAILLE, Georges. *Sobre Nietzsche*. Voluntad de suerte. Madri: Taurus, 1986.
- BRUSOTTI, Marco. *Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und Ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche vom Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1997.
- GIACOA JR., Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.
- LINS, Daniel. Nietzsche e Artaud: por uma exigência ética da crueldade. In: FEITOSA, C.; CASANOVA, M. A.; BARRENECHEA, M. A.; DIAS, R. (Orgs.). *Assim falou Nietzsche III*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os*
- 93“O imperativo categórico cheira a crueldade” (GM, p. 55, II § 6).
- 94Veja-se a título de ilustração *Humano, demasiado Humano*, Prólogo § 4 e *A Gaia Ciência* § 382.
- 95MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. São Paulo: UNIFESP, 2009. p. 119.

- antagonismos de sua filosofia*. São Paulo: UNIFESP, 2009.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*. Giorgio Colli e Mazzino Montinari (Org.). Kritische Studienausgabe (KSA). Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999. 15 v.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Tradução de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- PASCHOAL, Antônio Edmilson. Nietzsche e Bataille: em torno da questão do “mal”. *Tempo da Ciência*. Curitiba: PUC-PR, n. 15, v. 30, p. 45-58, 2008.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. São Paulo: Geração Editora, 2002.
- VIESENTEINER, Jorge Luiz. *A grande política em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2006.

Abstract: This article is an attempt to interpret the meaning of the adjective 'bad' expression linked to *bad conscience*, by Nietzsche in *Genealogy of Morals*, in the context of his critique of moral values, as well as the argumentative elements that accompany it, many of them coming from the problematization of morality deriving of its intermediate thought, with clear resonances in his mature philosophy. **Keywords:** morality, evil, cruelty, bad conscience, disease

SAVAGE, Ritchie. "From nietzschean autonomy to a moral sociology".
RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, v. 13, n. 39, pp. 369-382, dezembro de 2014. ISSN 1676-8965

DOSSIÊ

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

From Nietzschean Autonomy to a Moral Sociology

Ritchie Savage

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo discutir a crítica Nietzscheana aos conceitos tradicionais de autonomia e moralidade convencional buscando desenvolver um modelo que se baseie no diálogo entre as trajetórias divergentes das teorias críticas marxistas e weberianas, criando assim uma nova base teórica para a construção de uma sociologia moral. **Palavras-chave:** autonomia, sociologia moral, Nietzsche

Introduction

The task of locating Nietzsche's stance in relation to traditional theories of moral, political and individual autonomy is not an easy one. Such an endeavor entails measuring Nietzsche's philosophy of autonomy against the notion of autonomy as "giving oneself the law," which is explicitly present in the works of Rousseau, Kant, and Hegel. However, it is only through Nietzsche's critique of the traditional conceptions of autonomy and conventional morality that we can develop a framework for bringing together the occasionally divergent trajectories of Marxist and Weberian critical theory in order to provide a fresh grounding for the eternally recurring necessity of a moral sociology.

The first potential problem we run into with the theory of autonomy is that there are aspects of Nietzsche's philosophy that, in a seemingly paradoxical sense, both deconstruct

and build off of this traditional conception of giving oneself the law. On the one hand, Nietzsche seems to want to break with the notion of "oneself" present in theories of autonomy insofar as he ardently attacks the conception of the discrete and atomistic "I" or individual posited in the metaphysical tradition. On the other hand, Nietzsche sees the individual as exactly the vital force in history that stands at the pinnacle of culture as species-preserving. And this notion of the sovereign and independent individual giving herself the law, which Nietzsche elaborates in other passages, is similar to Rousseau and Kant's autonomous individual in many respects. But the stark contrast with the notion of the individual present in traditional conceptions of autonomy is that Nietzsche's individual is radically sovereign – an autonomous individual who, in a supramoral sense, creates her own laws and values. Here we reach our second problem in conceptualizing Nietzsche's work in terms of a theory of

autonomy insofar as the previous theories elaborated by Rousseau, Kant, and Hegel all conceived of the law as having an ideal and transcendental dimension, something that was realized within the individual yet in some sense still external and universal.

Regarding the first problem, if it is possible to analyze autonomy as “giving oneself the law” from a Nietzschean perspective, it is the “oneself” that must be questioned. Nietzsche argues that the notion of an individual or self as an immediately present and unitary construct is a problematic and ungrounded assumption. This is because the “oneself,” as it is thematized in traditional moral and political philosophy, is premised on a series of unscrutinized assumptions: that of the atomistic individual, the unitary subject, the ego, the “I,” etc. In the preface to *Beyond Good and Evil*, Nietzsche (1989) accuses the early metaphysicians, such as Plato, of being philosophical dogmatists whose only evidence for the existence of a subject or ego is superstitions about the soul handed down from the ages:

And perhaps the time is at hand when it will be comprehended again and again how little used to be sufficient to furnish the cornerstone for such sublime and unconditional philosophers’ edifices as the dogmatists have built so far: any old popular superstition from time immemorial (like the soul superstition which, in the form of the subject and ego superstition, has not even yet ceased to do mischief) (1).

In order to erase the traces that this inherently religious superstition has left in philosophy and science, Nietzsche (1989) calls for a radical rethinking of the nature of the soul. He writes about the Christian notion of the soul, “Let it be permitted to designate by this expression the belief which regards the soul as something indestructible, eternal, indivisible, as a monad, as an atom: this belief ought to be expelled from science” (20). Rather than this spiritualized conception of the soul as a singular unit, Nietzsche (1989) suggests a more corporeal and plural soul, using locutions such as “mortal soul,” “soul as subjective multiplicity,” “soul as social structure of the drives and affects,” and he

describes the body as a “social structure composed of many souls,” as a plurality of drives, through which one drive gains ascendancy by means of the affectual will (20,26).

The problem with this religious superstition of the atomistic soul is that when it is transposed into the language of philosophy as the “ego” or the “I,” it takes on a falsely logical irrefutability. Nietzsche (1989) attacks Descartes on this point, arguing that the Cartesian formulation of the *Cogito* disguises the assumption, “I think,” as an immediate certainty, whereas for Nietzsche, there is no such thing as an immediate certainty – it amounts to a contradiction in terms: “There are still harmless self-observers who believe that there are ‘immediate certainties’; for example, ‘I think’” (23). Nietzsche (1989) questions whether there is an “I” that thinks at all. He evokes the freedom in which thoughts come of their own accord; he announces the “it” that thinks, only to later refute *it* as well and reach the conclusion that to posit a someone/something that thinks is simply the result of “grammatical habit” (24). Here we encounter one of the fundamental problems with language from a Nietzschean perspective in how everyday language denies and inhibits the autonomy of thought, in positing/demanding a subject or agent who thinks, solely by its syntactical structure.

With this critique of the individual, Nietzsche complicates any analytical path that would align him with the other major theorists of autonomy. Given the fact that he dismisses the freedom of the “I” even in its ability to think, it becomes difficult to conceive of an individual with the capacity for self-rule. And as we will see below, the positing of an independent and discrete subject is central to the theories of autonomy elaborated by Rousseau, Kant, and Hegel.

Rousseau

In Rousseau’s writings, the independent nature of the individual is a key component that guarantees the possibility of autonomy. In the *Discourse on the Origin of Inequality*, Rousseau (1992) states that one of the unfavorable consequences of living in a society is that it makes one dependent on the opinions of others:

“In reality, the source of all these differences is, that the savage lives within himself, while social man lives constantly outside himself, and only knows how to live in the opinions of others, so that he seems to receive the consciousness of his own existence merely from the judgment of others concerning him” (16). Thus one of the major dilemmas that Rousseau must deal with is how it is possible for one to maintain individual freedom and the capacity for self-legislation while being bonded to others within society. With this in mind, Rousseau (1968) writes, “‘How to find a form of association which will defend the person and goods of each member with the collective force of all, and under which each individual, while uniting himself with the others, obeys no one but himself, and remains as free as before.’ This is the fundamental problem to which the social contract holds the solution” (60).

Rousseau seeks to remedy this problem with his concept of the general will. He argues that each individual, by surrendering all her powers to the general will, guarantees that no one will have any power over her; in other words, by surrendering the same amount of freedoms as everyone else, we gain equal rights:

Finally, since each man gives himself to all, he gives himself to no one; and since there is no associate over whom he does not gain the same rights as others gain over him, each man recovers the equivalent of everything he loses, and in the bargain he acquires more power to preserve what he has... Each one of us puts into the community his person and all his powers under the supreme direction of the general will (SC 61).

Whereas it would seem that we lose individual freedoms in our departure from a state of nature, Rousseau argues that we are actually guaranteed more individual freedom and capacity for self-rule in society insofar as we are capable of forming societal institutions that provide a check against subordination to the rule of others. Kenneth Baynes (2007) explains this complex interrelationship between autonomy and social dependence, which Rousseau envisioned, in writing, “Thus, if individuals are to extract themselves from their condition of

slavery and alienation, it can only be through a kind of ‘bootstrapping’ process in which they attempt to design institutions that will allow for maximal self-rule (the absence of subordination to the will of another) while acknowledging the inevitability of social dependence” (557). And as it turns out for Rousseau (1968), it is only through our dependence on and immersion in society that we gain the highest form of independence, which is moral self-legislation: “We might add also that man acquires with civil society, moral freedom, which alone makes man the master of himself; for to be governed by appetite alone is slavery, while obedience to a law one prescribes to oneself is freedom” (65).

Kant

In the “Groundwork of the Metaphysics of Morals,” we see that Kant emphasizes the role of the individual as “rational agent” in her capacity for self-legislation. For Kant, it is only through the ability of each individual to give herself the universal law that a societal configuration in which individuals are bound by common laws is possible. Kant (1996) states,

The concept of every rational being as one who must regard himself as giving the universal law through all the maxims of his will, so as to appraise himself and his actions from this point of view, leads to a very fruitful concept dependent upon it, namely that of a kingdom of ends... This lawgiving must, however, be found in every rational being himself and be able to arise from his will (83,84).

And Kant (1996) goes on to distinguish autonomy as self-legislation (from heteronomy) based on the stipulation that this subjection to the universal law must come solely from the individual will and not some external object in order for such self-legislation to be authentic; in other words, the individual will must give or subject herself freely to the universal law based on the principles of the law itself: “If the will seeks the law that is to determine it anywhere else than in the fitness of its maxims for its own giving of the universal law – consequently if, in going beyond itself, it seeks this law in a

property of any of its objects – heteronomy always results” (89).

Hegel

The individual self is also an essential construct for Hegel’s conception of autonomy. Whether Hegel represents autonomy as “conscience” or “being oneself in another,” it is always through a reflexive process in which the self turns inward that the self realizes its identity with the other and its universality, thereby achieving freedom. In the section of *Phenomenology of Spirit* entitled “Spirit That Is Certain of Itself. Morality” Hegel (1977) describes Spirit as passing through three successive stages or “selves” in a teleological movement towards absolute freedom. As Hegel approaches the third stage, self-consciousness directs its gaze inward and discovers itself as the foundation of pure duty and morality. Hegel (1977) states, “self-consciousness, for us or in itself, retreats into itself, and is aware that that being is its own self, in which what is actual is at the same time pure knowing and pure duty... This self of conscience, Spirit that is directly aware of itself as absolute truth and being, is the third self” (384). Thus, for Hegel (1977), this self, in its ability to purely apprehend itself, becomes conscience, and as conscience, the self reconciles its particularity with universality and, in its recognition of others, achieves absolute freedom: “In calling itself conscience, it calls itself pure knowledge of itself and pure abstract willing, i.e. it calls itself a universal knowing and willing which recognizes and acknowledges others, is the same as them – for they are just this pure self-knowing and willing – and which for that reason is also recognized and acknowledged by them” (397).

In the introduction to *Elements of the Philosophy of Right*, Hegel (1991) explains this same process as the self reflects back on itself and achieves universality or recognition of the other, but this time he does so with more emphasis on notions of freedom and the will. He argues that the ‘I’ is not “restricted” to determinacy, that it is not simply particular, but rather posits itself as such. The truth and essence of individuality for Hegel (1991) is the will; individuality *as will* is the unity of the particular and the universal in self-reflecting

consciousness: “The will is the unity of both these moments – particularity reflected into itself and thereby restored to universality” (41). Freedom in this sense is the synthesis of particular and universal, of determinate and indeterminate – it is the outcome in which the individual wills something as particular, whereby the will in its particularity still resonates with the will of the other in the universal. Hegel (1991) explicates this as follows: “Freedom lies neither in indeterminacy nor in determinacy, but is both at once... Freedom is to will something determinate, yet *to be with oneself* in this determinacy and to return once more to the universal... freedom and will are the unity of the subjective and objective” (42,43 my emphasis). Hence, willing something particular while still resonating with the universal is “being with oneself in another.”

From this analysis of the salient position that the individual occupies as the self-generator of universal law in these theories of autonomy, it would seem difficult to carry on a discussion of Nietzsche as a thinker of autonomy in the same sense. However, as we noted in the introduction, Nietzsche also has a significant and elaborated theory of the individual as completely independent and self-sustaining in her capacity for self-legislation. In order to contextualize this aspect of his thought within his broader philosophy, given his aforementioned tendency to want to get rid of the notion of the atomistic and thinking ‘I’ altogether, we must also consider that Nietzsche (1989) viewed such presupposed given certainties as the “I think” to be fictions that we cannot live without on a certain level. He writes,

And we are fundamentally inclined to claim that the falsest judgments (which include the synthetic judgments a priori) are the most indispensable for us; that without accepting the fictions of logic, without measuring reality against the purely invented world of the unconditional and self-identical, without a constant falsification of the world by means of numbers, man could not live (12).

As we move on to examine Nietzsche’s conception of the autonomous individual, we

will see similarities with the type of independence described by Rousseau, Kant, and Hegel, but with one essential difference: Nietzsche's is the *sovereign* individual, who, with a more radical independence, does not just freely submit herself to the law – she is the creator of laws and values.

The Nietzschean Force

In *On the Genealogy of Morals*, Nietzsche (1989) places the sovereign individual, as the final fruit, at the end of a long historical development of conventional morality, which he refers to as the “morality of mores.” We can read this morality of mores as a type of social and moral fact (in the Durkheimian sense) exerting a certain force or pressure on individuals culminating in certain forms of social action. From this perspective, the morality of mores, as a set of customary social laws that bind individuals together, is comparable to Kant's kingdom of the ends or something like a manifestation of Rousseau's general will.⁹⁶ And just as Rousseau would argue that moral independence is only possible through participation in a civil society ruled by the general will, Nietzsche states that his sovereign individual, who in a moral sense is endowed with responsibility and “the right to make promises,” is a product of this morality of mores. Other than the ability to eventually become supramoral, Nietzsche's (1989) sovereign individual seems quite capable of self-rule in the Rousseauian/Kantian sense insofar as this individual “has his own independent, protracted will and the *right to make promises* – and in him, a consciousness of his own power and freedom, a sensation of mankind come to completion. This emancipated individual... this master of free will, this sovereign man...” (59).

But once again, Nietzsche's theory of autonomy represents a rupture with the traditional framework of autonomy insofar as his sovereign individual dismisses any type of external or transcendental conception of the law,

⁹⁶Although, for Nietzsche, the morality of mores is not an ideal towards which we strive but rather a moment in history that the sovereign individual will overcome.

ideal notion of value, or universal conception of “the Good.” This ideal of the universal law or good was, as we have seen, a crucial component of Rousseau, Kant, and Hegel's theories of autonomy. As Rousseau (1968) argues in his theory of the social contract, the general will should always align itself with the greatest good of society insofar as the citizens remain knowledgeable and independent from each other's views: “From the deliberations of a people properly informed, and provided its members do not have any communication among themselves, the great number of small differences will always produce a general will and the decision will always be good” (73). Also for Rousseau (1968), law and order, if just, have an ultimate sense of legitimacy in their transcendent dimension: “What is good and in conformity with order is such by the very nature of things and independently of human agreements. All justice comes from God, who alone is its source” (80). Likewise, Kant (1996) admits that his categorical imperative, in which we subscribe to universal moral principles, and his kingdom of the ends, in which individuals' wills are united through universal laws, have a transcendent and ideal dimension towards which we can only strive. “There arises a systematic union of rational beings through common objective laws, that is, a kingdom, which can be called a kingdom of ends (admittedly only an ideal)” (83). And finally with Hegel, we see that actions are only moral (in their form) when self-consciousness realizes itself as universal self and the universal is present in the particular. For Hegel, the presence of the universal in the particular acts as a check and prevents the downslide through which “absolute moral subjectivity becomes indistinguishable from the caprice of the individual will and the contingency of natural inclination” (Maeve Cooke).

However, Nietzsche (1974) would react to this assumption, which claims that there must be a universally recognizable moral component to individual autonomy, by arguing “The praise of virtue is the praise of something that is privately harmful – the praise of instincts that deprive a human being of the noblest selfishness and the strength for the highest autonomy (93). And in the following aphorism from *The Gay*

Science, Nietzsche (1974) gives us an idea of what autonomy is for him: “You will never pray again, never adore again, never again rest in endless trust; you do not permit yourself to stop before any ultimate wisdom, ultimate goodness, ultimate power, while unharnessing your thoughts” (p. 229). Thus, Nietzsche clearly rejects the ideal and transcendent sense of what is moral and good, which is presented in Rousseau, Kant, and Hegel’s theories of autonomy. But why does Nietzsche (1989) reject the transcendent and external dimension of moral values? Why are the notions of being autonomous and moral “mutually exclusive” for him (59)?

The short answer to these questions is that Nietzsche rejects the binding notion of what is good in a transcendent sense because, through his genealogical lens, he always sees value judgments, which designate what is good and bad or good and evil, as historically situated and, more specifically, as the embodied values of certain groups or forms of life within society. He provides an example of this type of historical situation in his description of the master and slave moralities. Concerning the master morality, Nietzsche (1989) notes, “the ruling group determines what is good” and that “in this first type of morality the opposition of ‘good’ and ‘bad’ means approximately the same as ‘noble’ and ‘contemptible’ (204). Thus, morality in its origins was a way for noble types to create values with which to designate themselves: the noble type “knows itself to be that which first accords honor to things; it is value-creating” (Nietzsche, 1989, 205). In *On the Genealogy of Morals*, Nietzsche (1989) develops this idea further in positing that it was the priestly caste that developed the slave morality, which created asceticism and the designation of “evil,” in order to gain ascendancy over the noble and warrior types.

Because value designations are always the result of some will to power and reflect back on the historical conditions in which some group or “type” attempted to create a *value* for themselves in society, Nietzsche (1974) believes that autonomous individuals should always be above the conventional morality of “herd animals” and the decaying forms of life that these values support. Anything transcendent,

“Apart, Beyond, Outside, Above, permits the question whether it was not sickness that inspired the philosopher (p. 34). In the façade of objective dialectical conditions in which philosophers disguise their “truths,” Nietzsche (1989) suggests that “at bottom it is an assumption, a hunch, indeed a kind of ‘inspiration’ – most often a desire of the heart that has been filtered and made abstract – that they defend with reasons they have sought after the fact” (p. 12). In this light, and in direct reference to Kant, Nietzsche (1989) warns us of “the subtle tricks of old moralists and preachers of morals” (p. 13). And given Nietzsche’s (1997) claim in the *Untimely Meditations* that “Kant clung to his university, submitted himself to its regulations, retained the appearance of religious belief, endured to live among colleagues and students”, we might reconsider whether such a heteronomous creature should be taken seriously as a theorist of autonomy (p. 137).

As opposed to the “scholarly” ambitions of Kant, “Genuine philosophers, however, are commanders and legislators: they say, ‘thus it shall be!’” (Nietzsche, 1989, p. 136). Against the conservative decay of the categorical imperative, Nietzsche looks to the future and possibilities of transvaluation in which philosophers and scientists become the new, autonomous and sovereign individuals who hold the keys to this future as creators of values. Nietzsche (1989) describes these philosophers of the future as experimenters: “They will be harder... than humane people might wish; they will not dally with “Truth” to be “pleased” or “elevated” or “inspired” by her. On the contrary, they will have little faith that truth of all things should be accompanied by such amusements for our feelings” (p. 134). There is a similar passage in the posthumous “On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense” in which Nietzsche (1976) rebukes us for only desiring “the agreeable life-preserving consequences of truth,” whereas we are “indifferent to pure knowledge” (p. 45). Thus, there is a sense that in order for science to give itself the law, it must break with these ideal value standards, which inhibit it, and risk the possibility of nihilism and even the destruction of humanity. “Giving itself the law” in this sense would entail the already inherent disposition of science to operate

according to and formulate its own rules and procedures independently of any exterior valuation. Blanchot is clear in articulating these facets of Nietzsche's view of science in the essay "Reflections on Nihilism" in *The Infinite Conversation*. Blanchot (1993) writes in reference to Nietzsche's exaltation of physics, "Values no longer have value in themselves. There is also a positive trait: for the first time the horizon is infinitely open to knowledge, "Everything is permitted"... there is no longer a limit to man's activity" (p. 145).

Given Nietzsche's dismissal of any notion of an external law, a moral dimension, or "the Good" in a universal sense, is it possible to re-articulate autonomy from a Nietzschean perspective?

We would like to argue that there is a positive new ground for autonomy evident in Nietzsche's work, one that might even outstrip the ethical considerations of other current theories of autonomy. In order to re-articulate autonomy in this Nietzschean sense we must first break with one of the most prevalent readings of Nietzsche in academia today, which sees in his theory of the sovereign individual only a philosophy of cruelty and indifference. If we reevaluate what Nietzsche really despises in theories of equality and democracy, we might arrive at the conclusion that it is precisely their leveling affect – the tendency of these supposedly humanitarian ideals to always obliterate difference in some type of consensus, to reduce (or more likely erase) everything individual into something common to all. In this sense, we might reread Nietzsche, in his theory of the autonomous individual, as a proponent of plurality and difference.

Another possibility for re-articulating autonomy can be gathered, as Blanchot has taught us, from the way in Nietzsche writes – his aphoristic methodology. If we depart from both the conception of "oneself" and the notion of an external law that traditionally define autonomy, then all that we are really left with is thought. In Blanchot's reading of Nietzsche, this is thought trying to think its outside, thought attempting to become free from itself, and this attempt is manifested in the very nature of Nietzsche's "fragmentary writing." Blanchot (1993) suggests that Nietzsche attempts to free thought

from its fetters in a language that always announces and says "being" and that depends on an "I," whether it be man or overman. This is why the will to power (as overcoming / the force of becoming / being) and the overman (the 'I') are both shattered and dissolved in the face of eternal recurrence (eternal destruction/rebirth of the same). This new language, which could provide new possibilities for thought, is comprised of a "plural speech" that affirms difference (p. 82). Blanchot (1993) argues that through this fragmentary writing Nietzsche "thinks the world in order to free thought as much from the idea of being as from the idea of the whole, as much from the exigency of meaning as from the exigency of the good: in order to free thought from thought, obliging it not to abdicate but to think more than it can, to think something other than what for it is possible" (p. 163). The strength of this notion of thought "giving itself the law" in Blanchot's reading is that it allows for a conception of Nietzsche as the ultimate metaphysician, one which still locates him in the tradition of the "logos" eminent in the Greeks, Rousseau, Kant, and Hegel. In the end, there is no nihilism at all, only a hyper-vigilance, which seeks to keep thought close to truth/s. It is in Blanchot's reading of Nietzsche's work as an attempt at a "plural speech" that the theory of autonomy has a future. Whereas theories of autonomy often attempt to *account* for difference, a theory articulating a plural speech could perhaps someday generate claims that *embody* difference. In shaking off the linguistic dust of its self-enclosed immediate certainties, autonomy could become dialogic.

The Paradox of Society: Visions for a New Moral Sociology

We have debunked the commonly held perception of Nietzsche as the proponent of a theory of the 'autonomous' individual, in the sense of a 'sovereign' individual, insofar as Nietzsche deconstructs the notion of self present in any conception of the individual. Along these lines, there is also no sense of freedom without some juxtaposition to the law – without some reference to the 'anonymous social field as such' in the words of Žižek. Absolute freedom is a false construct, and we can only speak of the

capacity to give ourselves the law – to create society for ourselves in a revolution against previous legal and value systems. The idea of an individual reigning freely over everything is as ridiculous as it is pointless and only found in the most perverted Ayn Rand-inspired reading of Nietzsche. There is a problem that comes in with the individual or self as ‘brand,’ which is problematized in Sloterdijk’s (2013) reading of Nietzsche, but like Sloterdijk, we would prefer to remember Nietzsche in “his old noon” (p. 84).

Rather than supporting the notion of the individual who reigns freely above all, Bataille (2006), in his reading of *Thus Spoke Zarathustra* presented in the essay, “The Moral Meaning of Sociology,” calls us back to the idea that Nietzsche “had hoped to found an order,” as Zarathustra desires to ‘throw his golden ball’ (p. 109). Here we reach the paradox of society: the problem of society rests solely in the fact that it already exists, and as it already exists, it represents the values of a particular group supporting its own interests, whether it be the warrior caste, the priestly caste, the nobles, or the bourgeoisie. This will to power of particular groups is built into language itself. The goal then is to re-found society based on a better system of values that we create, and as these values will always be in flux, perhaps there would be an eternal return of this re-founding. In the time of Bataille (2006) and the surrealists, the problem with society was that “all value was placed in the individual” in a utilitarian conception of a ‘contractual’ society all too compatible with the deleterious effects of capitalism, which has returned for us now in its neoliberal form (pp. 103, 107-108).

It is no coincidence that Bataille’s reference point to an antithetical and morally appropriate conception of society was found through Monnerot and in Durkheim, for it is through Durkheim that we first learn of the power of society over the individual. Whereas sociologists, especially in the U.S., overly emphasize the role of moral integration as the dominant thread woven through the oeuvre of Durkheimian theory, we must not forget that Durkheim’s claim that society is more than the sum of individuals was a rejoinder in a larger dialogue. Durkheim’s theory was in part a critique and response to the reigning political

utilitarian conception of society at the time found in the work of Herbert Spencer. This was a conception of society that saw in society nothing more than the sum of individuals, which we can see now, in retrospect, as a precursor to Thatcher’s “there is no such thing as society.” Much like Darwin’s theory of natural selection, Spencer’s theory of “survival of the fittest” reflected perhaps too closely a justification of its own historical context in competitive, industrial capitalist England, and it comes as no surprise how conveniently Social Darwinism was exported to the U.S. as a justification of racism and its deeply stratified caste-based society.

When Durkheim referred to the power of social facts over individuals and used the terms ‘moral facts’ and ‘social facts’ interchangeably, all while making periodic references to the French Revolution in works such as *Rules of Sociological Method* and *Elementary Forms of Religious Life*, he was calling our attention to a counter tradition that existed against the Scottish Enlightenment and a theory of utilitarianism descended from the economic liberalism and philosophy of the individual and contracts found in Locke and Smith. This counter tradition was the French Enlightenment with its democratic and utopian thinkers, and in this tradition that led up to the French Revolution, Durkheim found himself in the aftermath, acutely aware of the power of society. Whereas British society never knew a revolution on this scale and only witnessed industrial capitalism take off with success, as Smith theorized about the wealth of nations, the generations leading up to Durkheim in France saw a different reality and a different society.

Thus French social theory from Montesquieu to Rousseau and Sieyès, developing out of the problem of a deeply entrenched feudal structure of property, social and political relations, conceived of the role of social theory on moral grounds to push for the instigation of a new society. Rousseau claimed that there is no basis for our current state of social inequality in a state of nature, nor in divine right, and through his theory of the general will, he put forward an argument for popular sovereignty. Accordingly, we know Sieyès as the rabbleroising author of “What is Third Estate?,” the veritable manifesto of the

French Revolution, who wrote about how the nobility, in their high positions of privilege, did not contribute to society and should therefore be expelled from the Nation. However, he was not just the author that theorized the constituent power and called for “extraordinary representation,” he was also the first to coin the term “*sociologie*” in French, as it was recently found in an unpublished document, which predates Comte’s usage of the term. And yet we have still not come to embrace the discipline of sociology in its inception as an inherently democratic enterprise founded on the instigation of a new society – and a truly ‘democratic’ enterprise, ‘democracy’ here in Rancière’s (2013) sense of the term, implying “rule without ground.” Why? It was not only Nietzsche who wanted to found a new order beyond the limits of conventional morality.

Kant, even for all of his aforementioned missteps involving the notion of the “kingdom of ends,” still held on to conceptions of *kultur* and *bildung* that presupposed the possibility to critique the dominant power structures and institutions of the already existing society. In “Answering the Question: What is Enlightenment?,” Kant responded to his own academic censorship by informing us that we need to harness the courage to use our own reason against the institutions of church and state – to not let these societal institutions tell us how to think. It follows that Marx need not be mentioned here in the obvious spirit of his critique concerning the existing value systems and institutional structures, except for that his ideas are finally linked to those of Nietzsche through the boldest and most hidden of Nietzschean sociologists, Max Weber.

It is fitting that we should end this quest for the founding of a new moral sociology with Weber, the secret king of the Nietzscheans. Some scholars of the history of ideas have described the impetus behind Weber’s work as an attempt to synthesize the theories of Marx and Nietzsche, and nowhere does this idea come more to the forefront than in “Class, Status, Party.” A social scientific inquiry pushing beyond the bounds of the narrowly conceived Marxist conception of class, Weber’s classic essay bears the stamp of Nietzsche’s thought, insofar as his whole discussion of status, honor,

and caste is both derived from and in conversation with Nietzsche’s *On the Genealogy of Morals*. Even though the only direct reference to Nietzsche’s *Genealogy* is in Weber’s critique of the Nietzschean notion of ‘resentment,’ much of Nietzsche’s ideas about status, honor, and caste remain intact. And although there is a strong critique of the primacy of the notion of class in Marx, the general relationship between class and transformations in the mode of production is preserved.

Basically, Weber’s argument is that during the intense moments of social conflict characterized by large scale transformations in the mode of production, much as is the case in Marx, issues of class and class struggle do come to dominate the scene of social relations. But what about the more normalized moments in history when no sequence of rapid economic developments is present? It is at this moment that social and economic relations settle into a more regular set of power relations, which Weber categorizes as a hierarchy of status groups based on honor. Here we see that the same theorist of the ‘iron cage’ is the ultimate pessimist relative to Marx and Hegel, for there is nothing at the end of history that can save us. We are reminded here of a passage from the end of *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. In a quote attributed to no one, or rather a voice acting as a rejoinder in his own internal dialogue, Weber (2001) writes, “Specialists without spirit, sensualists without heart; this nullity imagines that it has attained a level of civilization never before achieved” (p. 124). We could only imagine one author writing something of this air, and he would have indeed dropped it in as an aphorism unto itself.

In this sense, we can draw a general cleavage between two lines of thought: one is a more romantic tradition found in the works of Rousseau, Hegel, and Marx, and the other slightly more misanthropic tradition is located in the works of Hobbes, Nietzsche, and Weber. Although this is a slightly reductive framework for typologizing these thinkers, it suits our purposes. We begin with Rousseau who, in contrast to Hobbes, believes that inequality is limited in a state of nature. Inequality, rather, comes in with society. Like history itself, “its origin and progress” is “in the successive developments of

the human mind” for Rousseau (1992, p. 43) similar to the notion of consciousness developed by Hegel, and it is conjecturally traced to the moment when someone takes ownership of something, or the moment when ‘private property’ is first fabricated – a form of property that is obviously tied to its own set of problems for Marx. Yet in “The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844,” private property is not the cause but rather the effect of a more fundamental state of alienation for Marx. This state of alienation is derived from a state of a nature in which humanity, as species-being, first represents nature as independent object to be worked on and manipulated for our own subsistence. However, even though alienation is concomitant with the human condition, Marx still presents us with a romantic picture in which we could image humans, although alienated, still working for their general subsistence, following that more serious problems come in with private property and other sets of intermediary steps between humans and their subsistence, such as wages. And for all these thinkers there is some prize at the end of history, whether it would be the state’s embodiment of the general will, absolute spirit, or communism as the abolition of private property.

A more misanthropic tradition had already begun with Hobbes’ (1962) “war of all against all,” which Nietzsche directly references in “On Truth and Lie in An Extra-Moral Sense” as the starting point of society, when we agree to live together, “herd-style,” in a linguistic/social contract based on a collective agreement to endorse and live by a stable set of lies – both nomenclature and law being intrinsically linked in Nietzsche’s line of thought here. Subsequently, through Nietzsche’s works we see the ‘will to power’ working as groups, whom we might think of now as castes, try to gain ascendancy of other castes. This urge of groups to dominate others runs so deep in Nietzsche’s view of society that it is, once again, built into the very structure of language itself. Sloterdijk (2013) echoes this in *Nietzsche Apostle* in writing, “Languages are instruments of group narcissism, played so as to tune and retune the player; they make their speakers ring in singular tonalities of self-excitation. They are systems of

melody for recognition, which always delineate the whole program as well” (p. 8).

It is at this moment that Weber enters the scene with a theoretical picture of the nation-state in an ideal-typical framework that mirrors some of these Hobbesian and Nietzschean themes. Within this model of the state we are presented with a legal order in which subjects our bound within the confines of a general field of domination. We obey the rational-legal or bureaucratic order, and it in turn provides us with some protection, at least, in the form of rules and laws, which everyone must follow. However, within this general field of legitimate domination held intact by the legal order, power emerges as particular groups seek to gain privilege for themselves and ascendancy over others in either instrumental-rational or value-rational patterns of social action. Where access to material goods and economic resources are concerned, class remains the typical marker of this economic distribution. Yet what Weber offers us beyond the Marxist notion of class is that status groups also come to dominate one another within a legal order, and their positions need not necessarily or solely be determined by economic resources, but can be derived from the honor that accompanies status. Weber was no doubt influenced by Nietzsche here as he goes on to discuss ethnic and religious castes, and we once again confront the notion of groups who honor themselves and devalue other groups through both language and value systems. Against the M. M. Foster-Nietzsche reading that propagates fascism in her brother’s thought, through Weber’s reading we paradoxically return to our moral message, for it is through Weber’s Nietzschean-inflected thought that we can first break out of Marx’s conception of class to conceive of hierarchically imposed systems of power rooted in distinctions between race, ethnicity, and religion – as caste. When Loic Wacquant (2002) describes the history of African-Americans as a group “constitutively deprived of ethnic honor,” the reference is back to Weber, and Weber’s reference is back to Nietzsche (p. 42).

Conclusion: Moral Sociology Drives a Stake Through the Heart of the Vampire That Is the Sociology of Morality

Even though it is the fashion to speak of “sociology of morality” these days, we still need first to develop a moral sociology. There is no reason to be “value-free,” and there is no evidence that any social thinker ever truly was. It is true that Nietzsche was not exactly an egalitarian thinker, but what he really despised in democracy was the same notion of ‘consensus’ that denies plurality, a critique of that which has also resurfaced in contemporary theories of agonistic politics and radical democracy. Nietzsche was a pariah cast out because of his critique of conventional morality and his boldness to urge us to create new values. We need more people like him. In a society where the reigning values of the “individual” and “freedom” only serve the interests of the ‘one-percent,’ – those who only value themselves – we need to create our own new values in a Nietzschean sense, which are life-affirming, for us. Any college professor knows that we still confront intelligent students who cling dearly to capitalism because they believe it is the only system that will protect their values of the “individual” and “freedom.” They are not aware that these are no longer their values. They are unaware of the very different historical context in which thinkers, such as Locke and Smith, espoused these values in economic and political terms, before their subsequent Cold War and then neoliberal reappropriations. Furthermore, they are unaware of the problems inherent in the trajectory of philosophical conceptions of the individual and autonomy traced through work of Rousseau, Kant, and Hegel, and forcefully critiqued in Nietzsche. We, as sociologists, should not make the same initial mistake with morality, which we did with culture. In the movement from the sociology of culture to cultural sociology, we first, in a positivist sense, sought to analyze culture as an object that could be separated from the life-world, before we came to bow before its ultimate ubiquity and pervasiveness and rethink our definitions and approaches. The same can be said for future studies of morality. More than an object that leads to normalized patterns of social action, the question of morality is one of value and judgment, and value seeps into every aspect of our lives as ‘cultural significance’ does for Weber and the eleventh thesis does for Marx.

We should crush the contemporary value system of capitalist distinction and the defunct modes of social scientific inquiry that are created to value and support it.

References

- BATAILLE, Georges. “The Moral Meaning of Sociology,” in *The Absence of Myth: Writings on Surrealism*. New York: Verso, 2006.
- BAYNES, Kenneth. “Freedom as Autonomy.” *The Oxford Handbook of Continental Philosophy*. Eds. Brian Leiter and Michael Rosen. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- BLANCHOT, Maurice. *The Infinite Conversation*. Trans. Susan Hanson. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- COOKE, Maeve. Comment about Hegel on Ritchie Savage’s paper prospectus.
- DURKHEIM, Emile. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: The Free Press, 1955.
- DURKHEIM, Emile. *The Rules of Sociological Method*. New York: The Free Press, 1982.
- HEGEL, G. W. F. *Elements of the Philosophy of Right*. Ed. Allen W. Wood. Trans. H. B. Nisbet. New York: Cambridge University Press, 1991.
- HEGEL, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*. New York: Oxford University Press, 1977.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. New York: Collier Books, 1962.
- KANT, Immanuel. “Answering the Question: What is Enlightenment?” 1784.
- KANT, Immanuel. *Practical Philosophy*. Ed. Mary J. Gregor. New York: Cambridge University Press, 1996.
- MARX, Karl. “The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844” in *The Marx-Engels Reader*. Ed. Robert C. Tucker. New York: W. W. Norton & Company, 1978.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*. New York: Vintage Books, 1989.
- NIETZSCHE, Friedrich. *The Gay Science*. New York: Vintage Books, 1974.

NIETZSCHE, Friedrich. *On the Genealogy of Morals*. Ed. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich. "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense." *The Portable Nietzsche*. Ed. Walter Kaufmann. New York: Penguin Books, 1976.

NIETZSCHE, Friedrich. "Thus Spoke Zarathustra." *The Portable Nietzsche*. Ed. Walter Kaufmann. New York: Penguin Books, 1976.

NIETZSCHE, Friedrich. *Untimely Meditations*. Ed. Daniel Breazeale. New York: Cambridge University Press, 1997.

RANCIÈRE, Jacques. *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. New York: Bloomsbury, 2013.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discourse on the Origin of Inequality*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1992.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *The Social Contract*. New York: Penguin Books, 1968.

SIEYÈS, Emmanuel Joseph. "What is the Third Estate?" in *Political Writings*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2003.

SLOTERDIJK, Peter. *Nietzsche Apostle*. Cambridge Mass: Semiotext(e), 2013.

WACQUANT, Loïc. "From Slavery to Mass Incarceration." *New Left Review* 13, Jan/Feb 2002.

WEBER, Max. "Class, Status, Party" in *From Max Weber: Essays in Sociology*. Ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, 1946.

WEBER, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Routledge, 2001.

ABSTRACT: This article aims to discuss Nietzsche's critique of the traditional conceptions of autonomy and conventional morality in order to develop a framework for bringing together the divergent trajectories of Marxist and Weberian critical theory in order to provide a fresh grounding for the eternally recurring necessity of a moral sociology. **Keywords:** autonomy, moral sociology, Nietzsche

PONTES, Nicole; BRITO, Simone. "Contra o efeito Lúcifer: esboço para uma teoria sociológica do mal". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 13, n. 39, pp. 384-398, dezembro de 2014. ISSN 1676-8965

DOSSIÊ

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

Contra o efeito Lúcifer

Esboço para uma teoria sociológica do mal

*Nicole Pontes
Simone Brito*

Resumo: O objetivo deste trabalho é indicar caminhos para uma Teoria Sociológica do Mal, enfatizando aspectos relacionados à permanência histórica do mal e sua importância como fonte para uma teoria que explore as fronteiras entre sociologia, teoria crítica e psicanálise. Para tanto, construiremos uma crítica à teoria sociológica do Mal de Jeffrey Alexander (2001, 2009), que aponta para uma solução culturalista insatisfatória, assim como uma crítica à abordagem situacional da psicologia social, representada por Phillip Zimbardo (2007). Essa discussão será elaborada através de três momentos distintos: (1) apresentando uma crítica à teoria dos valores em Alexander, a partir das perspectivas críticas de Bauman e Adorno, (2) explorando os aspectos situacionais e estruturais do Efeito Lúcifer (ZIMBARDO, 2007), enfatizando que sua existência pode ser considerada como "mecanismo de fuga", como apresentado por Erich Fromm (1941, 1990, 1992); e, por fim (3) fazendo uma leitura da noção de habitus de Pierre Bourdieu e de processos civilizadores de Norbert Elias, focadas na dimensão da 'incorporação', desenvolvendo uma análise mais satisfatória sobre a experiência do mal e da maldade. **Palavras-Chave:** Sociologia do Mal, efeito Lúcifer, Elias, Bourdieu.

Introdução

O objetivo deste trabalho é indicar caminhos para a elaboração de uma Teoria Sociológica do Mal, enfatizando aspectos relacionados à permanência histórica do mal e sua importância como fonte para uma teoria sócio-analítica crítica e interdisciplinar que explore as fronteiras entre sociologia, teoria crítica e psicanálise. Para tanto, construiremos uma crítica à teoria sociológica do Mal de Jeffrey Alexander (2001, 2009), que aponta para uma solução culturalista insatisfatória, assim como uma crítica à abordagem da psicologia

social, representada por Phillip Zimbardo (2007), que cai num reducionismo determinista ao transformar a ação para o mal, e problemas relacionados à responsabilidade e outros aspectos morais da ação, em um problema situacional. Essa discussão será elaborada através de três momentos distintos, porém interdependentes: (1) apresentando uma crítica à teoria dos valores em Alexander, a partir das perspectivas críticas de Bauman e Adorno, (2) explorando os aspectos situacionais e estruturais do Efeito Lúcifer (ZIMBARDO, 2007), enfatizando que sua existência histórica pode ser

considerada como "mecanismo de fuga", como apresentado por Erich Fromm (1941, 1990, 1992) a partir do qual o peso da responsabilidade, e todos os aspectos morais das ações para o mal, são removidos do indivíduo e localizados na sociedade, através da geração e reprodução de um sistema de relações humanas que se baseia historicamente na dissociação do caráter social; e, por fim (3) demonstrando como é possível, através de uma leitura da noção de *habitus* de Pierre Bourdieu e de processos civilizadores de Norbert Elias, principalmente através de uma leitura focada na dimensão da 'incorporação', encontrarmos uma perspectiva sociológica mais satisfatória para falar sobre a experiência do mal e da maldade.

Para compreender o tipo de problematização aqui tratada, é necessário perceber que a tematização do mal só pode ter lugar num contexto mais amplo de problemas morais. Dessa maneira, não pretendemos analisar o problema do mal como fato isolado, mas refletir como essa discussão está, de fato, no cerne de uma reflexão mais ampla sobre o problema da moralidade que vem ganhando importância na teoria sociológica recente. É possível afirmar que, nos últimos anos, estamos assistindo ao que Michèle Lamont chamou de "retorno da moralidade" na pesquisa sociológica. Assim, como exemplo dessa afirmação, podemos citar alguns debates centrais que ajudaram a moldar o campo da sociologia da moralidade: o problema do Holocausto e das lógicas de genocídio no contexto da discussão sobre modernidade e pós-modernidade (Bauman, 1996; Alexander, 2009), o problema do universalismo e da construção de universais (ALEXANDER, 2004), a discussão sobre a origem dos valores e os modos de justificar (Boltanski & Thévenot, 2006), a relação entre economia e valores (ZELIZER, 1994 e 2010), a questão das transformações dos padrões morais operada pela mídia (TESTER, 1997; Boltanski, 1999), dentre outros.

A idéia de um recente 'renascimento' da pesquisa sobre valores (HITLIN & VAISEY, 2010; JOAS, 2000) e normatividade (TURNER, 2010) nas Ciências Sociais apresenta imediatamente algumas questões para a teoria sociológica: (1) Como explicar que um problema fundamental para os pais fundadores

da disciplina, especialmente para Durkheim, perdeu a sua centralidade e só agora volta a ser retomado? (2) Como os desenvolvimentos recentes em áreas afins como a psicologia e a filosofia, bem como transformações sociais importantes, especialmente no campo da ciência, vêm 'forçando' o retorno deste tema? E, (3) como dar sentido a diversidade de trabalhos que estão em debate neste "novo" campo? Cada um desses problemas se constitui em uma linha de pesquisa per se e, dessa forma, este trabalho pretende, de forma mais modesta, oferecer uma contribuição apenas ao último.

Assim, entendemos que uma das questões mais fundamentais ordenando o debate no campo é: se atores sociais explicam aspectos da vida através da categoria específica do mal, essa valoração pode ser entendida como uma dimensão da cultura ou requer uma especificidade de compreensão? Zygmunt Bauman (1996), seguindo a tradição da Teoria Crítica e, em parte, a perspectiva Adorniana acerca da vida reta, afirma que a experiência da moralidade, seja bondade ou maldade, precisa, por razões tanto éticas quanto epistemológicas, ser separada das práticas culturais. As razões éticas dizem respeito aos efeitos do relativismo radical para a crítica social: caso os valores morais sejam tão somente parte da cultura, não é mais possível se contrapor a valores 'desumanos' (uma vez que estes são construções sociais e válidos para um certo grupo, em determinado período histórico). Os motivos epistemológicos, seguindo Weber, fazem referência à idéia de que na experiência social os atores estabelecem a distinção entre os valores morais e outros tipos de valores e isso, por si só, justificaria uma distinção sociológica.

Já em Fromm, encontramos uma necessidade de definição dos valores morais como forma de racionalidade ética, como saída para uma frustração humana histórica, que limita as possibilidades de liberdade, criatividade e amor. A ação para o mal se apresenta então como diagnóstico de um problema mais amplo, que ultrapassa uma explicação "situacional" do mal, trazendo à tona a necessidade da moralidade como mediação das relações humanas, independentes de seus contextos específicos.

Para Alexander, o problema do mal, segundo uma perspectiva sociológica, é mais um problema de significação cultural para a qual a disciplina possui o necessário arcabouço teórico de interpretação. Alexander (2001) discute como atos de transgressão são identificados com o mal e a maldade. Dessa forma, reflete como a utilização desta categoria de avaliação varia historicamente e está relacionada a processos de estigmatização. Ao desenvolver as categorias correlatas da maldade utilizadas na esfera política, esse autor fornece uma importante ferramenta para o estudo da moralidade. Contudo, podemos perceber nesta interpretação particular o tipo de problema que Bauman identifica com a fraqueza da sociologia: uma normalização do mal.

Outra abordagem para o problema do mal é apresentada por Phillip Zimbardo em o Efeito Lúcifer. Nesse texto o autor defende que o contexto e a situação são forças exteriores que, quando exercidas sobre o indivíduo, suspendem sua capacidade de distinção moral entre bem e mal. O mal, portanto, aparece como fruto de uma força situacional que impede escolhas e direciona ações, anulando qualquer capacidade crítica aos sujeitos e, de maneira muito mais perigosa, sua capacidade de ser responsável pelas mesmas.

Então, cabe a pergunta: Reconhecer que a moralidade (e, portanto, o mal) está relacionada a uma experiência pré-social (ainda que este seja apenas um modelo normativo) não seria solapar as bases epistemológicas da sociologia? A idéia deste trabalho é tentar apresentar uma visão alternativa para a compreensão sociológica da experiência da maldade. Assim, traremos um diálogo alternativo que possa servir como modelo para pensar a moralidade de uma perspectiva sociológica, e particularmente, a sociologia do mal. Norbert Elias (1997) estabelece uma conexão entre um habitus social e a emergência de processos civilizadores. Ou seja, seria possível identificar nos modos de comportamento historicamente estabelecidos, mecanismos sociais que organizam os sentimentos e emoções de modo a possibilitar a violência, a lógica do bode expiatório e a desumanização, por exemplo. Contudo, em

termos teóricos, a noção de habitus em Elias está ainda muito próxima da noção genérica de ethos e também da vida psíquica.

Nesse sentido, a partir do esforço teórico em conectar a noção de habitus em Elias e Bourdieu, estaremos diante de uma teoria do habitus capaz de explicar melhor os processos de ‘incorporação’ de emoções e valores. Em Bourdieu, essa faceta da incorporação está presente de forma fundante na idéia de habitus, em seu aspecto relacional, mutável, mas também constante e estruturado. A idéia é que esses autores nos permitem pensar de forma mais consistente a constituição e normalização de processos sociais civilizadores (muitas vezes identificados como exemplo do mal e de sua irracionalidade). Mais ainda, fornecem elementos teórico-metodológicos para a compreensão de como as metáforas da moralidade são experienciadas (enquanto sentimentos, expressão de emoções e práticas incorporadas), especialmente, como os indivíduos articulam as diferenças entre configurações de valores morais e outros tipos de valores. Portanto, na discussão aqui proposta, pretendemos, além de apresentar os debates centrais da sociologia da moralidade, demonstrar como a discussão sobre uma análise sociológica do mal pode encontrar nas perspectivas de Pierre Bourdieu e de Norbert Elias (ainda que este não fosse o foco de ambos) uma teoria das práticas sociais e da experiência moral mais consistente que aquelas apresentadas por Jeffrey Alexander e Phillip Zimbardo.⁹⁷

O Efeito Lúcifer e a abordagem situacional do Mal

O experimento em psicologia social realizado em 1971 na universidade de Stanford, conhecido como The Stanford Prison Experiment (SPE), é decisivamente um dos trabalhos de pesquisa mais amplamente conhecidos sobre a centralidade do comportamento humano para a compreensão da natureza do mal e da maldade e aparece como opção segunda

97 Ver página oficial do experimento em: <http://www.lucifereffect.com>

opção entre 234,000,000 de resultados quando a palavra-chave *experiment* é utilizada. Phillip Zimbardo, renomado professor de psicologia da universidade de Stanford na Califórnia, e responsável à época pela execução do experimento, tornou-se um expoente nos estudos sobre como pessoas aparentemente comuns, normais, podem perpetrar atos malignos. Esse estudo serviu de base para o que, anos mais tarde, quando finalmente pronto para discorrer sobre o controverso experimento, Phillip Zimbardo chamou de efeito Lúcifer. Vale salientar que a teoria do efeito Lúcifer serviu também como ponto de defesa controverso, nos anos de 2006 - 2008, para argumentar em favor dos soldados do Centro de Inteligência e Prisão Militar de Abu Ghraib que haviam sido acusados de torturar e humilhar de forma brutal prisioneiros de guerra no Iraque.

O SPE envolveu um conjunto de 24 de universitários distribuídos em dois grupos como guardas e prisioneiros de uma cadeia criada no sótão do departamento de psicologia da universidade, onde os mesmos deveriam desempenhar os papéis que lhes foram designados por duas semanas. O processo de escolha dos candidatos envolveu uma pré-seleção entre 70 candidatos para garantir sua sanidade mental, garantir que não fossem usuários de drogas, ex-presidiários ou possuíssem algum tipo de deficiência, estabelecendo assim os parâmetros de normalidade psicológica requeridos como controle que foram mais tarde utilizados para discutir como os papéis sociais desempenhados durante o funcionamento de uma instituição carcerária e a própria situação prisional tem o poder de transformar pessoas até então boas em pessoas capazes de perpetrar ações moralmente erradas. Para dar maior veracidade ao processo de encarceramento, os estudantes-prisioneiros e os carcereiros não foram previamente avisados do dia de início do estudo, sendo que alguns dos carcereiros, já exercendo seus papéis, participaram dos atos de prisão dos futuros prisioneiros; estes, por sua vez, foram também surpreendidos num domingo pela manhã por um carro de polícia verdadeiro que chegava para dar-lhes voz de prisão, sendo levados para a delegacia de polícia, fichados e fotografados. Só

algumas horas mais tarde, quando já estavam sendo divididos em suas celas e recebendo ordens de como se comportar na prisão, perceberam então que o experimento começara. Projetado inicialmente para durar duas semanas, o SPE durou apenas seis dias devido ao desenrolar de eventos surpreendentes e inesperados que envolveram desde tortura psicológica e humilhação a castigos corporais, infligidos pelos então carcereiros aos prisioneiros. É importante lembrar também que durante o curso dos eventos na falsa prisão, os pais puderam visitar seus filhos encarcerados, um padre e um advogado estiveram presentes e um comitê de falsos oficiais de condicional entrevistou cada uma dos prisioneiros, sem que qualquer um deles tenha requerido que o experimento fosse terminado. À época o estudo chocou as comunidades acadêmicas trazendo à tona dilemas éticos sobre os limites da pesquisa com seres humanos, ainda que outros experimentos tão controversos quanto este, por exemplo, o estudo famoso sobre obediência à autoridade de Stanley Milgram também estivessem sendo realizados ao mesmo tempo com resultados também chocantes. Porém, a problematização mais importante trazida à tona pelo estudo é como fatores psicológicos e sociais interagem na definição das ações para o mal.

Segundo a teoria esboçada em *The Lucifer Effect*, a emergência de ações malignas perpetradas por indivíduos racionais, sadios e conscientes de desempenhar um papel que lhes foi prescrito deve ser compreendida a partir de um conjunto de fatores estruturais determinantes que definem através de sua força persuasiva as ações de cada indivíduo inserido nessa situação específica. As ações individuais são consideradas fruto de um contexto situacional extremo, onde tanto fatores ambientais imediatos quanto elementos psicológicos desembocam numa ação maligna inesperada. No caso do experimento acima descrito, e dos soldados em Abu Ghraib, pode-se então observar que as ações de humilhação e dor infligidas aos prisioneiros são causadas não por escolhas individuais, mas por determinantes externos que demandam deles certos comportamentos, o que pode levar a ações dissonantes daquelas consideradas normais em

outras circunstâncias, estando seus perpetradores, portanto, protegidos sob o manto da conformidade e da obediência às regras necessárias a sua sobrevivência naquela situação.

No entanto, podemos enxergar dois problemas centrais nessa abordagem do mal como fruto de uma situação. Primeiro, apesar de considerar o contexto situacional como importante fator para o engajamento na ação violenta, Zimbardo parece ainda tentar justificá-la como resposta a um sistema de pressão estabelecido por forças superiores, que funcionam como uma corrente causal perfeita onde a força exercida pela estrutura chega sem nenhuma dissipação ou perda de energia até o fim de determinada ação. Tudo ocorre como se num vácuo, sem nenhuma possibilidade de interferência entre a determinação estrutural da situação e a ação individual. Segundo, embora essa leitura seja bastante distinta daquelas que consideram a ação maligna como traço de uma personalidade mal ajustada, e mais acertada no que diz respeito à importância do contexto na realização de tais ações, ela ainda falha por não enxergar um contexto histórico mais abrangente que produz não uma força situacional determinante das ações de personalidades arrefecidas pela falta de controle da própria situação, mas um sistema historicamente informado, como apontado por Erich Fromm, que gera um tipo de mecanismo de fuga baseado numa lógica estrutural que define tipos ideais de caráter social, adequados a seu tempo. Ou seja, a situação da qual Zimbardo fala parece possuir um escopo muito reduzido, focado ainda num caso específico, enquanto que a idéia de contexto apresentada por Fromm nos dá uma dimensão histórica mais aprofundada, fazendo uso tanto de elementos culturais, quanto econômicos e sociais na construção do caráter social do mal em uma determinada época histórica.

A proposta de Fromm em *Escape from Freedom* oferece uma alternativa psicológica e sociológica para a compreensão de certos traços morais presentes no mundo contemporâneo que podem nos ajudar a sistematizar e compreender a permanência do mal como fruto do desenvolvimento de um caráter social dissociativo, com tendências ao autoritarismo e a

rendição da liberdade individual como mecanismo de fuga num mundo de sofrimento e solidão. Dessa maneira, podemos considerar o conceito de caráter social como alternativa que traz em si o aspecto histórico necessário para compreensão do mal como categoria permanente nas ações humanas no mundo contemporâneo. Esse caráter social, que funciona como categoria analítica com grande aproximação ao conceito de tipos ideais de Weber, é constituído com base naqueles aspectos da experiência coletiva que são compartilhados por determinados grupos e que são historicamente definidos pelo desenvolvimento de todos os aspectos da vida humana. Dessa maneira, podemos então falar de um caráter social global contemporâneo, ou de um grupo, nação etc., e traçar suas raízes formativas, seus processos transformativos e seus mecanismos de reprodução através da observação de características permanentes e comuns a todos os seus membros.

Vale salientar ainda que apesar de dar importância central ao papel da cultura na formação e manutenção de um caráter social, Fromm não lhe dá o posto central nesse processo, igualando-o aos demais processos sociais, econômicos e afetivos na definição do caráter social de um determinado período histórico. Lembrando que outras perspectivas também são importantes no sentido de localizar sociologicamente o problema da maldade, a proposta de Fromm pode servir antecipadamente como forma de criticar a abordagem mais tendenciosamente cultural e relativista oferecida por Alexander em seu *Towards a Sociology of Evil*.

A teoria dos Valores Culturais e o problema do Holocausto

Embora seja impossível ignorar a importância do trabalho desenvolvido por Jeffrey Alexander para trazer o problema da permanência do mal e os estudos sobre moralidade novamente ao centro das discussões sociológicas contemporâneas, não se pode negar também que sua abordagem culturalista, baseada numa lógica da legitimação do discurso nativo como definição última da condição de maldade de certas ações oferece um escopo de análise reduzido e limitador.

De acordo com Alexander, o problema da ação moral permaneceu presente sob formas distintas de compreender os aspectos sociais da crença religiosa, a definição do divino, tanto quanto na busca pela definição de atrocidades como o Holocausto. Porém, sua articulação sempre esteve necessariamente relacionada a definições do bem. A ação maligna, ou os desvios morais para o mal sempre figuraram simplesmente como negação do bem, como aquilo que é outro que não o bem. A sua tentativa de construir uma teoria culturalista do Mal, apesar de ser importante para situar o problema na teoria sociológica contemporânea, sofre de uma grave deficiência: que é a permanência numa forma de relativismo sociológico no qual a maldade, apesar de sua suposta tentativa de ir além de sua definição como oposto do bem, é o resultado de uma construção social peculiar.

O problema dessa perspectiva, ainda que não queiramos discutir os problemas filosóficos da moralidade, é que ela descaracteriza a experiência do mal. A partir de Alexander não é possível entender a recorrência histórica dessa forma social. A principal crítica a essa perspectiva sociológica e os seus problemas para a prática da disciplina são delineados em momentos diferentes por Adorno e Bauman. O argumento desenvolvido aqui é delineado a partir dos problemas apresentados por estes autores.

Para Adorno, o problema central da teoria da moralidade é a relação de tensão entre o comportamento particular (o indivíduo e seus interesses) e todo o universal que se lhe opõe (ADORNO, 2000, p. 18). Enquanto a discussão sobre a ética propõe um discurso ‘novo’ e revelador, daí a sua importância no sistema capitalista, a discussão em termos da ‘moralidade’ e ação moral revelaria que o problema dos valores requer um pensamento sobre o sistema, ou sobre a ‘comunidade’ que organiza tais valores.

Nesse sentido, a Sociologia nasceu como uma tentativa de responder aos problemas da moralidade e, ainda de acordo com Adorno (*idem*), o trabalho de Durkheim representa um importante passo para todo o pensamento sobre a moral: ao expor as inconsistências do discurso

moderno sobre a liberdade, mas principalmente por revelar os processos que se desenvolvem a partir da tensão entre particular *versus* universal, indivíduo *versus* sociedade. É corrente na teoria sociológica contemporânea a tentativa de criticar essa oposição, mas para o desenvolvimento do argumento aqui apresentado é fundamental enfatizá-la. A sociologia durkheimiana é comumente criticada por apresentar o mundo das regras sociais como externo ao indivíduo e, especialmente, por essa externalidade poder ser percebida na prática. Para Adorno, essa seria a descrição mais fiel da experiência moral e Durkheim teria dado um passo adiante dos filósofos morais ao demonstrar que as escolhas morais não são apenas processos mentais, mas que estão imbricadas no mundo ‘impuro’ da coerção. Nesse sentido, ao tentar distinguir a experiência moral para a pesquisa sociológica, podemos afirmar que aquela não se encaixa na naturalidade da vida social; a moralidade revela a oposição, recorrentemente encoberta pela normalidade da vida social, entre o indivíduo e o mundo e, nesse sentido, seu feitiço se aproxima muito mais de uma crise na experiência.

Ao manter como problema fundamental da experiência moral a tensão entre ação individual e um universal que se lhe opõe, o pensamento de Adorno ‘abre’ a discussão sobre a possibilidade de uma ação reta, terreno da filosofia moral, para uma dimensão sociológica. Cabe agora perguntar quais são as consequências para a sociologia da perspectiva adorniana.

Ainda que, como demonstrou Nisbet, a sociologia só tenha se constituído como campo independente ao romper com os problemas e métodos da filosofia moral, as antigas tensões foram herdadas pela nova ciência. Se, como aponta Adorno, o uso do termo moralidade, apesar de seu caráter repressivo e conservador tão escarnecido por Nietzsche, coloca o problema dos valores de uma maneira que é diretamente ligada à perspectiva sociológica, por que então afirmar que existe um problema teórico e metodológico na forma como a Sociologia trata o tema da moral?

Para responder a essa questão passamos a expor o argumento de Zygmunt Bauman em sua obra “Modernidade e Holocausto” onde

temos uma verdadeira luta no interior da teoria sociológica para a delimitação da experiência moral. A questão que Bauman nos apresenta é: por que algumas pessoas permanecem morais sob condições imorais? (BAUMAN, 1998, p. 23). Essa pergunta, eco da questão aristotélica, surge no momento em que Bauman tenta explicar sociologicamente a atitude heroica daqueles alemães que tentaram salvar judeus no auge do regime nazista. Como a sociologia pode explicar os mais radicais atos de moralidade (arriscar a própria vida para salvar um estranho) sem perder o seu significado e transformá-lo numa ação racional?

Essa crítica à tradição sociológica torna-se ainda mais importante por ser imanente; ao pesquisar as tentativas da disciplina de explicar o fenômeno da moralidade, o autor encontrou aporias fundamentais na forma como o pensamento sociológico trata a moralidade e os modos de justificação de valores. Essas aporias estão ligadas, primeiro, à aplicação da idéia de “determinantes sociais” da moralidade (*idem*) e, segundo, ao uso de um relativismo radical: a idéia de que todos os valores são socialmente construídos.

Dessas aporias emergem dois problemas importantes. Do ponto de vista teórico, não existe um conceito sociológico de moralidade em que o ‘significado moral’ seja preservado. Ou seja, como explicar do ponto de vista sociológico que alguém arrisque sua própria vida para salvar outrem? Ou, no exemplo de Bauman, como explicar aqueles atos de heroísmo quando consideramos que não havia uma recompensa no horizonte da ação? Numa situação em que as regras correntes distinguem os seres entre humanos e não-humanos, como explicar a ocorrência de eventual solidariedade entre indivíduos desses dois mundos? A idéia de que os atos heroicos se justificam pela espera de algum tipo de recompensa é simplesmente falha. No caso do bombeiro que morre para salvar uma criança, não existiria muita racionalidade em trocar a vida por uma medalha ou foto no jornal. Do ponto de vista das histórias analisadas por Bauman de alemães que, em pleno regime nazista, salvaram judeus, as informações de uma possível recompensa eram inexistentes.

Para evitar a idéia de que o que está em jogo nessa problematização é apenas a busca de uma justificativa emotivista para o estabelecimento da natureza das ações morais, é possível recorrer ao significado que os atores dão a esses atos no contexto da ação e assim garantir que existe um significado distinto. Como demonstrou Bauman, quando os indivíduos que realizam atitudes morais heroicas são questionados “por que agiram como agiram?”, a resposta sempre se dá em torno de um “não sei” ou “não pensei”. Então, a questão que Bauman traz para a Sociologia é: por que os atores sociais não conseguem criar um discurso sobre tais atos?

Segundo, em termos epistemológicos, a radicalização da noção de “construção social de valores” elimina tanto a possibilidade de se explicitar os valores próprios da sociologia quanto a impede de reconhecer atos desumanos. Mas, aqui acredito que chegamos ao ponto até onde a sociologia de Bauman pode ajudar na construção de uma sociologia da moralidade. Afinal, não se trata de dar a sociologia poderes para arbitrar ou legislar sobre questões morais, mas tão somente reconhecer os seus limites (no sentido kantiano). Também, não se trata de defender uma versão positivista de sociologia da moralidade, mas tão somente reconhecer a existência de um “em si”⁹⁸ da experiência moral que é desnaturado quando se busca conhecer a sua causa. Em termos diretos, a “ação moral em si” (note-se: não me refiro à experiência, nem aos valores e modos de justificação moral) não possui determinantes sociais. Os defensores de Bauman argumentarão que é isto que está em jogo em sua “Ética Pós-Moderna” (1997), mas é forçoso reconhecer que

98 Reconheço que aqui estamos diante de um problema filosófico. Ao se usar a idéia kantiana de um ‘limite’, não seria possível falar de um ‘em si’ da experiência moral. Mas, essa ambivalência está presente no próprio pensamento de Adorno que faz uso também de categorias hegelianas, permitindo assim que se pense a uma experiência moral ‘em si’.

não é esse o caminho seguido no desenvolvimento posterior, sua fase ‘líquida’.

Bauman (1993) tenta concretizar o projeto de uma sociologia da moralidade capaz de não desnaturar a própria natureza da moralidade. Porém, devido a sua percepção limitada do problema da normatividade, constrói um projeto político e não um ‘modelo’ de pensamento ou uma teoria. Seguindo Levinas, Bauman afirma que o cuidado com o ‘outro’ me é imposto junto com minha condição humana e que a vida social seria a história da manipulação dessa condição primeira. Ao afirmar que a moralidade é pré-social, o autor chega a confrontar o problema, mas não desenvolve quais seriam as consequências desta idéia para a disciplina. Os problemas se somam, especialmente quando esta idéia se une a uma recusa em pensar qualquer forma normativa: o que seria esse momento pré-social? Como explicá-lo?

Na verdade, essa teoria ou pensamento capaz de discutir os problemas da moralidade não é apresentado para além do ‘discurso edificante’. O problema do projeto baumaniano, que é o problema geral daquela um dia tão ambiciosa vertente pós-moderna, é confundir o autoritarismo das normas sociais e políticas com as necessárias normas e limites que estruturam e ordenam o pensamento e a crítica. Não que estruturas de pensamento não possam carregar elementos de autoritarismo, mas mesmo um pensamento negativo mais radical precisa se estruturar e revelar fundamentos. Nesse caso, Bauman repete a mesma fórmula do tipo de perspectiva que criticou em Weber: o simples reconhecimento da possibilidade de ação moral, uma forma vazia e incapaz de integrar o problema e as tensões da moralidade á prática da disciplina.

Apresentados estes problemas, a questão se torna como fornecer um modelo de sociologia que responde às críticas apresentadas por Bauman. É importante perceber que só a partir do reconhecimento da especificidade da experiência moral é que podemos pensar em constituir uma sociologia do mal.

Processo Civilizador e Moralidade

Na tentativa de esclarecer nosso argumento e para uma melhor compreensão dos contornos de uma sociologia da maldade, apresentamos uma breve discussão sobre a teoria do processo civilizador de Norbert Elias. Pode parecer que esta discussão está deslocada, mas seu objetivo é identificar o tipo de problemas que estamos apontando na maneira como o olhar sociológico analisa a moralidade e, ao mesmo tempo, as suas contribuições para o entendimento do problema. O fato de que Elias não aponta explicitamente para uma sociologia da moralidade reforça o nosso argumento de que a ‘matéria’ da moralidade é diluída no discurso sobre as práticas culturais e sociais.

O “processo civilizador” é caracterizado como um aumento nas formas de “identificação” entre seres humanos. Elias nos lembra o fato de que já não nos agrada mais a luta dos gladiadores, possuímos hoje uma maior sensibilidade que se sente agredida diante da violência e que tenta evitar a sua imagem. Ainda que esse processo não implique necessariamente um aumento no reconhecimento do sofrimento e dor, estamos aqui no terreno dos valores e da normatividade, e mais precisamente, diante de um padrão que organiza o encontro com o outro. Todavia, o mais importante aspecto da teoria eliasiana para uma análise da moralidade contemporânea não é demonstrar as etapas do desenvolvimento da sensibilidade e da identificação, mas, principalmente, apontar uma ambiguidade crucial presente no seio das modernas formas de sociabilidade: o aumento da inter-relação entre os indivíduos é seguido pelo aumento da sensação de isolamento (SMITH, 2000, p. 128). Elias demonstra como, historicamente, um maior reconhecimento do outro se desenvolveu lado a lado com uma valorização de padrões que estabelecem a distância social.

Extraindo dessa observação consequências não pretendidas por Elias, podemos dizer que o nível de internalização das normas na sociedade moderna é tão alto e tão violento que chegamos a uma situação em que o processo de identificação, enquanto moralidade, foi esvaziado. Num viés negativo, a teoria do processo civilizador pode ser lida como a comprovação de que o aumento na identificação

(uma forma social) não possui necessariamente nenhum conteúdo moral. O fato de que o entretenimento contemporâneo se dá, por exemplo, através do futebol, ao invés da luta sangrenta entre gladiadores, não implica nenhuma compaixão pelos gladiadores ou pelo sofrimento humano em geral, talvez essa repulsa seja apenas uma questão de “higiene”.

Contudo, a radicalidade do empirismo adotado por Elias como meta da pesquisa sociológica salvaguarda a disciplina do problema de fundamentar a normatividade. Elias encontra uma solução empirista para tratar o problema dos valores e transforma as discussões sobre a moralidade, e obviamente uma discussão sobre o mal, numa metafísica indesejada.

Estamos diante de um grande problema para a teoria sociológica: a experiência do mal não se deixa apreender entre os extremos da empiria e do transcendental. Por não trazer para análise do processo de identificação a variada gama de valoração moral usada pelos atores, a compreensão do fenômeno moral é diminuída na teoria sociológica de Norbert Elias. Contudo, é preciso reconhecer que a perspectiva Eliasiana apresenta um passo fundamental para a construção de uma sociologia da maldade. A percepção da relação entre reconhecimento e dissociação como uma oposição traz uma contribuição substantiva para a compreensão das bases sociais do mal: a ocorrência da maldade é inserida na prática social e, mais ainda, na experiência histórica. Aqui, estamos diante de uma leitura particular da obra de Norbert Elias que oferece uma dupla contribuição para a sociologia: (a) romper com a dimensão ideológica de nossa própria sociedade que associa processo de reconhecimento ao aumento da preocupação moral e, ainda, (b) romper também com resquícios de uma explicação puramente metafísica da maldade que a associam com uma espécie de ‘acidente’ ou ruptura da experiência.

Nossa leitura de Elias apresenta-a, contra suas próprias bases, como uma teoria capaz de contribuir para a compreensão da transcendentalidade do mal ao inscrevê-lo como possibilidade do processo de reconhecimento. Caso quiséssemos sustentar que a experiência da maldade é correlata do processo de

reconhecimento, teríamos importantes aliados na filosofia social para ajudar a construir esse argumento (Adorno, por exemplo). Todavia, aqui ficamos apenas com uma versão fraca desse argumento ao tomar as idéias de Elias de que (1) a sociabilidade se desenvolve numa tensão entre reconhecimento e dissociação e (2) a experiência de dissociação é parte da experiência do mal. Dessa maneira, a visão eliasiana não apresenta o mal como *situação recorrente* e sim como *processo histórico* e refuta a perspectiva de Zimbardo que, no final das contas, é uma interpretação da maldade apegada às suas bases transcendentais segundo uma perspectiva vulgar: a sua idéia de ‘situação’ pode ser trocada por destino ou vontade divina sem grandes transformações dos caminhos adotados para a sua pesquisa.

Ao tomarmos essa perspectiva processual podemos entender que, ao menos na história do ocidente (que é onde se estabelece a idéia de mal que estamos trabalhando), a experiência da maldade, como distanciamento do outro, está associada ao desenvolvimento da própria noção de indivíduo. Mas, aqui ainda estamos diante de uma certa noção difusa da maldade- uma possibilidade histórica, uma parte da sociabilidade. Um outro problema que temos agora é pensar nas maneiras como essa forma ‘difusa’ se torna um conjunto de práticas reconhecidas e estabelecidas apesar de sua natureza. Nesse sentido, temos que reconhecer um ‘momento de verdade’ na teoria de Zimbardo: o mal possui roteiro e regras definidos. Nossa discordância de Zimbardo, como foi esboçada acima está na sua percepção das bases que permitem encenar esse roteiro. Assim, passamos a apresentar nossa idéia de como a teoria de Bourdieu é importante na tentativa de resolver esse problema.

Incorporação e o habitus da maldade

Assim como a teoria eliasiana apresentada acima, a teoria do habitus de Pierre Bourdieu não oferece uma leitura específica sobre a maldade. No entanto, ainda com o intuito de estabelecer aqui uma agenda para a discussão sociológica do mal que dê conta de aspectos da criação e manutenção de uma noção

de maldade na qual estão fundamentados os aspectos morais do mundo ocidental, vale à pena tentar compreender como sua abordagem relacional da construção do conceito de habitus como espaço fluido de interação entre o sujeito e o mundo social leva a uma compreensão mais aprofundada do estabelecimento de características historicamente fundamentadas das ações voltadas para o mal, sua permanência e seu reconhecimento para além de abordagens que caíam num determinismo cultural exacerbado, num personalismo individualista ou, finalmente numa abordagem situacional que não dá conta da permanência histórica do fenômeno.

O conceito de habitus surge, já desde muito cedo, no contexto da explicação bourdieusiana, como ferramenta de explicação não apenas do processo de reprodução de estruturas objetivas do mundo, mas também como forma de compreensão e explicação dos processos transformativos e de adequação do sujeito ao mundo social, ou seja, como processo de incorporação de elementos do espaço social, mas também como forma complexa de adaptação e reestruturação das suas condições de existência, responsável por sua ação no mundo.

O habitus se forma através de processos psicossociais, portanto objetivos (pela incorporação) e subjetivos (na forma de socialização e de experiências singulares) de acumulação, pela experiência individual e coletiva, de elementos do mundo exterior em camadas formadoras incorporadas ao longo da vida do sujeito, possuindo camadas mais profundas e mais sedimentadas, assim como elementos mais contemporâneos e ainda não completamente incorporados à trajetória individual.

O habitus é caracterizado como entidade fluida, como processo constante, de incorporação permanente de novos elementos quem podem gerar tensão e modificação da trajetória do sujeito. O habitus como estrutura duradoura, não condiciona diretamente a ação do sujeito, mas funciona como um prisma, direcionando suas potencialidades através de certas categorias incorporadas pela experiência do passado e que necessitam ser atualizadas a todo instante no presente. Portanto, o sujeito está a todo instante investido seriamente no mundo,

experimentando com certa regularidade situações de desconforto e de deslocamento tanto quanto situações em que seu habitus aparece bem ajustado ao mundo do qual faz parte.

No entanto, se levarmos em consideração que a trajetória e historicidade de um indivíduo não apenas configuram, mas também transformam seu habitus, como falar de regularidade de processos coletivos na vida social? Como extrapolar a partir dessa individualidade idiossincrática e chegar a um habitus ‘genérico’, onde grupos compartilhem certas disposições?

É aqui que os processos de codificação, objetificação e formalização do mundo surgem como “uma operação de ordem simbólica” (BOURDIEU, 1990a, p. 80) que formaliza e normatiza as ações, gerando um conjunto de ações possíveis que “asseguram um nível mínimo de comunicação” (idem) entre os sujeitos. Esta *codificação* (formal, normatizada e legítima) é o processo que pressupõe ações de violência simbólica através do qual podemos derivar a validade universal de condutas e ações específicas, transformando-as, desta maneira, em ações legítimas. A compreensão desse processo de codificação é de extrema importância, pois ela explicita a forma como o habitus, em sua forma dispositiva, aparece como elemento duplamente estruturado por uma realidade objetiva, mas também por uma trajetória de experiências individuais, respondendo assim a capacidade de ajuste desse habitus a novas situações, mas também a capacidade de mudança decorrente de modificações nas trajetórias, tanto individuais quanto coletivas, no espaço social.

É a partir dessa possibilidade do habitus na sua forma historicamente prevalente e constante que podemos relacioná-lo ao problema da existência e permanência do mal no mundo ocidental. Se levarmos em consideração que os aspectos que definem uma ação para o mal na sociedade contemporânea estão presentes na gênese de um habitus ocidental, podemos então começar a entender como os indivíduos não apenas são capazes de reconhecer e julgar, mas também justificar ou rejeitar as ações malignas.

Essas ações derivadas de aspectos compartilhados de uma *habitus* coletivos podem definir então o que chamaremos agora de *habitus da maldade*. O *habitus da maldade* se constitui de maneira similar ao processo de formação do caráter social em Erich Fromm, a partir de elementos da experiência compartilhada historicamente por indivíduos de uma mesma época através da incorporação de elementos que definem o que será considerado como imoral. Podemos então reconhecer como, a partir de um processo de dupla historicidade, a das forças estruturais e a da formação do *habitus da maldade*, poderá então surgir uma agenda sociológica para a compreensão do mal.

Essa dupla historicização deve dar conta não apenas dos aspectos específicos da formação da idéia de maldade e suas formas históricas, mas de como essas formas são incorporadas, repassadas e transformadas dentro do espaço social, seja ele específico – dando conta, por exemplo, das diferenças culturais nos processo de racionalização do mal – ou mais abrangente – buscando explicar, por exemplo, como certas ações para o mal podem cruzar fronteiras culturais e ser universalmente reconhecidas.

Conclusão

O objetivo deste trabalho foi o de desenvolver uma agenda para a construção de uma Teoria Sociológica do Mal através da crítica das abordagens de Phillip Zimbardo e Jeffrey Alexander, tendo como pano de fundo a teoria crítica de Bauman e Adorno, apontando para novas possibilidades através da utilização da idéia de processos civilizadores de Norbert Elias e do conceito de *habitus* e incorporação de Pierre Bourdieu.

Nessa trajetória, a abordagem personalista, bem como a abordagem situacional da Psicologia Social, tanto quanto uma abordagem relativista da cultura foram consideradas limitadoras da possibilidade de explicação sociológica do problema do mal ou por não serem capazes de apreender aspectos coletivos e históricos da permanência do mal como categoria de análise ou por não darem conta dos processos de universalização a partir dos quais a maldade pode ser reconhecida.

Podemos concluir então que na busca da compreensão do mal, devemos desenhar um projeto de análise que dê conta não apenas dos aspectos apontados por Norbert Elias, que dizem respeito à importância histórica dos processos de distanciamento para a emergência e permanência das ações consideradas moralmente imorais, mas também buscar enfatizar, através da dupla historicização proposta por Bourdieu, como as categorias presentes no *habitus da maldade* da sociedade ocidental contemporânea se formam e se perpetuam, cruzando inclusive fronteiras culturais.

Bibliografia

ADORNO, T.W. & HORKHEIMER, M. (1985). *A Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

ADORNO, T. W. (2000). *Problems of Moral Philosophy*. Cambridge: Polity Press

ADORNO, T. W. (2001). *Metaphysics: Concepts and problems*. Cambridge: Polity Press

ADORNO, T. W. (2006). *History and Freedom*. Cambridge: Polity Press

ADORNO, T. W. (2008). *Minima Moralia: Reflexões a partir da vida lesada*. Rio de Janeiro: Azougue.

ADORNO, T. W. (2009). *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar

ALEXANDER, J. (2001). 'Towards a Sociology of Evil'. In; Maria Pía Lara (Ed). *Rethinking Evil: contemporary perspectives*. pp: 153-72. Berkeley: University of California Press.

BAUMAN, Z. (1997). *Ética Pós-Moderna*. São Paulo: Paulus.

BAUMAN, Z. (1998). *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

BAUMAN, Z. (1999). *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

BERNSTEIN, J. M. (2001). *Adorno. Disenchantment and Ethics*. New York: Cambridge University Press.

- BERNSTEIN, R. J. (2002). *Radical Evil: a philosophical interrogation*. Oxford: Polity Press.
- BOLTANSKI, L. & THÉVENOT, L. (2006) *On Justification: Economies of Worth*. Princeton University Press.
- BOLTANSKI, L. (1999) *Distant Suffering: Morality, Media and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRITO, S. (2007). “*Negative Morality: Adorno’s sociology*”. Tese de Doutorado defendida no Departamento de Sociologia da Lancaster University (Reino Unido).
- BRITO, S. M.; MORAIS, J. V.; BARRETO, T.V. (2011a). *Regras do Jogo versus Regras Moraes: Para uma Sociologia do 'Fair Play'*. Revista Brasileira de Ciências Sociais (Impresso), v. 77, p. 133-147.
- BOURDIEU, Pierre. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOURDIEU, Pierre. (1990a). *In Other Words: Essays towards and reflexive Sociology*. Stanford: Stanford University Press.
- BOURDIEU, Pierre. (1990b). *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- BOURDIEU, Pierre. (1998c). *Razões Práticas*. Tradução de Mariza Corrêa. 9ª. Edição, Campinas, Papirus.
- DE VRIES, H. (2005). *Minimal Theologies: Critiques of Secular Reason in Adorno and Levinas*. Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press.
- ELIAS, N. & DUNNING, E. (1995). *Deporte y ocio en el proceso de civilización*. México: Fondo de Cultura Economico
- ELIAS, N. & SCOTSON, J. L. (2000). *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- ELIAS, N. (1994). *O processo civilizador*. Vol1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- ELIAS, N. (1997). *Os alemães. A luta pelo poder e a evolução do habitus no século XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- FREUD, S. (2010). *O mal-estar na Cultura*. São Paulo: L&PM Editores.
- FROMM, Erich. (1941). *Escape from Freedom*. New York, Rinehart & Co.
- FROMM, Erich. (1990). *The Sane Society*. New York, Henry Holt
- HITLIN, S & VAISEY, S. (eds.) (2010). *Handbook of the sociology of morality*. New York: Springer.
- HORKHEIMER, M. (1993). *Between philosophy and social science: selected early writings*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- KALLSCHEUER O. (1995). *And Who is My Neighbor?* In: Social Research, 62/1. New York, N.Y.: Graduate Faculty of Political and Social Sciences, New School for Social Research.
- KORSGAARD, C. M. (1996). *The sources of normativity*. New York: Cambridge University Press.
- LEMERT, E. M. (1997). *The trouble with Evil, social control at the edge of Morality*. New York: State University of New York Press.
- Milgram, S. (1974). *Obedience to Authority: An Experimental View*. New York: Harper and Row.
- MACINTYRE, A. (2001). *Depois da Virtude*. Bauru: Edusc.
- NISBET, R. (1980). Conservantismo. In: BOTTOMORE, T. & NISBET, R. *História da análise sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- ROSE, G. (1978). *The Melancholy Science. An introduction to the thought of Theodor W. Adorno*. London: Macmillan.
- ROSE, G. (1981). *Hegel contra sociology*. London: Athlone; N.J.: Humanities Press
- SILBER, J. R. (1991). *Kant at Auschwitz*. In: Proceedings of the Sixth International Kant Congress. Eds. G. Funke and T. Seebohm, p. 177-211.

SMITH, D. (2001). *Norbert Elias and modern social theory*. London: Sage Publications.

SMITH, K. (2004). *Further towards a sociology of Evil*. In: Thesis Eleven 79: 65-74. London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: Sage Publications.

TESTER, K. (1997). *Moral culture*. London; Thousand Oaks: Sage

TIEDEMANN, R. (Ed). (2003). *Can one live after Auschwitz? A philosophical reader*. California: Stanford University Press.

ZELIZER, V. (1994). *The social meaning of money: pin money, paychecks, poor relief, and other currencies*. New York: Basic Books

ZELIZER, V. (2010). *Economic lives: how culture shapes the economy*. Princeton: Princeton University Press.

ZIMBARDO, Phillip. (2007). *The Lucifer Effect: understanding how good people turn evil*. New York: Random House.

Abstract: This paper aims at leading the path for the development of a Sociological Theory of Evil by shedding a new light onto aspects related to the historical permanence of evil and its role as an important theoretical issue that should be investigated by crossing the boundaries between sociology, critical theory and psychoanalysis. To do so, the authors will first engage in a critical reading of Jeffrey Alexander's approach (2001, 2009) which offers an unsatisfactory cultural solution to the problem of evil and second, will investigate the situational approach developed by Phillip Zimbardo (2007), while pointing out to some problematic issues that arise from it. The work proposed will take the form of three distinct moments: (1) a critical presentation of Alexander's theory of values that will be supported by Bauman and Adorno's work, (2) a careful reading of the situational and structural determinism underlying the Lucifer Effect (Zimbardo, 2007), emphasizing its existence as an "escape mechanism", as proposed by Erich Fromm (1941, 1990, 1992) and, last but not least, (3) offer a more satisfactory answer to the problem of evil and evil doing that will focus on the dimension of "incorporation" found in Pierre Bourdieu's notion of "habitus" and Norbert Elias' civilizing processes. **Keywords:** Sociology of Evil, Lucifer Effect, Elias, Bourdieu

Resenhas

Crueldade, loucura, revolta e a mecânica da atribuição de sentido a ações criminosas: revisitando o livro *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*

Recebido: 10.08.14

Aprovado: 19.09.14

Por que algumas pessoas não seguem as regras de sociabilidade? Por que algumas pessoas desviam dos padrões estabelecidos de civilidade e de normalidade? Por que algumas pessoas cometem crimes? Por que algumas pessoas se tornam bandidos? Em geral, essas perguntas pressupõem que os criminosos possuem motivações específicas, que colocam sua ação sob a possibilidade do entendimento e, quase sempre, da explicação. Fazê-las equivale a apostar na ideia de que o desvio não é necessariamente caótico: não seria por mero acaso que algumas pessoas enveredam pelo caminho do crime e outras não. De maneira geral, tais abordagens procuram descrever e explicar por que os atores cometem ações criminosas, isto é, procuram dizer por que os criminosos agem da forma que agem. Ao fazerem isso, constroem, portanto, diferentes “teorias do criminoso” (biológicas, psicológicas, sociológicas, entre outras). Evidentemente, essa forma de abordar o assunto algumas vezes deságua em perspectivas deterministas – que, em geral, pressupõem a ação de um *homo criminalis*, isto é, de alguém predisposto, por razões que podem ser bastante diversificadas, à prática criminal.

Por outro lado, há muito conhecimento produzido sobre o crime que não percorre esses caminhos: saberes que pressupõem a capacidade de escolha individual, a racionalidade dos atores e o livre-arbítrio. Aqui, os criminosos são pensados como pessoas livres que devem ser responsáveis pelos atos cometidos e que em nada se diferenciariam daqueles que optam por não cometer crimes. Parte-se, pois, do pressuposto de que todas as pessoas são potencialmente criminosas, isto é, de que todas as pessoas podem romper com as regras existentes na sociedade, sejam ou não, estas, classificadas como crime por um código penal. Neste tipo de

abordagem, não se pergunta por que as pessoas cometem crimes e, por isso, a questão da origem não se torna relevante, já que se pressupõe que a ação criminosa é uma possibilidade universal. Aos estudiosos, dados tais pressupostos restariam apenas a investigação das situações que favorecem a ação criminosa (teorias da oportunidade), bem como as formas de penalizar aqueles que decidem livremente cometer crimes – a fim de dissuadi-los de atuar criminalmente (teorias da escolha racional).

O clássico caso de Pierre Rivière, jovem francês que assassinou sua mãe e dois dos seus irmãos mais novos, analisado pela equipe de pesquisa coordenada por Michel Foucault (Foucault, 2007), representa bem como a questão da origem pode render sociologicamente. Embora se trate de um contexto completamente diferente, revisito esse livro, pois, além de consistir em um riquíssimo material empírico, também representa um excelente exercício de compressão da *mecânica dos modos de atribuição de sentido a ações criminosas*, bem como de suas consequências sociológicas. A partir desse caso, podemos observar como as abordagens que pressupõem causas e que pressupõem escolhas livres se tensionam no campo das explicações para as ações criminosas e podemos também examinar as suas implicações.

A equipe de pesquisa coordenada por Foucault teve acesso ao dossiê que continha todos os documentos produzidos no caso: depoimentos diversos, instruções jurídicas, laudos periciais, dados sobre a vida do assassino na prisão e sobre sua morte. A partir desses documentos, a maior parte dos pesquisadores da equipe elaborou comentários que tratam das múltiplas interpretações e da disputa pelos verdadeiros sentidos do crime cometido por Rivière. Apenas no texto de J. P. Peter e Jeanne Favret encontrei a apresentação de um argumento que, assim como os juristas e os médicos que atuaram no caso, pretendia atribuir um sentido específico ao crime cometido pelo jovem francês. Desse modo, esses autores se afastam da perspectiva foucaultiana e passam, eles mesmos, a atuar no campo dos discursos que Foucault propõe investigar. Por esta

razão, explorarei os comentários realizados por estes autores de modo similar aos discursos operados pelos juristas e pelos médicos do caso.

Pierre Rivière era um jovem trabalhador rural, na França do século XIX, quando degolou sua mãe – grávida de seis meses –, sua irmã e seu irmão, ambos mais jovens que ele. O crime chocou a aldeia de Auney, onde morava com sua família, e provocou intensos debates acerca de suas motivações. O parricídio-fratricídio cometido por Rivière representava um ato difícil de ser entendido e, por isso, também difícil de ser julgado e sentenciado. Por que esse jovem agricultor francês havia cometido um crime como esse? O primeiro movimento de atribuição de sentido a esse triplo assassinato foi o de acreditar que se tratasse de um louco, ou seja, de alguém que não gozava do pleno funcionamento de sua razão e de suas capacidades mentais. Alguns depoimentos de vizinhos e familiares faziam confirmar que o jovem agricultor, desde a sua infância, possuía um comportamento “extravagante” – o que caracterizaria precisamente sua anormalidade. Assim, ter ideias obstinadas e obsessivas, gosto pela solidão, hábito de conversar sozinho e de fazer gestos considerados estranhos, rir sem motivo e de modo notavelmente prolongado, ser cruel com animais e crianças, ter repulsão pelas mulheres, dizer ter conversado com diabos e fadas, entre outras ações, eram apontadas como sinais da loucura que acometia o jovem criminoso.

No decorrer do primeiro interrogatório, o chefe de polícia propôs ao assassino que escrevesse um memorial do seu ato. O jovem aceitou a proposta e compôs um texto esplêndido, no qual descreve detalhadamente as razões do seu crime. Em seu memorial, Rivière basicamente argumenta que o assassinato de sua mãe e de seus irmãos consistiu numa tentativa de cessar com os padecimentos de seu pai, embora confirme vários dos traços apontados por alguns dos depoentes como sinais de sua loucura. O jovem agricultor francês narra detalhadamente uma série de circunstâncias que evidenciavam os sofrimentos infligidos a seu pai por sua mãe – que contava com o apoio de seu irmão Prosper e de sua irmã Aimée –, como

traições conjugais, cobranças excessivas e injustas e uma série de humilhações públicas. Além disso, Rivière também procura mostrar que o comportamento agressivo característico de sua mãe não era próprio da relação com o marido; ela agiria assim com quase todos, incluindo com os próprios pais, sobretudo com a mãe, avó do assassino.

No entanto, após cometer o crime, o jovem teme por dizer a verdade e recorre ao que ele mesmo chama de *sistema* para explicar a sua ação criminosa: no primeiro interrogatório, antes de o delegado propor o memorial, Rivière diz que havia se encontrado com Deus e com seus anjos e que esses lhe haviam pedido para que executasse a ação. Embora o jovem sustente essa explicação durante o interrogatório, acaba confessando, em seu texto, que inventara esse *sistema* porque temia dizer a verdade. No fim do relato, ele nos conta que estava arrependido do crime e que lhe era muito penoso assumir publicamente a verdade – e que por essa razão havia criado um *sistema* (explicativo) que amenizasse a culpa que sentia. Desse modo, o próprio criminoso parece ter apostado na loucura como uma forma de atribuir sentido ao seu ato desviante – cuja implicação evidente seria a de amenizar a sua culpabilidade, tanto jurídica quanto emocional. Porém, em seu memorial, ele não apenas justifica o seu crime de modo considerado racional, como também, da mesma forma, explica por que havia mentido.

Assim, a construção formal da verdade operada pelo sistema de justiça francês foi objeto de disputa. O documento produzido por Rivière acabou se tornando peça central no seu processo e, a despeito da clareza da exposição de suas justificativas, a partir dele se sustentaram diversas interpretações. Apesar das discordâncias, como argumenta Castel (2007, p. 239), a situação deixava bem claro que havia uma disputa de legitimidade entre diferentes saberes que poderiam dizer a verdade em relação ao crime, isto é, atribuir o verdadeiro sentido da ação desviante de Rivière (embora, de forma geral, juristas e médicos representassem a diferença em jogo, não havia consenso nem entre as testemunhas, nem entre os juristas, nem entre os médicos), dividindo-se em dois

grandes grupos: um, que enfatizava a loucura como a causa do crime, e o outro, que enfatizava a livre escolha do assassino. O primeiro defendia a ideia de que o jovem agricultor francês sofria com anomalias mentais que o levaram a cometer aquele crime; Pierre Rivière era, de fato, um louco. O segundo defendia a tese de que Rivière não era um louco e que cometera o triplo assassinato sob perfeita posse de suas faculdades mentais e que estava plenamente consciente das consequências que poderiam advir daquele ato; Pierre Rivière era uma pessoa sã que havia cometido um crime.

Conforme sugere a análise de Ph. Riot, a situação era ambígua o suficiente para que os dois argumentos em conflito encontrassem, tanto nos depoimentos quanto no memorial do autor do crime, as “evidências” que os sustentavam. De acordo com Riot (2007, pp. 244-245),

Os magistrados fazem o retrato de Rivière em torno do crime e o aplicam, por extensão, ao primeiro e segundo períodos de sua vida. Os médicos elaboram os seus a partir dos elementos fornecidos pelas testemunhas sobre a segunda parte da vida de Rivière; eles aplicam por extensão à sua primeira infância e aos acontecimentos que giravam em volta do crime. Assim, os médicos parisienses escrevem: ... ‘desde a idade de quatro anos Pierre não cessou de mostrar sinais de alienação mental’. Os magistrados, em compensação, insistem sobre este primeiro período, de acordo com os testemunhos e com o manuscrito: ... ‘ele se fez notar entre seus colegas por sua aptidão para aprender, igual ao seu desejo de se instruir’, mas não marcaram o corte que se produz por volta da idade de dez ou onze anos na vida de Rivière. Está claro que, se esses dois períodos e o corte que os separa não existissem, não teria sido possível construir duas narrativas tão opostas da vida de Rivière; Rivière teria sempre sido louco, como querem os médicos, ou sempre são de espírito, como pretendem os magistrados. Mas também é necessário que este corte não apareça

em nenhum destes dois tipos de narrativa, a fim de assegurar a perenidade do retrato de Rivière e da tese que lhe é ligada, tais como se encontram em cada um deles. A elaboração do retrato de Rivière, em cada uma das duas narrativas, não começou na reconstituição de uma história; ela define uma grade que opera uma seleção no conjunto dos fatos contados por Rivière e pelas testemunhas; ela institui uma codificação que permite interpretá-los.

Entretanto, mesmo antes de destacar a disputa entre essas distintas narrativas discursivas que procuravam atribuir os verdadeiros sentidos da ação criminosa cometida pelo jovem francês, Riot (2007, p. 243) sublinha a importância das subjetividades que esses discursos de saber pressupunham e sobre as quais buscavam se sustentar.

Os dois retratos, o Rivière ‘criminoso-abandonando-se-às-tendências-de-sua-má-natureza’, e o de Rivière ‘louco-delirante’, não se constituem no mesmo momento. O retrato elaborado pelos magistrados é feito em relação com crime; vê-se aí em ação a inteligência de Rivière, seu caráter sombrio e selvagem, sua natureza perversa. Procura-se apenas, na narrativa de sua vida, achar exemplos ilustrando este retrato, e permitindo torná-lo perene. Para os médicos, é preciso que o retrato de Rivière louco-delirante tenha lugar bem antes do crime, praticamente desde sempre; ele se constitui à narrativa da vida de Rivière, de sua infância até o crime.

Neste conflito, há algo muito pertinente para a presente análise, mas que permanece nas entrelinhas: a discussão sobre a origem da ação desviante. Aqueles que procuram sustentar que Rivière é culpado argumentam que ele não pode ser um louco, já que demonstra inteligência e racionalidade em suas ações. Desse modo, apelam para a ideia da responsabilidade do criminoso, que, pressupõe-se, agiu livremente. Não há justificativas para a

ação de Rivière: por isso, restar-lhe-ia apenas a punição. Contudo, embora aposte no livre-arbítrio, a discussão sobre a origem do ato criminoso permanece implicitamente: sustenta-se que, se o jovem não possui anomalias biopsíquicas, ele é meramente uma pessoa cruel. Assim, a origem do crime de Pierre Rivière estaria na sua crueldade e não na sua loucura. Quando a loucura justifica o ato criminoso, o próprio conteúdo da justificativa caracteriza a origem do crime: tornam-se uma coisa só. Todavia, quando nada justifica o crime, isso não implica um esvaziamento da ideia de que o ato possui uma origem, mesmo que esta questão perca relevância para os operadores do discurso da escolha individual. No presente caso, a ausência de justificativa, pressuposto o livre-arbítrio, implicou reconhecer a “natureza perversa” de Rivière como a origem de sua ação criminosa.

Para nos ajudar a explorar melhor este ponto, trago para o texto a discussão realizada pelo sociólogo Alexandre Werneck (2013) sobre o papel das desculpas (*excuses*) na manutenção das relações sociais. Em sua análise dos manuais de desculpa (pp. 137-144), o autor identificou certos padrões argumentativos que lhe permitiram construir dois interessantes modelos de *accounts*: o do “não era eu” e o do “é assim mesmo”. O primeiro diz respeito àquelas desculpas que transferem a responsabilidade pela transgressão a outro ente, humano ou não. Assim, o autor cita exemplos clássicos, como a situação bíblica do livro de Gênesis, em que Eva diz ter sido a serpente a responsável por ela ter comido do fruto proibido; cachorros que comem trabalhos escolares, relatórios das empresas, chaves de carro; computadores que não funcionam como deveriam e que prejudicam o cumprimento de prazos. Neste modelo, o ator comete a transgressão (come algo proibido, chega atrasado ao trabalho, não cumpre com tarefas obrigatórias) mas não é o responsável por ela – e por isso não poderia ser culpabilizado. A responsabilidade e a culpa por sua ação são atribuídas a outro ente. Já no modelo do “é assim mesmo”, os atores apelam para uma *normalidade alternativa*, que é acionada circunstancialmente para dar conta da

situação transgressora. Diante, por exemplo, de um atraso no trabalho, alguém poderia utilizar esse modelo dizendo: “você sabe como eu sou, eu sou um atrasado, eu sou assim mesmo”. Em vez de atribuir a responsabilidade a outro ente, o ator a localiza em uma suposta *natureza transgressora* que pode, ocasionalmente, dar conta do ato cometido.

Isto põe, então, uma questão de extrema importância para a breve análise realizada neste texto: o estatuto ontológico das subjetividades produzidas e pressupostas por esses discursos sobre o crime e sobre o criminoso. O criminoso-louco não é cruel. Seu crime pode ser considerado cruel, bárbaro, monstruoso, mas não se trata de alguém que *seja* cruel, bárbaro, monstruoso. A origem da ação cruel do louco está na sua loucura e não *nele mesmo*. Não é o criminoso o responsável pelo seu ato, e sim sua loucura. O que distingue o criminoso-louco do não-criminoso é uma anomalia biopsíquica, que o primeiro possui e o segundo não; não se pressupõe que sejam seres de *naturezas diferentes*. Assim, o criminoso-louco pode estar ontologicamente mais próximo do não-criminoso do que daquele que comete um crime sendo psiquicamente são. Pois, nos termos da disputa aqui apresentada, ao criminoso-são restaria apenas *ele mesmo*, sua *natureza*, seu *ser*, sua *normalidade alternativa*. Assim, do criminoso-são, despojado de uma justificativa para o seu ato, cumpre dizer que *ele é assim mesmo*.

Por esta razão, a estratégia utilizada pelo advogado de Rivière consistia em corroborar os argumentos psiquiátricos que apontavam a loucura do rapaz como a causa do crime cometido. O argumento da loucura amenizava a culpabilidade do assassino, já que, em se tratando de um doente, ele não poderia ser considerado inteiramente responsável pelos seus atos. Dessa forma, a pena capital aplicada aos parricidas poderia ser comutada e a vida do jovem francês poderia ser poupada, sendo o rapaz, então, penalizado com a prisão perpétua e com o tratamento clínico (que visa reparar o problema que Rivière possuiria em sua natureza não-criminosa, embora doente, e que o teria levado a cometer aquele crime). E, de acordo com os documentos, foi o que de fato aconteceu: embora o júri tenha

inicialmente pedido a condenação à morte, logo depois solicitou a comutação da pena de morte pela prisão perpétua. No entanto, o jovem francês suicidou-se na prisão.

Na minha análise, o suicídio de Rivière pode estar diretamente ligado à dualidade posta entre criminoso-cruel-culpado e criminoso-louco-não-responsável. Em seu memorial, o jovem francês se mostra como alguém convencido de que não é louco. Apesar de ter inicialmente investido na ideia da loucura como forma de atribuir sentido ao seu ato criminoso para amenizar sua culpa, o rapaz desiste dessa linha argumentativa e conforma-se com a única possibilidade que lhe parecia restar. De acordo com o próprio Rivière:

Disseram-me para pôr todas essas coisas por escrito, e eu o fiz; agora que dei a conhecer toda a minha monstruosidade, e que foram dadas todas as explicações de meu crime, eu aguardo o destino que me é reservado, conheço o artigo do Código Penal referente ao parricídio, eu o aceito para expiação de minhas culpas; ai de mim, se ainda pudesse ver reviver as infelizes vítimas de minha crueldade, se para isto fosse apenas necessário suportar todos os suplícios possíveis; mas não, é inútil, só posso segui-las. Desta forma, aguardo a pena que mereço e o dia que deve pôr fim a todos os meus remorsos (Foucault, 2007, p.112).

Pierre Rivière, obviamente, escreveu seu memorial antes de ter sido julgado e condenado. Certamente ele não contava com as possíveis ambiguidades de seu texto e com os conflitos que se reforçariam a partir dele. Como se pode observar no trecho descrito, o jovem agricultor francês estava certo de sua condenação à morte e a achava justa – como se fosse a única pena capaz de cumprir com a justiça frente à atuação de um monstro. Embora o argumento da loucura tenha sido vitorioso na construção formal da verdade do caso Rivière, o rapaz parecia convencido de que, em não se tratando de um louco, a morte fosse o único meio de puni-lo justamente. Provavelmente surpreendido pela comutação da pena, arranhou, então, ele mesmo, uma forma de

castigar a monstruosidade que acreditava carregar consigo.

Já no texto de J. P. Peter e Jeanne Favret, os autores exploram uma possibilidade de atribuição de sentido à conduta criminosa de Rivière que não aparece nem nos documentos nem no memorial: eles procuram desconstruir tanto a figura do louco quanto a figura do monstro, descrevendo como o ato criminoso poderia ser compreendido a partir do jogo sócio-político da França pós-revolução burguesa. Evidentemente, os autores apostam que a resposta oferecida por eles à questão “por que Pierre Rivière cometeu esse crime?” se sustenta solidamente, em detrimento das interpretações (para eles errôneas) que foram objeto de disputa no caso e que seriam expressões reificadas das condições sociopolíticas na qual se encontrava o assassino e sua família. Diferentemente dos outros textos da equipe de Foucault, que procuram analisar as disputas presentes no processo de construção da verdade do caso, esses autores participam do debate, oferecendo uma terceira possibilidade de atribuição de sentido ao crime de Rivière.

Aos humildes o silêncio. E nada mais justo se, sufocando por estar aí confinado, brota em um dentre eles este riso insensato que diz o sentido à medida que gela e dilacera, esse riso perpétuo de Pierre Rivière nos anos que precedem o assassinato, esse riso que fala do intolerável. Do mesmo modo, a palavra trazida por este gesto e este texto é a da infelicidade. O horizonte fechado do cerrado foi sempre o celeiro destas vidas privadas de qualquer futuro, privadas de qualquer oportunidade. Aguentar diariamente o impossível. Que um deles uma só vez pense nisso, tudo para ele se quebra, e tudo à sua volta, tudo quebra. Ao horror mudo de cada dia, à condição de animal e de enganado, ele substituiu com um horror mais gritante, o protesto de uma hecatombe. Ele se dá o direito de romper o silêncio e enfim falar. De dizer a palavra final, como alguém que volta de longe e que há muito

tempo sabia que a vida deles todos era uma coabitação com o inabitável (Peter e Favret, 2007, pp. 187-188).

Os autores exploram a ideia de que o assassinato poderia ser compreendido como uma experiência de rompimento do silêncio a respeito das condições de vida dos camponeses na França oitocentista. Este trecho do texto deixa bastante claro a intenção de ressignificar o ato criminoso de Rivière a partir de uma grade alternativa de interpretação: o quadro de opressão social, política e econômica a que estariam submetidos os camponeses. Para Peter e Favret, o parricídio-fratricídio cometido pelo jovem agricultor francês inverte, ainda que pontual e muito precariamente, a situação de opressão, ao substituir “com um horror mais gritante ainda”, “o horror mudo” de cada dia ao qual estariam submetidos os “humildes”. Rivière, assim, seria apenas alguém que tomou consciência da terrível situação opressiva em que se encontrava e que, diante disso, foi impelido, pela natureza da condição social na qual se encontrava, a expressar seu desespero e sua indignação (“que um deles uma só vez pense nisso, tudo para ele se quebra, e tudo à sua volta, tudo quebra”). Desse modo, o crime funcionaria como o grito de uma consciência desesperada que rompe o silêncio e que exhibe o horror cotidiano com uma força maior do que a que se põe sobre ele. “Se tem qualquer coisa a dizer, o nativo é o único em quem não se acredita sob palavra. Para ser ouvido é preciso que ele mate” (Peter e Favret, 2007, p. 199).

Tanto a loucura quanto a monstrosidade disputadas em torno de Rivière são compreendidas como justificativas reificadas da sociedade francesa pós-revolucionária que ainda se acostumava a viver sobre os escombros recentes da ordem feudal. Para eles, loucos eram os médicos que não conseguiam compreender o contexto sócio-político no qual residiria o verdadeiro sentido do crime de Rivière.

Somente um homem protegido na sua vida, o oposto de um nativo, um médico, pode, diante de Pierre Rivière, espantar-se, vacilar e sofrer, porque, quando seu crime lhe é lembrado, ele fala disso com

uma espécie de tranquilidade que faz mal (certificado do dr. Bouchard). É que o horrível é o cotidiano. Nos campos era sempre o quinhão de todos; um ri disso com o riso que se acreditaria de um idiota; o outro o diz tranquilamente, mas é o mesmo. O quinhão de todos. Mas esta família é exemplar, pelo fato de ter vivido de maneira a clamar com raiva que tudo faz mal, todo o tempo, e que a isto, como a tudo, a gente se acostuma (Peter e Favret, 2007, p. 188).

E a monstrosidade, personificada pelo jovem francês, estava na opressão do novo regime que, tirando os mais pobres de seu precário reconhecimento na ordem feudal, tê-los-ia lançado ao limbo existencial que a privação econômica engendra na ordem burguesa.

Sob o Antigo Regime ele não era quase nada (o absoluto da sujeição, mas reconhecido neste lugar). Aqui, desde que ele cesse de se definir pela compressão do contrato (por sua relação com o jogo econômico), como homem ele não é mais nada. Então só lhe resta a possibilidade de inverter os valores. Só a estes que são excluídos do jogo social ocorre a ideia de perguntar sobre os limites da natureza humana (Peter e Favret, 2007, pp. 198-199).

Dessa forma, embora o façam de modo implícito, os autores sugerem que a responsabilidade pelo crime cometido deveria ser atribuída à situação de opressão. Os autores propõem que o verdadeiro sentido do ato cometido pelo jovem francês se encontraria em camadas mais profundas, porém externas à subjetividade do rapaz. Aliás, tanto a atribuição de loucura quanto a de monstrosidade ganhariam sentidos mais precisos e claros a partir dessa nova base interpretativa: o jogo sócio-político do qual os mais pobres estão excluídos. De acordo com a exposição de Peter e Favret, é este jogo opressor que procura construir Pierre Rivière como um louco e como um monstro para que seu grito por reconhecimento e inclusão seja mais uma vez abafado. A situação de opressão seria, desse modo, responsável tanto pelo crime como pelas

verdades que disputavam espaço a partir dele.

A exploração do caso Rivière nos possibilita compreender com mais clareza a mecânica das disputas em torno da atribuição de sentido a um crime, bem como seus pressupostos e suas consequências sociológicas, uma vez que condensam importantes e variados elementos empíricos. Em todos os casos, o objeto da disputa é a caracterização da relação entre a pessoa que cometeu o crime e o ato cometido. É justamente entre o criminoso e o seu crime que os sentidos possíveis podem ser acomodados e a explicação surge. Isto ocorre a partir de uma tensão entre o pressuposto da causa e o pressuposto do livre-arbítrio: é esse tensionamento que dinamiza a mecânica de atribuição de sentido à ação criminosa de Rivière. Em primeiro lugar, a loucura constrói a relação entre Rivière e seu crime, isto é, sua suposta insanidade mental explicava por que o jovem rapaz assassinara a mãe e os irmãos mais novos. Em disputa com esse sentido possível, havia o argumento do livre-arbítrio: Rivière era apenas uma pessoa cruel. Não era a loucura que o levava a um ato bárbaro; era a própria barbaridade que constituía o corpo e a alma do jovem rapaz. Além disso, os analistas da equipe de Michel Foucault, Peter e Favret, apresentam uma terceira maneira de construção da relação entre o criminoso e seu crime: apostam na ideia de que é o contexto sócio-político no qual Rivière se encontra que ocupa o vazio de significados criado pela crítica da loucura e da monstruosidade; a manifestação da revolta em relação às suas condições de vida seria o elo entre o jovem francês e o parricídio-fratricídio que cometera. Crueldade, loucura e revolta dão vida a uma *mecânica de atribuição de sentido a ações criminosas*, oferecendo diferentes formas de se articular discursivamente o ator e a sua ação – um repertório de emoções e de falta de emoções –, que podem variar de acordo com diferentes situações ou, como no presente caso, no interior de uma mesma situação.

Referências bibliográficas

FOUCAULT, Michel (Org.). *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*. São Paulo: Graal, 2007.

WERNECK, Alexandre. *A desculpa: as circunstâncias e a moral das relações sociais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

*

TEIXEIRA, César Pinheiro. “Crueldade, loucura, revolta e a mecânica de atribuição de sentido a ações criminosas: revisitando o livro *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 13, n. 39, pp. 402-409, dezembro de 2014. ISSN 1676-8965

RESENHA

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

**Resenha do livro: KOURY, Mauro
Guilherme Pinheiro. *Estilos de vida e
individualidade. Escritos em Antropo-
logia e Sociologia das Emoções. Curi-
tiba: Appris, 2014***

Recebido: 25.10.14

Aprovado: 14.11.14

O presente livro é uma coletânea de ensaios que tem a relação entre emoções, cultura e sociedade como objeto de análise, a partir dos paradigmas da Antropologia e da Sociologia das Emoções. Neste livro, assim, através de um olhar mais sistemático sobre as emoções como objeto das ciências sociais, o antropólogo Mauro Koury esclarece que:

As emoções nas ciências sociais e, especificamente, na antropologia e sociologia, podem ser definidas como uma teia de sentimentos dirigidos diretamente a outros, e causados pela interação com os outros em um contexto e situação social e cultural determinados. A antropologia e sociologia das emoções, vistas como áreas de interesse em intenso compartilhamento e debates, deste modo, parte do princípio de que as experiências emocionais singulares, sentidas e vividas por uma pessoa, são produtos relacionais entre os indivíduos, a cultura e a sociedade da qual faz parte. Em suas fundamentações analíticas vão além do que uma pessoa determinada sente em certas circunstâncias, ou em relação às histórias de vida estritamente pessoais. As preocupações que orientam os debates no interior destes campos disciplinares que relacionam emoções, cultura e sociedade, portanto, se dirigem aos fatores culturais e sociais que influenciam a esfera emocional, como elas interagem entre si, como se conformam e até onde vai a influência e a reciprocidade entre elas (KOURY, 2014, p. 9).

Nesta configuração conceitual, os 16 capítulos que integram o presente livro

foram tecidos com base nos resultados apresentados pelas pesquisas precedentes ou em desenvolvimento, no âmbito do GREM - Grupo em Antropologia e Sociologia das Emoções, sob a coordenação do Prof. Dr. Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Além disso, estes capítulos foram previamente debatidos em eventos acadêmicos, publicados em revistas científicas, ou ainda, serviram de base para a composição de matérias de jornais de circulação nacional.

As pesquisas desenvolvidas pelo GREM, ao longo de 20 anos de atividades, têm fornecido um vasto campo de discussão sobre temas diversos, campo este, que tem possibilitado uma análise densa sobre os componentes de coesão e pertença, consolidação e fragmentação e tensões e fronteiras que integram o processo de formação do indivíduo e da individualidade, na sociedade brasileira. Assim, este livro discute a relação entre a cultura subjetiva e a cultura objetiva na construção da realidade social, para tanto, reflete sobre os modos e estilos de vida emergentes em uma conformação social particular, a modernidade brasileira e ocidental.

O capítulo 1, "*Amizade e modernidade*", apresenta uma síntese sobre o conceito de amizade, particularmente no mundo ocidental e brasileiro contemporâneo. Para Koury, a amizade pode ser analisada como um conceito relacional que envolve a lealdade, a fidelidade, a confiança e o segredo. No entanto, a amizade, como uma relação pessoal que permite revelar os segredos mais íntimos ao outro relacional, envolve, ainda, a noção de traição. Nesse sentido, analisa Koury (2014, p. 17):

Podemos afirmar que a amizade é um conceito relacional onde indivíduos promovem uma intensa interação baseada no compromisso de lealdade e fidelidade, oriundas da confiança mútua, onde o laço social gerado promove uma série de intimidades possíveis seguradas pela mesma confiança e pela garantia do segredo da revelação proporcionada pelo confiar questões íntimas ao outro relacional. [...] Acontece, porém, que

toda confiança (junto com a lealdade e a fidelidade) trás em si, também, o problema da traição.

Deste modo, em uma relação de amizade, a confiabilidade precisa ser negociada e renegociada pelos indivíduos relacionais a cada nova interação. Assim, os esforços de manutenção dos laços de amizade, se pautam por uma moral e por códigos de ética que reforçam as regras de confiança mútua entre as partes relacionais.

O capítulo 2, “*A amizade na idade adulta*”, retoma essa análise sobre o aspecto ético que envolve a amizade, ao abordar o processo de solidariedade e conflito que envolve a experiência da amizade na idade adulta. Este capítulo procura entender, ainda, como o caminho egoíco costuma ser vivenciado nesta fase geracional. Koury ao analisar a lógica de diferenciação e de disputa que integra a realização de um projeto pessoal e a busca por um reconhecimento profissional indica, desta forma, que as relações de amizade na idade adulta estão envoltas pela razão lógica do mercado, nesse sentido, o comportamento emocional passar a ser vivenciado como uma ação individual.

O capítulo 3, “*Amizade e sociabilidade*”, destaca que a amizade pode ser entendida como um princípio norteador do social e da cultura, constitutiva, assim, tanto das formas de sociabilidade mais simples quanto das mais complexas. Nesse sentido, analisa a relação entre os conceitos de amizade e sociabilidade, como também, o processo de escolha e negociação permanente que caracteriza a aventura de ter amigos. A experiência de ter amigos implica uma relação ambivalente. De um lado, a descoberta da diferença e o encontro com o outro. Do outro lado, o medo ou a rejeição desse encontro. Estes dois lados, por sua vez, permitem a construção de formas de convivências e de uma procura por conhecimento mútuo. Assim, na análise de Koury (2014, p. 36):

A amizade começa pela descoberta do outro como diferente, pelo anseio de conhecer essas diferenças, como uma forma de se ver no outro como projeto de expansão, e vê esse outro como alguém que pode ajudar a proteger, a

ajudar a ascender a mim, ou ao contrário, como alguém que necessita de ser protegido, de ajuda, ou as duas coisas simultaneamente.

Como uma experiência relacional, a amizade atua como um sustentáculo para uma forma de sociabilidade mais ampla, no entanto, a vivência cultural da amizade implica um processo permanente de negociação e vigilância, bem como uma busca do cumprimento das regras e códigos de ética estabelecidos entre os indivíduos relacionais.

Nesse sentido, o capítulo 4, “*Amizade difíceis*”, analisa a tendência à manutenção de amizades e suas ambiguidades, em um sistema individualista. Para tanto, Koury ressalta o caráter relacional que o conceito de amizade possui, assim como a noção de confiança mútua que o laço de amizade implica, destacando também, a possibilidade de traição que perpassa este compromisso pessoal. Na análise de Koury, devido à intensificação do processo de urbanização, o individualismo e a competição têm reformulado os códigos de amizades, o que por sua vez, interfere nas relações de confiança que norteiam as redes de amizades. Contudo, como pontua Koury, a manutenção de um laço de amizade exige esforços significativos, como a renegociação dos códigos que amparam este laço, assim como a vigilância permanente desses códigos.

O capítulo 5, “*O que significa ser amigo*”, discute os sentidos de ser amigo, e procura analisar o que define por amigo. Koury entende que um amigo pode ser definido como outro relacional com o qual se compartilha experiências, o que por sua vez, implica uma relação de confiança. Deste modo, esta ação de compartilhar valores, experiências e projetos, é o que define um amigo. No entanto, com o crescimento do processo de individualidade, o medo de ser traído tem se intensificado. Assim, no processo de construção cotidiana da amizade, os indivíduos relacionais precisam saber lidar permanentemente com o estranhamento e a dificuldade de entrega pessoal ao outro.

O capítulo 6, “*Estilos de vida e individualidade*”, apresenta uma análise

sobre os estilos de vida e sua relação com o processo de individualidade. Koury discute esta questão a partir do conceito de liberdade individual proposto por Georg Simmel, assim, o autor aborda a tensa relação entre a cultura subjetiva e a cultura objetiva na construção do social.

O capítulo 7, “*Efeitos de disposição*”, por sua vez, discute a oposição metodológica entre Raymond Boudon e Pierre Bourdieu. Para Koury, as noções de *habitus* e de efeitos de disposição possuem significados e origens semelhantes, no entanto, essas suas noções se diferenciam nos princípios filosóficos que norteiam a investigação e a análise do social dos dois autores.

O capítulo 8, “*Sobre o significado de coragem*”, discute a noção de coragem como uma emoção relacionada aos alicerces basilares de uma sociabilidade dada. Esta emoção, assim, pode ser entendida tanto como através de um espírito aventureiro quanto como a partir de um gesto de solidariedade. Nesse sentido, Koury define a coragem como um ato cotidiano de descoberta da diferença, ato este, que possibilita quebrar barreiras e romper com medos imediatos.

O capítulo 9, “*Sobre o sentimento saudade*”, discorre sobre a saudade como um sentimento relacionado à memória e à recordação. Para Koury, o sentimento da saudade é sentido de formas diferenciadas entre as sociedades, assim, as formas de senti-lo depende da construção simbólica de cada cultura em particular. Deste modo, o autor analisa que o sentimento de saudade tem perdido o seu sentido na sociedade contemporânea, sendo vivida, assim, como uma experiência íntima e individualizada.

O capítulo 10, “*Cultura do medo e juventude no Brasil atual*”, analisa como o medo do estranho, Brasil contemporâneo, tem provocado uma crescente necessidade de segurança pessoal e privada. A cultura do medo tem possibilitado uma construção invisível que amplia a distância entre as pessoas. Para Koury, o medo da violência tem afetado principalmente os jovens, se configurando, assim, como uma forma de expressão e estilo de vida.

O capítulo 11, “*Medos e violência*”, discute o medo que a população tem da violência. Koury define que este

medo da violência se deve ao crescente processo de individualidade que tem caracterizado as grandes cidades e as de porte médio, assim como ao consumo de instrumentos de segurança pessoal e privada e a visão da fragilidade que a população tem de nossas instituições, por fim, a grande desigualdade social que o país vivencia.

O capítulo 12, “*Emoções, medos e sociabilidade*”, reflete sobre os conceitos de medos e medos corriqueiros como centrais para a compreensão de uma sociabilidade dada. Neste capítulo, Koury discute a relação entre emoções, medos e sociabilidade a partir dos paradigmas da Antropologia e Sociologia das Emoções. Nesse sentido, o autor apresenta sua trajetória acadêmica e os trabalhos desenvolvidos no âmbito do GREM, assim, na análise de Koury os medos e os medos corriqueiros são emoções que implicam tensão, ambivalências e conflitos de ordem e desordem, no espaço societal específico.

O capítulo 13, “*Narrativas sobre o envelhecer*”, procura apresentar uma etnografia sobre a experiência de envelhecer. Para tal, a partir do imaginário de diferentes indivíduos, busca entender o envelhecer e as mudanças que caracterizam o processo de envelhecimento. Nas narrativas analisadas, a construção simbólica do envelhecimento pessoal é elaborada por cada entrevistado como uma vivência particular. Nesse sentido, Koury analisa que a procura por um novo ajustamento pessoal e social depende da forma de como os indivíduos buscam se perceber e de como situam as suas experiências particulares em um contexto determinado.

O capítulo 14, “*Ambiguidade e ambivalência na construção do gênero masculino*”, a partir da análise do processo de elaboração de uma experiência de luto de um pai, problematiza a produção do gênero masculino na cultura ocidental, brasileira e nordestina, em particular, assim como no cotidiano familiar dos pais do indivíduo enlutado. Com base na narrativa do entrevistado, Koury reflete sobre os processos ambíguos e ambivalentes do se tornar homem e, através deles busca discutir os conflitos que integram esse processo de formação e constituição do

gênero masculino. Para Koury, a narrativa apresentada permite analisar como se organizam os componentes que caracterizam o processo de individualização de um sujeito em dor, componentes estes, que o formam enquanto pessoa e enquanto indivíduo.

O capítulo 15, “*O sentimento amoroso através da fotografia*”, discute o ato fotográfico como uma realidade sempre em construção. A fotografia, enquanto construção social, moral e estética, apresenta uma multiplicidade de olhares e revela as diversas experiências que compõem esses olhares singulares. Neste capítulo, a fotografia possui o papel de qualificar a compreensão do sentimento amoroso, para tal, a fotografia permite estudar o amor na contemporaneidade, possibilitando assim, entender a ambiguidade que existe na relação entre submissão e posse que o amor provoca.

O capítulo 16, “*Sobre amor, paixão, sexo e virgindade e outras coisas más*”, discorre sobre a temática das relações amorosas constitutivas da sociabilidade contemporânea. Este capítulo reflete particularmente sobre o amor, o sexo e a virgindade. Para Koury, a virgindade continua representando um adiamento da experiência sexual para uma fase posterior de entrega pessoal ao outro. No entanto, o autor ressalta que, a autonomia na escolha

de se preservar para o outro, modificou significativamente esta representação.

Assim, o amor pode ser entendido como uma relação de confiança mútua e de alianças entre as partes envolvidas. A paixão, por sua vez, se configura tanto por uma intensa troca de descobertas, quanto por um completo estado de insegurança.

O conjunto dos capítulos do livro põe em relevo a importância das emoções para o entendimento da relação entre indivíduo e sociedade, cara às ciências sociais e, particularmente, a antropologia e a sociologia. Recoloca as questões do indivíduo na sociedade ocidental e brasileira contemporânea sob a ótica da relação sempre tensa e continuamente remontada em frágeis cadeias vinculares entre emoções, cultura e sociedade.

Neste livro importante e atual, por fim, as relações entre indivíduo, cultura e sociedade aparecem, em todos os seus capítulos, em suas formulações tensas, ambíguas e ambivalentes, no cotidiano fazer-se em redes, como se construindo um ao outro de forma intermitente, conflitual e contínua. Leitura recomendada para profissionais e estudantes das ciências sociais, com ênfase especial da antropologia e da sociologia, bem como de disciplinas afins como filosofia, psicologia e psicanálise.

*

OLIVEIRA, Jainara Gomes de. “Resenha do livro: KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Estilos de vida e individualidade. Escritos em Antropologia e Sociologia das Emoções*. Curitiba: Appris, 2014”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 13, n. 39, pp. 411-415, dezembro de 2014. ISSN 1676-8965

RESENHA

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

Sobre os autores

Sobre os Autores

Adil Podhajcer. Doutora pela Universidade de Buenos Aires com menção em Antropologia. Docente do IDAES/UM SAM, CONICET. E-Mail: adil.po@gmail.com

Agnes Heller. Professora Emérita em Filosofia na New School for Social Research em Nova Iorque. E-Mail: aheller@emc.elte.hu

Bárbara Martínez. Doutora pela Universidade de Buenos Aires com menção em Antropologia. Docente do CONICET-FFyL/UBA. E-Mail: bmartinez@filo.uba.ar

Cesar Pinheiro Teixeira. Doutor em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Bolsista de pós-doutorado da FAPERJ. Pesquisador do Núcleo de Estudos da Cidadania, Conflito e Violência Urbana (NECVU/IFCS/UFRJ) e do Coletivo de Estudos sobre Violência e Sociabilidade (CEVIS/IESP/UERJ). E-Mail: cesarpinheiroteixeira@gmail.com

Christopher James Eland. Mestrando em direitos humanos no Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco. Graduado em Filosofia na Universidade de Carolina do Norte, Asheville, EUA.

Erving Goffman (1922-1982). Autor consagrado nas ciências sociais, é considerado um dos precursores mais significativos da antropologia e da sociologia das emoções. Sociólogo, um dos autores norteamericano mais influente do século XX, exerceu a 73ª presidência da *American Sociological Association*. Interacionista, herdeiro da Escola de Chicago, tem importantes contribuições para a sociologia da vida cotidiana, e para os estudos sobre interação face a face, construção social do *self*, organização social da experiência, e nos estudos sobre as situações singulares e particulares da vida social, como as instituições totais, embaraço e estigmas.

Jainara Gomes de Oliveira. Mestre em Antropologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba, Pesquisadora do GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções da mesma Univer-

sidade, Assessora Técnica da Secretaria Extraordinária de Políticas Públicas para as Mulheres (SEPPM/PMJP). E-Mail: gomes.jainara@gmail.com

José Antônio Feitosa Apolinário. Professor da Universidade Federal Rural de Pernambuco - Unidade Acadêmica de Serra Talhada (UFRPE/UAST). E-Mail: tonyapolinario@gmail.com

Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Professor Doutor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Coordenador do GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções da Universidade Federal da Paraíba. E-Mail: maurokoury@gmail.com

Nicole Pontes. Doutora em Sociologia e Professora de Sociologia da Universidade Federal Rural de Pernambuco, Unidade Acadêmica de Serra Talhada. E-Mail: kikole@gmail.com

Raoni Borges Barbosa. Mestrando em Antropologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba, e Assistente de Pesquisa do GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções da mesma Universidade. E-Mail: raoniborgesb@gmail.com

Ritchie Savage. Doutor em Sociologia pela New School for Social Research e atualmente leciona sociologia e teoria social no Pratt Institute, Baruch College e John Jay em Nova Iorque. E-Mail: rsavage@pratt.edu

Simone Brito. Doutora e Professora do PPGS - Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba. E-Mail: simonebritto@hotmail.com

Expediente

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

RBSE ISSN 1676-8965

Editor: Mauro Guilherme Pinheiro Koury

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

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

Editor. **Mauro Guilherme Pinheiro Koury**
E-Mail: maurokoury@gmail.com

Assistente Editorial: **Raoni Borges Barbosa**
E-Mail: raoniborgesb@gmail.com

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.

The 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. 13, n. 39, Dezembro de 2014.

João Pessoa – GREM, 2014.

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

1. Antropologia – 2. Sociologia – 3. Antropologia das Emoções – 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

