

Editorial .....	9
<b>Artigos</b> .....	11
Sobre múltiplas realidades.....	13
Alfred Schütz (1945)	
Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury	
Sobre o trabalho de campo e as aproximações teórico-metodológicas que nortearam uma pesquisa etnográfica sobre uma rua de um bairro popular da cidade de João Pessoa, Paraíba, Brasil.....	49
Mauro Guilherme Pinheiro Koury	
The Witnessing and the Automated Self.....	65
Thomas Scheff	
<i>¿Qué te pasa Buenos Aires?</i> La inseguridad como una “práctica del sentir” porteño ..	75
Ana Lucía Cervio	
A construção social do público: disputas morais e jogos de fachada no ritual dramático de produção da dimensão pública da ordem social.....	91
Raoni Borges Barbosa	
“ <i>El otro hermano</i> ”: la expresión pública de las emociones y la legitimidad de los familiares en la demanda de aparición con vida de Santiago Maldonado	
Gabriel E. Margiotta .....	105
Análise a respeito do decoro nas ciências sociais: uma aproximação conceitual .....	117
Aurelio José da Silva	
Comida e afeto: As releituras dos pratos-totem na culinária vegana .....	129
Isabella Altoé	
Gabriel Menotti	
Elaine de Azevedo	
Se o mundo se reencanta, antes teve que ser desencantado: historicidade do conceito de reencantamento e a juventude que se reencanta .....	139
Romário da Silva Santos	
<b>Seção Documentos</b> .....	151

Interacionistas no Brasil, Seção Documentos, Série 5 – Emílio Willems. Uma apresentação.....	153
Mauro Guilherme Pinheiro Koury	
Contribuição para a sociologia da vizinhança.....	159
Emílio Willems	
<b>Sobre os autores</b> .....	173

RBSE REVISTA BRASILEIRA DE SOCIOLOGIA DA EMOÇÃO  
GREM GRUPO DE PESQUISA EM ANTROPOLOGIA E SOCIOLOGIA DAS EMOÇÕES

PUBLICAÇÃO QUADRIMESTRAL DO GREM  
V. 18, N. 52, ABRIL DE 2019  
ISSN 1676-8965

ENDEREÇO WEB: <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/>  
E-MAIL: [rbse@cchla.ufpb.br](mailto:rbse@cchla.ufpb.br)

EDITOR E CONSELHO EDITORIAL

EDITORES  
Mauro Guilherme Pinheiro Koury (GREM/UFPB)  
Raoni Borges Barbosa (GREM)

CONSELHO EDITORIAL: Adrián Scribano (UBA/CONICET – Argentina); Alain Caillé (Université Paris X/ M.A.U.S.S – França); Alda Motta (UFBA); Alexandre Werneck (UFRJ); Anderson Moebus Retondar (UFPB); Bela Feldman-Bianco (UNICAMP); Cornelia Eckert (UFRGS); Danielle Rocha Pitta (UFPE); Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes (UFC); Evelyn Lindner (University of Oslo – Noruega); Jack Katz (University of Califórnia – USA); Luiz Fernando D. Duarte (UFRJ); Marcela Zamboni (UFPB); Maria Arminda do Nascimento Arruda (USP); Mariza Corrêa (UNICAMP) *in memoriam*; Myriam Lyns de Barros (UFRJ); Regina Novaes; (UFRJ); Ruben George Oliven (UFRGS); Simone Brito (UFPB); Thomas Scheff (University of Califórnia – USA); Vera da Silva Telles (USP)

A apresentação de colaborações deve ser encaminhada ao GREM através do e-mail [grem@cchla.ufpb.br](mailto:grem@cchla.ufpb.br)  
GREM Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções  
[A/C Prof. Dr. Mauro Koury]  
Universidade Federal da Paraíba – Campus I  
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes  
Departamento de Ciências Sociais  
CEP 58.051-970 – João Pessoa – Paraíba - Brasil

---

**EXPEDIENTE**RBSE <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/>

ISSN 1676-8965

EDITORES: Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Raoni Borges Barbosa

---

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

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

Secretária RBSE. *Leticia Knutt*E-Mail: [rbse@cchla.ufpb.br](mailto:rbse@cchla.ufpb.br)

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

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

**ENDEREÇO / ADDRESS:**

RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção  
[Aos cuidados do Prof. Dr. Mauro 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](mailto:rbse@cchla.ufpb.br)  
Or, preferentially, by e-mail: [rbse@cchla.ufpb.br](mailto: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. 18, n. 52, abril de 2019.

João Pessoa – GREM, 2019.

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

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

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO NA RBSE  
 RBSE - ISSN 1676-8965  
<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/>  
 E-Mail: [rbse@cchla.ufpb.br](mailto:rbse@cchla.ufpb.br)

#### Normas para os autores

1. A *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, ISSN 1676-8965, é uma publicação quadrimestral, com lançamentos nos meses de abril, agosto e dezembro de cada ano.
2. A RBSE pode ser lida inteiramente, de forma gratuita, no site <http://www.cchla.ufpb.br/rbse>.
3. Todos os artigos apresentados aos editores da RBSE serão submetidos à pareceristas anônimos conceituados para que emitam sua avaliação.
4. A revista aceitará somente trabalhos inéditos sob a forma de artigos, entrevistas, traduções, resenhas e comentários de livros. Exceto nos casos de dossiês e autores convidados ou artigos que o Coordenador do Dossiê ou o Conselho Editorial achar importante publicar ou republicar.
5. Os textos em língua estrangeira, quando aceitos pelo Conselho Editorial, serão publicados no original, se em língua espanhola, francesa, italiana e inglesa, podendo por ventura vir a ser traduzido.
6. Todo artigo enviado à revista para publicação deverá ser acompanhado de uma lista de até cinco **palavras-chave** e **keywords** que identifiquem os principais assuntos tratados e de um **resumo** informativo **em português**, com versão para o **inglês (abstract)**, com **200 palavras máximas**, onde fiquem claros os propósitos, os métodos empregados e as principais conclusões do trabalho.
7. Deverão ser igualmente encaminhados aos editores **dados sobre o autor** (filiação institucional, áreas de interesse, publicações, entre outros aspectos).
8. Os editores reservam-se o direito de introduzir alterações na redação dos originais, visando a manter a homogeneidade e a qualidade da revista, respeitando, porém, o estilo e as opiniões dos autores. Os artigos expressarão assim, única e exclusivamente, as opiniões e conclusões de seus autores.
9. Os artigos publicados na revista serão disponibilizados apenas on-line.

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

#### Regras para apresentação de originais

10. Os originais que não estiverem na formatação exigida pela RBSE não serão considerados para avaliação e imediatamente descartados.
11. Os artigos submetidos aos editores para publicação na RBSE deverão ser digitados em Word, fonte Times New Roman 12, espaço duplo, formato de página A-4. Nesse padrão, o limite máximo de páginas para artigos será de até **20 páginas** e até **08 páginas** para resenhas, incluindo as notas e referências bibliográficas.
12. Citações com mais de três linhas, no interior do texto, devem se encontrar em separado, sem aspas, com recuo de 04 cm à direita, fonte Times New Roman 11, normal, espaçamento entre linhas duplo; e espaçamento de 6x6.
13. O arquivo deverá ser enviado por correio eletrônico para o e-mail [rbse@cchla.ufpb.br](mailto:rbse@cchla.ufpb.br) aos cuidados de Leticia Knutt.

#### Notas e remissões bibliográficas

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

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

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

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

#### Referências

17. As referências bibliográficas deverão constituir uma lista única no final do artigo, em ordem alfabética.
18. Deverão obedecer aos seguintes modelos:
  - Tratando-se de **livro**:
    - Sobrenome do autor (apenas a inicial em letra maiúscula), seguido do nome;
    - Com até 03 autores: O primeiro autor vem com o Sobrenome, seguido do nome, os demais vêm com o Nome e Sobrenome, separados por ponto e vírgula “;”;
    - Com 04 ou mais autores: Sobrenome e nome do primeiro autor seguido de ‘*et al*’;
    - Título da obra (em *itálico*);
    - Subtítulo, (*também em itálico*);

- Nº da edição (apenas a partir da 2ª edição);
- Local de publicação, seguido de dois pontos (:);
- Nome da editora;
- Data de publicação.

Exemplo:

Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. *Sociologia da emoção. O Brasil urbano sob a ótica do luto*. Petrópolis: Vozes, 2003.

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

- Sobrenome do autor (apenas a inicial em letra maiúscula), seguido do nome;
- Com até 03 autores: O primeiro autor vem com o Sobrenome, seguido do nome, os demais vêm com o Nome e Sobrenome, separados por ponto e vírgula “;”;
- Com 04 ou mais autores: Sobrenome e nome do primeiro autor seguido de ‘at al’;
- Título do artigo sem aspas;
- Nome do periódico por extenso (em *itálico*);
- Volume e nº do periódico (entre vírgulas);
- Páginas do artigo (ex: p. 15-21);
- Data da publicação.

Exemplo:

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

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

- Sobrenome do autor (apenas a inicial em letra maiúscula), seguido do nome;
- Com até 03 autores: O primeiro autor vem com o Sobrenome, seguido do nome, os demais vêm com o Nome e Sobrenome, separados por ponto e vírgula “;”;
- Com 04 ou mais autores: Sobrenome e nome do primeiro autor seguido de ‘at al’;
- Título do artigo;
- In:
- Nome do autor ou autores da coletânea seguido por (Orgs);
- Título e subtítulo da coletânea em *itálico*;
- Nº da edição (a partir da 2ª edição);
- Local da publicação seguido de dois pontos (:);
- Nome da editora;
- Páginas do artigo;
- Ano da publicação.

Exemplo:

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

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

- Sobrenome do autor (apenas a inicial em letra maiúscula), seguido do nome;
- Com até 03 autores: O primeiro autor vem com o Sobrenome, seguido do nome, os demais vêm com o Nome e Sobrenome, separados por ponto e vírgula “;”;
- Com 04 ou mais autores: Sobrenome e nome do primeiro autor seguido de ‘at al’;
- Título do artigo sem aspas;
- Nome do periódico por extenso (em *itálico*);
- Volume e nº do periódico (entre vírgulas);
- Páginas do artigo se houver (ex: p. 15-21);
- Data da publicação
- Endereço do site
- Quando se deu a consulta.

Exemplo:

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

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

- Sobrenome do autor (apenas a inicial em letra maiúscula), seguido do nome;
- Com até 03 autores: O primeiro autor vem com o Sobrenome, seguido do nome, os demais vêm com o Nome e Sobrenome, separados por ponto e vírgula “;”;
- Com 04 ou mais autores: Sobrenome e nome do primeiro autor seguido de ‘at al’;
- Título da obra (em *itálico*);

- Subtítulo, (*também em itálico*);
- Tese; Dissertação, etc.;
- Local de publicação, seguido de dois pontos (:);
- Nome do Programa e Universidade;
- Ano

Exemplo:

Barbosa, Raoni Borges. *Medos Corriqueiros e vergonha cotidiana: uma análise compreensiva do bairro do Varjão/Rangel*. Dissertação. João Pessoa: PPGA/UFPB, 2015

#### Nota geral para as referências

1. Artigo, livro, coletânea, ensaio com mais de um autor: com até dois autores:
  - Sobrenome do autor principal (apenas a inicial em letra maiúscula), seguido do nome e ponto e vírgula (;)
  - A seguir, o nome e sobrenome do segundo autor.
2. Artigo, livro, coletânea, ensaio com mais de dois autores:
  - Sobrenome do autor principal (apenas a inicial em letra maiúscula), seguido do nome e, após, et al.

#### Quadros e Mapas

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

#### Norms to manuscripts' presentation

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

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

Articles should not exceed 30 pages double-spaced or 8 thousand words, including notes and references. Reviews should not exceed 8 pages or 2 thousand words double-spaced and notes and references included.





## Editorial

### RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção - Uma revista em Antropologia e Sociologia das Emoções

Este editorial apareceu no volume 1, número 1, da *RBSE Revista Brasileira de Sociologia das emoções*, no mês de abril de 2002<sup>1</sup>. A revista completa 17 anos de existência neste ano de 2018.

A RBSE surgiu em um momento de reflexão das Ciências Sociais no Brasil, especificamente da Antropologia e da Sociologia, quando a questão das emoções passou a ganhar alento expressivo e consolidar-se na análise e na pesquisa social. A *RBSE* tem tido, desde então, a intenção de realizar um mapeamento das direções seguidas pelas pesquisas e reflexões brasileiras e mundiais que enfocam esta temática. Busca, também, fazer o registro das inquietações de uma parcela de pesquisadores brasileiros sobre a complexidade das relações entre indivíduo, sociedade e cultura, tendo como elemento de análise as emoções sociais.

As discussões sobre a relação indivíduo, sociedade e cultura e sobre a objetividade e a subjetividade na análise do social permeiam as Ciências Sociais, especificamente nas análises antropológicas e sociológicas, desde a sua mais tenra formação. Em ambas as discussões, a questão das emoções perpassa como um dos elementos sempre presentificado, a ser negado ou evidenciado pelo pesquisador.

Durkheim em toda a sua obra se debate com a questão das emoções, tentando descaracterizá-la do debate no interior da psicologia e trazê-la para a luz do entendimento e da compreensão das Ciências Sociais. Mas é principalmente nas *Formas Elementares da Vida Religiosa* que discute o elemento simbólico do processo de construção social à luz de uma teoria do conhecimento, e coloca as emoções como um processo social, seguindo os passos de Marcel Mauss, sobrinho e guardião de seu arquivo e obra, no artigo *As Expressões Obrigatórias do Sentimento*.

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

Mais contemporaneamente, Elias, Sennett, toda uma escola de interacionistas e de interacionistas simbólicos nos Estados Unidos e uma parcela significativa da Escola de Frankfurt, trabalharam com a questão das emoções, seguindo de perto uma discussão importante da relação indivíduo, sociedade e cultura na configuração do constructo social da modernidade ocidental. Entre os cientistas sociais da atualidade, Anne Ralws, Anthony Giddens, Candance Clarck, Catherine Lutz, Evelin Lindner, Gilberto Velho, Ian Burkitt, Jack Katz, Lila Abu-Lughod, Linda Wood, Michelle Rosaldo, Renato Rosaldo, Thomas Scheff, Van Krieken, William Ian Miller, entre outros, vêm trabalhando a questão das emoções como uma categoria importante na compreensão do processo de construção social e cultural.

<sup>1</sup> KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Surge uma revista em Antropologia e Sociologia das Emoções. *RBSE*, v.1, n.1, p. 4-5, abril de 2002. ISSN 1676-8965. <https://goo.gl/LqQPD1>

A partir do final da década de noventa do século XX, parece ter havido uma abertura significativa ao trabalho com o conceito de emoção e com o enfoque da subjetividade nas análises das Ciências Sociais no Brasil. Inúmeros autores orientaram suas reflexões e trabalharam, sistematicamente, com a questão das emoções nas pesquisas socioculturais.

A pesquisa e as reflexões sobre a Antropologia e a Sociologia das Emoções no país, contudo, parece ser um campo ainda em definição, e sem fronteiras delimitadas. Os pesquisadores caminham ao que parece, ainda, sem muita clareza. Dedicam-se, às vezes, a aspectos estritamente relacionados à problemática da linguagem das emoções na produção das narrativas e do discurso científico e, outras vezes, valem-se das configurações das emoções como simples ilustração dos depoimentos dos informantes ou como elementos adicionais na captação do real trabalhado. Formas amplas e limites que poderão servir de anteparo para as discussões e reflexões que a RBSE pretende ceder espaço e lugar.

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

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

*Os Editores*

ARTIGOS



Schütz, Alfred. Sobre múltiplas realidades. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 52, p. 13-47, abril de 2019 ISSN 1676 8965.

ARTIGO

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

## Sobre múltiplas realidades\*

On multiple realities

*Alfred Schütz (1945)*

*Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury*

Recebido: 10.01.2019

Aceito: 01.01.2019

**Resumo:** O artigo de Schütz apresenta o problema geral da realidade como uma multiplicidade de "províncias finitas de significado" e discute em bases fenomenológicas as relações entre indivíduo e sociedade enquanto produção de sentidos, e possibilidades de socialidade e processos de continuidade do ato social aí estabelecido. Neste trabalho Schütz traça a gênese e apresenta o conceito de múltiplas realidades como fundamento da experiência e criação continuada do social. A noção de múltiplas realidades faz, assim, parte do núcleo essencial de sua sociologia da vida cotidiana, e uma via para a compreensão dos caminhos por ele traçado para o esclarecimento sobre grandes problemas sociológicos, como ação social, tempo social, espaço social, identidade e narratividade. **Palavras-chave:** múltiplas realidades, mundo exterior, tempo social, ação social, identidade

**Abstract:** Schütz's article presents the general problem of reality as a multiplicity of "finite provinces of meaning" and discusses on the phenomenological basis the relations between individual and society as a production of meanings, and possibilities of sociality and processes of continuity of the social act established there. In this work Schütz traces the genesis and presents the concept of multiple realities as the foundation of experience and continuous creation of the social. The notion of multiple realities thus forms part of the essential core of his sociology of everyday life and a way to understand the paths he has drawn for clarifying great sociological problems such as social action, social time, social space, identity and narrativity. **Keywords:** multiples realities, outer world, social time, social action, identity

Em um capítulo famoso dos *Princípios de psicologia*, William James analisa nosso senso de realidade<sup>2</sup>. A realidade, afirma ele, significa simplesmente a relação com a nossa vida emocional e ativa. A origem de toda a realidade é subjetiva, o que excita e estimula o nosso interesse é real. Chamar uma coisa de real significa que essa coisa está em certa relação conosco. “A palavra 'real' é, em suma, uma margem”<sup>3</sup>. Nosso impulso primitivo é afirmar imediatamente a realidade de tudo o que é concebido, contanto que permaneça sem controvérsias. Mas existem várias, provavelmente um número infinito de várias ordens de realidades, cada uma com seu próprio estilo de existência especial e

\* Publicado originalmente sob o título *On multiple realities*, em 1945, na revista *Philosophy and phenomenological research*, v. 5, n. 4, p. 533-576, 1945.

<sup>2</sup> *Principles of Psychology*, v. II, Cap. XXI, p. 283-322.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 320.

separado, James as chama de "subuniversos" e menciona como exemplos o mundo das coisas sensoriais ou físicas (como a realidade suprema), o mundo da ciência, o mundo das relações ideais: o mundo dos "ídeos da tribo", os vários mundos sobrenaturais da mitologia e da religião, os vários mundos da opinião individual, os mundos da pura loucura e do capricho<sup>4</sup>. A mente popular concebe todos esses submundos mais ou menos desconectados, e quando lida com um deles esquece por enquanto as suas relações com o resto. Contudo, cada objeto em que pensamos se refere finalmente a um desses submundos. "Cada mundo enquanto frequentado é real à sua maneira; só a realidade se esvai com a atenção"<sup>5</sup>. Com essas observações, o gênio de James tocou em uma das questões filosóficas mais importantes. Ao restringir intencionalmente a sua investigação ao aspecto psicológico do problema, absteve-se de iniciar uma investigação das muitas implicações envolvidas. As seguintes considerações, por mais fragmentárias que sejam, tentam delinear uma primeira abordagem para algumas delas com o objetivo especial de esclarecer a relação entre a realidade do mundo cotidiano e a da contemplação teórica e científica.

### **I. A realidade do mundo cotidiano**

#### *(1) A atitude natural da vida cotidiana e seu motivo pragmático*

Começamos com uma análise do mundo da vida cotidiana que o homem desperto e adulto age nele e sobre ele em meio às experiências de seus semelhantes com a atitude natural como realidade. O "mundo da vida cotidiana" significa o mundo intersubjetivo que existiu muito antes de nosso nascimento, experimentado e interpretado por outros, nossos predecessores, como um mundo organizado. Agora ele é dado à nossa experiência e interpretação. Toda interpretação deste mundo é baseada em um estoque de experiências anteriores, nossas próprias experiências e aquelas transmitidas a nós por nossos pais e professores, que na forma de "conhecimento em mãos" funcionam como um esquema de referência. Para este estoque de experiências à mão está o nosso conhecimento de que o mundo em que vivemos é um mundo de objetos bem circunscritos, com qualidades definidas, objetos entre os quais nos movemos, que nos resistem e sobre os quais podemos agir. Para a atitude natural, o mundo não é e nunca foi um mero agregado de manchas coloridas, ruídos incoerentes, centros de calor e frio.

A análise filosófica ou psicológica da constituição de nossas experiências pode, posteriormente, descrever retrospectivamente como os elementos desse mundo afetam os nossos sentidos, como os percebemos passivamente de maneira indistinta e confusa, como, por apercepção ativa, nossa mente identifica certas características do campo perceptual, concebendo-as como coisas bem delineadas que se destacam em contraste com um pano de fundo ou horizonte mais ou menos desarticulado. A atitude natural não conhece esses problemas. Para ele, o mundo é, desde o início, não o mundo privado do indivíduo isolado, mas um mundo intersubjetivo, comum a todos nós, no qual não temos um interesse teórico, mas eminentemente prático.

O mundo da vida cotidiana é a cena e também o objeto de nossas ações e interações. Temos que dominá-lo e temos que modificá-lo para realizar os propósitos que buscamos nele entre nossos semelhantes. Assim, trabalhamos e operamos não apenas dentro, mas sobre o mundo. Nossos movimentos corporais cinestésicos, locomotivos, são operativos, por assim dizer, no mundo, modificando ou alterando seus objetos e seus relacionamentos mútuos. Por outro lado, esses objetos oferecem

---

<sup>4</sup> Ibid., p. 291 e seguintes.

<sup>5</sup> Ibid., p. 293, 533.

resistência a nossos atos, que devemos superar ou aos quais devemos nos render. Nesse sentido, pode-se dizer corretamente que um motivo pragmático rege a nossa atitude natural em relação ao mundo da vida cotidiana. O mundo, nesse sentido, é algo que temos que modificar por nossas ações ou que modifica nossas ações.

*(2) As manifestações da vida espontânea do homem no mundo exterior e algumas de suas formas*

Mas o que tem que ser entendido sob o termo “ação” usado? Como o homem com a atitude natural experimenta suas próprias “ações” dentro e sobre o mundo? Obviamente, “ações” são manifestações da vida espontânea do homem. Mas ele também não experimenta todas essas manifestações como ações, nem experimenta todas as suas ações como trazendo mudanças no mundo exterior. Infelizmente, as diferentes formas de todas essas experiências não são claramente distinguidas no pensamento filosófico atual e, portanto, nenhuma terminologia geralmente aceita permanece. Em vão procuraríamos ajuda no behaviorismo moderno e sua distinção entre comportamento aberto e encoberto, em que uma terceira categoria, a do comportamento subaberto, foi algumas vezes adicionada para caracterizar a manifestação de espontaneidade nos atos de fala. Não é nosso objetivo criticar aqui a falácia básica do ponto de vista comportamentalista ou discutir a inadequação e inconsistência da tricotomia já mencionada. Para nosso propósito, basta mostrar que a interpretação behaviorista da espontaneidade não pode contribuir em nada para a questão com a qual estamos preocupados, a saber, como as diferentes formas de espontaneidade são experimentadas pela mente em que elas se originam. Na melhor das hipóteses, o behaviorismo é um esquema de referência útil para o observador do comportamento de outras pessoas. Ele, e somente ele, pode estar interessado em considerar as atividades de homens ou animais sob um esquema relacional de referência, como estímulo-resposta, ou organismo-ambiente, e somente do seu ponto de vista essas categorias são acessíveis. Nosso problema, entretanto, não é o que ocorre ao homem como uma unidade psicofisiológica ou a sua resposta a ele, mas a atitude que ele adota em relação a essas ocorrências e o seu direcionamento a partir de suas chamadas respostas, - resumidamente, o significado subjetivo que o homem confere a certas experiências de sua própria vida espontânea. O que parece ao observador ser objetivamente o mesmo comportamento pode ter, para o sujeito que o comporta, significados muito diferentes ou nenhum significado. O significado, como foi mostrado em outros lugares<sup>6</sup>, não é uma qualidade inerente a certas experiências que emergem em nosso fluxo de consciência, mas o resultado de uma interpretação de uma experiência passada vista a partir do presente; Agora com uma atitude reflexiva. Enquanto eu viver em meus atos, direcionados aos objetos desses atos, os atos não terão nenhum significado. Elas se tornam significativas se as apreendo como experiências bem circunscritas do passado e, portanto, em retrospecto. Apenas as experiências que podem ser lembradas para além de sua atualidade e que podem ser questionadas sobre a sua constituição, portanto, são subjetivamente significativas. Mas, se esta caracterização de significado foi aceita, existe em todas e quaisquer experiências da minha vida espontânea alguma que não seja subjetivamente significativa? Achemos que a resposta é afirmativa. Existem os meros reflexos fisiológicos, como a contração do joelho, a contração da pupila, a piscada, o rubor; além disso, certas reações passivas provocadas pelo que Leibniz chama de o surfe de pequenas percepções indiscerníveis e confusas; além do meu andar, minhas expressões faciais, meu humor, aquelas manifestações de minha vida espontânea que resultam em certas características da minha escrita de mão aberta à interpretação grafológica, etc. Todas essas formas de

<sup>6</sup> A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt.*, Viena, 1932, p. 29-43, 72-93.

espontaneidade involuntária são experimentadas enquanto ocorrem, contudo, sem deixar nenhum traço na memória; como experiências são, para emprestar novamente um termo de Leibniz, mais adequadas para este problema peculiar, percebido, mas não apercebido. Instáveis e indecifráveis a partir das experiências que as rodeiam, não podem ser delineadas nem lembradas. Eles pertencem à categoria de experiências essencialmente reais<sup>7</sup>, isto é, elas existem apenas na realidade de serem experienciadas e não podem ser apreendidas por uma atitude reflexiva. Experiências subjetivamente significativas que emanam da nossa vida espontânea devem ser chamadas de conduta. (Evitamos o termo “comportamento” porque este inclui, no presente uso, também manifestações subjetivamente não significativas de espontaneidade, como reflexos). O termo “conduta” - como usado aqui - se refere a todos os tipos subjetivamente significativos de experiências de espontaneidade, sejam eles da vida interior ou àqueles que se dirigem ao mundo exterior. Se for permitido usar termos objetivos em uma descrição de experiências subjetivas - e depois da clarificação precedente, o perigo de mal-entendidos não existir mais - podemos dizer que a conduta pode ser aberta ou encoberta. A primeira deve ser chamada de mero fazer, a última de mero pensamento. No entanto, o termo "conduta", como usado aqui, não implica qualquer referência à intenção. Todos os tipos das chamadas atividades automáticas de vida interna ou externa - as habituais, as tradicionais e as afetuais - se enquadram nessa classe, chamada por Leibniz de “classe de comportamento empírico”. A conduta que foi planejada com antecedência, - isto é, que é baseada em um projeto preconcebido, - deve ser chamada de ação, independentemente de ser aberta ou encoberta. Quanto a este último, ele deve se distinguir de se sobrevém ou não no projeto a intenção de realizá-lo - de encaminhá-lo até o fim, para produzir o estado de coisas projetado. Tal intenção transforma a mera premeditação em um objetivo e o projeto em um propósito. Se uma intenção de realização está faltando, a ação encoberta projetada permanece um fantasma, como um devaneio; se subsistir, conduto, poderemos falar de uma ação intencional ou de uma performance. Um exemplo de uma ação encoberta que é uma performance é o processo de pensamento projetado, como a tentativa de resolver um problema científico mentalmente. Em relação às chamadas ações abertas, isto é, as ações que se engatam no mundo externo por movimentos corporais, a distinção entre ações sem e aquelas com intenção de realização não é necessária. Qualquer ação evidente é uma performance dentro do significado de nossa definição. A fim de distinguir as performances (encobertas) do mero pensamento daquelas (evidentes) que exigem movimentos corporais, chamaremos estas últimas de operacionais (*working*). A performance operacional, assim, é a ação no mundo exterior, baseada em um projeto e caracterizada pela intenção de produzir o estado de coisas projetado pelos movimentos corporais. Entre todas as formas de espontaneidade descritas, a da performance operacional é a mais importante para a constituição da realidade do mundo da vida cotidiana. Como será mostrado muito em breve, o self-desperto se integra em sua operacionalidade e ao operar o seu presente, passado e futuro em uma dimensão específica do tempo; percebe-se como uma totalidade em seus atos operacionais; comunica com os outros através de atos operacionais; organiza as diferentes perspectivas espaciais do mundo da vida cotidiana através de atos operacionais. Mas antes de podermos nos voltar para esses problemas, temos que explicar o que o termo “eu desperto”, usado recentemente,

<sup>7</sup> Quanto à “Reflective attitude” cf. Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology*, Cambridge 1943, p. 523 e seguintes; também pp. 378 f; cf. Além disso, Dorion Cairns: “Na approach to Phenomenology”, em *Philosophical essays in memory of Edmund Husserl*, ed. por M. Farber, Cambridge, 1940; p. 8ss. O conceito de “experiências essencialmente reais”, no entanto, não pode ser encontrado nos escritos de Husserl. A visão de Husserl era a de que, por princípio, todo ato pode ser apreendido em reflexão.



significa. Aquilo que é planejado com antecedência, isto é, que é baseado em um projeto preconcebido, deve ser chamado de ação, independentemente de ser ou não declarado ou encoberto. Quanto a este último, deve-se distinguir se existe ou não sobrevém no projeto a intenção de realizá-lo - para realizá-lo, para trazer o estado de coisas projetado. Tal intenção transforma a mera premeditação em um objetivo e o projeto em um propósito. Se uma intenção de realização está faltando, a ação encoberta projetada permanece um fantasma, como um sonho do dia; se subsistir, poderemos falar de uma ação intencional ou de uma performance. Um exemplo de uma ação encoberta que é uma performance é o processo de pensamento projetado, como a tentativa de resolver um problema científico mentalmente. Quanto às chamadas ações abertas, isto é, ações que engatam no mundo externo por movimentos corporais, a distinção entre ações sem e aquelas com intenção de realização não é necessária. Qualquer ação evidente é uma performance dentro do significado de nossa definição. A fim de distinguir as performances (encobertas) do mero pensamento daquelas (evidentes) exigindo movimentos corporais, chamaremos estas últimas de performances operacionais. Performance operacional, assim, é a ação no mundo exterior, baseada em um projeto e caracterizada pela intenção de produzir o estado de coisas projetado pelos movimentos corporais. Entre todas as formas de espontaneidade descritas, a performance operacional é a mais importante para a constituição da realidade do mundo da vida cotidiana. Como será mostrado muito em breve, o self bem desperto (*wide-awake self*) integra-se em uma performance operacional e nesta performance operacional associa o seu presente, passado e futuro em uma dimensão específica do tempo; ele se percebe como uma totalidade em seus atos performativos operacionais; se comunica com os outros através dessas ações; e organiza as diferentes perspectivas espaciais do mundo da vida cotidiana através de seus atos performativos operacionais. Mas antes de podermos nos voltar para esses problemas, temos que explicar o que significa o termo “self bem desperto”, usado recentemente.

### (3) *As tensões da consciência e a atenção à vida*

Um dos pontos centrais da filosofia de Bergson é sua teoria de que nossa vida consciente mostra um número indefinido de planos diferentes, que vão do plano de ação de um extremo ao plano de sonho, de outro. Cada um desses planos é caracterizado por uma tensão específica da consciência, o plano de ação, mostrando a mais alta, e o do sonho o menor grau de tensão. De acordo com Bergson, esses diferentes graus de tensão de nossa consciência são funções de nosso interesse variável pela vida, ação que representa o nosso maior interesse em encontrar a realidade e suas exigências, sendo o sonho uma completa falta de interesse. A atenção *à la vie*, a atenção à vida, é, portanto, o princípio regulador básico de nossa vida consciente. Define o reino do nosso mundo que é relevante para nós; articula o nosso fluxo contínuo de pensamentos; determina o alcance e a função de nossa memória; nos faz - em nossa linguagem - viver em nossas experiências atuais, dirigidas aos seus objetos, ou voltar em uma atitude reflexiva para as nossas experiências passadas e perguntar pelo seu significado<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> A apresentação dada acima não segue rigorosamente a terminologia de Bergson, mas espera-se que ela interprete adequadamente seu pensamento importante. Aqui está uma seleção de algumas passagens dos escritos de Bergson que são importantes para o nosso problema: « Essai sur les données immédiates de la conscience » (1889), pp. 20 e segs. pp. 94-106; « Matière et Mémoire » (1897), p. 189-195; 224-233; « Le rêve » (1901) [em *L'énergie spirituelle*, p. 108-111]; *L'effort intellectuel* (1902) [ibid., Pp. 164-171]; "Introduction a la métaphysique" (1903) [em *La pensée et le mouvant*, p. 233-238]; “Le souvenir du present et la fausse reconnaissance” (1908) [*L'énergie spirituelle*, p. 129-137]; “La conscience et la vie” (1911) [ibid., Pp. 15-18]; "La percepção do changement" (1911) [em *La pensée et le mouvant*, p. 171-

Pelo termo “bem desperto” (*wide-awakeness*) queremos denotar um plano de consciência de maior tensão originado em uma atitude de total atenção à vida e às suas exigências. Somente a performance e, especialmente, o self operacional (*working self*) estão totalmente interessados na vida e, portanto, bem despertados. Vivem dentro de seus atos e sua atenção é dirigida exclusivamente para levar a cabo os seus projetos, para executar os seus planos. Essa atenção é ativa, não passiva. A atenção passiva é o oposto do despertar total. Na atenção passiva, eu experimento, por exemplo, o surfe de pequenas percepções indiscerníveis, que são, como dito antes, essencialmente experiências reais e não manifestações significativas de espontaneidade. A espontaneidade significativa pode ser definida, com Leibniz, como o esforço para chegar a outras, e sempre outras mais percepções. Na sua forma mais baixa, permite a delimitação de certas percepções, transformando-as em apercepção; em sua forma mais elevada, permite a performance operativa que se ajusta ao mundo exterior e o modifica.

O conceito de bem desperto (*wide-awakeness*) revela o ponto de partida para uma interpretação legítima<sup>9</sup> e pragmática da nossa vida cognitiva. O estado de total despertar do self operacional traça aquele segmento do mundo que é pragmaticamente relevante, e essas relevâncias determinam a forma e o conteúdo de nossa corrente de pensamento: a forma, porque ela regula a tensão de nossa memória e, com isso, o escopo de nossas experiências passadas recordadas e de nossas experiências futuras antecipadas; o conteúdo, porque todas essas experiências passam por modificações específicas na atenção pelo projeto preconcebido e na sua execução, por efeito. Isso nos leva imediatamente a uma análise da dimensão do tempo, em que o self operativo experimenta seus próprios atos.

(4) *As perspectivas de tempo do "ego agens" e sua unificação.*

Começamos fazendo uma distinção que se refere a ações em geral, encobertas e abertas, ou seja, entre a ação como um processo contínuo, como o agir em progresso (*actio*) por um lado, e a ação como um ato performático, como a coisa feita (*actum*), por outro lado. Ao viver em minha atuação em progresso, eu sou direcionado para o estado de coisas a ser produzido por essa atuação. Mas, então, eu não tenho em vista as minhas experiências desse processo contínuo de atuação. Para trazê-las à vista, eu tenho que retroceder com uma atitude reflexiva em relação à minha atuação. Eu, como Dewey<sup>10</sup> formulou uma vez, parei e pensei. Ao adotar essa atitude reflexiva, não é, portanto, a minha atuação contínua que posso entender. O que sozinho eu posso entender é mais o meu ato realizado (a minha performance anterior) ou, se a minha atuação ainda continua enquanto eu retorno para as fases iniciais executadas, a minha atuação perfeita atual. Enquanto eu vivia em minha atuação em progresso, ela era um elemento do meu presente vívido. Agora, este presente se transformou em passado e a experiência vívida de minha atuação em progresso deu lugar à minha lembrança de ter agido, ou à retenção do ter agido. Visto do presente real em que adoto a atitude reflexiva, a minha atuação perfeita passada ou presente é concebível apenas em termos dos atos realizados por mim. Assim, eu posso viver no processo contínuo da minha atuação, dirigida a seu

---

175; pp 190-193]; “Fantômes de vivants” e “recherche psychique” (1913) [*L'énergie spirituelle*, pp. 80-84]; “De la position des problèmes” (1922) [*La pensée et le mouvant*, p. 91 ff].

<sup>9</sup> Com pouquíssimas exceções, o pragmatismo vulgar não considera os problemas da constituição da vida consciente envolvidos na noção de *ego agens* (*estou agindo*) ou *homo faber* (*o que faz/transforma*), a partir dos quais a maioria dos escritores começa. Na maior parte, o pragmatismo é, portanto, apenas uma descrição do senso comum da atitude do homem dentro do mundo de trabalhar na vida cotidiana, mas não uma filosofia que investiga as pressuposições de tal situação.

<sup>10</sup> *Human nature and conduct*, Nova York, 1922, Parte III, Seção III: “The nature of deliberation”.

objeto, e, então, experimentar a minha atuação no Tempo Presente (*modo presenti*); ou eu posso, por assim dizer, sair do fluxo contínuo e olhar através de um olhar reflexivo para os atos executados nos processos anteriores de ação no Tempo Passado ou no Tempo Presente Perfeito (*modo praeterito*). Isso não significa que, - de acordo com o que foi declarado em uma seção anterior, - apenas os atos executados sejam significativos, mas não as ações em andamento. Temos que ter em mente que, por definição, a ação é sempre baseada em um projeto preconcebido, e é essa referência ao projeto precedente que torna a atuação e o ato significativos. Mas qual é a estrutura temporal de uma ação projetada? Ao projetar minha ação eu estou, como Dewey coloca, ensaiando a minha ação futura na imaginação. Isso significa que eu antecipo o resultado da minha ação futura. Eu olho em minha imaginação para esta ação antecipada como a coisa que terá sido feita, o ato que terá sido executado por mim. Na projeção eu olho para o meu ato no Tempo Futuro Perfeito, e penso nisso no *modo futuri exacti*. Mas essas antecipações estão vazias e podem ou não ser cumpridas pela ação, uma vez realizada. O ato passado ou presente perfeito, no entanto, não mostram antecipações vazias. O que estava vazio no projeto foi ou não foi cumprido. Nada permanece instável, nada indeciso. Com certeza, lembro-me das antecipações abertas envolvidas na projeção do ato e até mesmo das pretensões que acompanham a minha vida no processo contínuo de minha atuação. Mas agora, em retrospecto, eu os lembro em termos de minhas antecipações passadas, que se realizaram ou não. Apenas o ato executado, portanto, e nunca a atuação em andamento, pode resultar em sucesso ou fracasso.

O que foi dito até agora é válido para todos os tipos de ações. Mas, agora, temos que nos voltar para a estrutura peculiar da performance corporal operativa no mundo exterior. As investigações de Bergson e também de Husserl enfatizaram a importância de nossos movimentos corporais para a constituição do mundo externo e sua perspectiva de tempo. Experimentamos os nossos movimentos corporais simultaneamente em dois planos diferentes: 1. Na medida em que são movimentos no mundo exterior: os vemos como eventos acontecendo no espaço e no tempo espacial e mensurável em termos do caminho percorrido; 2. Na medida em que eles são experimentados juntos, de dentro, como mudanças acontecendo, - como manifestações de nossa espontaneidade pertencentes ao nosso fluxo de consciência, - eles participam do nosso tempo interior ou *durée*. O que ocorre no mundo exterior pertence à mesma dimensão de tempo em que ocorrem os eventos na natureza inanimada. Podem ser registrados por dispositivos apropriados e medidos por nossos cronômetros. É o tempo espacializado e homogêneo, que é a forma universal do tempo objetivo ou cósmico.

Por outro lado, é o tempo interno ou a *durée*, dentro do qual nossas experiências reais estão conectadas com o passado por lembranças e retenções e com o futuro por meio de proteções e antecipações. Em e através dos nossos movimentos corpóreos, realizamos a transição a partir de nossa *durée* para o tempo espacial ou cósmico, e nossas ações operacionais compartilham de ambas. Na simultaneidade, nós experimentamos a ação operacional como uma série de eventos no tempo externo e no tempo interno, unificando ambas as dimensões em um único fluxo, que será aqui chamado de presente vívido. O presente vívido se origina, portanto, na interseção de *durée* e tempo cósmico. Existindo no presente vívido, em seus atos operacionais em curso, direcionados aos objetos e objetivos a serem produzidos, o self operante experimenta a si mesmo como o criador das ações em curso e, portanto, como um self total indiviso. Ele experimenta os seus movimentos corporais por dentro; vive nas experiências essencialmente correlatas e reais inacessíveis à lembrança e à reflexão; o seu mundo é um mundo de antecipações abertas. O self operante, e apenas o self operante, experimenta todo este *modo presenti* e, experimentando a si próprio como o

autor dessa operação em curso, e percebe a si mesmo como uma unidade. Mas, se o self em uma atitude reflexiva se volta aos atos operacionais realizados e olha para eles *modo praeterito* esta unidade desmorona. O self que executou os atos passados não é mais o self total indiviso, mas sim um self parcial, o executor desse ato particular que se refere a um sistema de atos correlatos aos quais ele pertence. Este self parcial é meramente o executor de um papel ou - para usar com toda a reserva necessária um termo bastante equívoco que W. James e G. H. Mead introduziram na literatura - um Mim. Não podemos entrar aqui em uma discussão completa das implicações difíceis aqui envolvidas. Isso exigiria uma apresentação e crítica da tentativa bastante incompleta e inconsistente de G. H. Mead ao abordar esses problemas. Nós nos restringimos a apontar para a distinção que Mead faz entre a totalidade do self atuante, que ele chama de "Eu", e os selves parciais dos atos performados, os executores de papéis, que ele chama de "Mim". A tese apresentada neste artigo converge com a análise de Mead. E há, além disso, concordância com a afirmação de Mead de que o "Eu" adquire experiência apenas depois de ter realizado o ato e, assim, aparecer experiencialmente como uma parte do Mim, isto é, o Mim que aparece, em nossa experiência, na memória<sup>11</sup>.

Para o nosso propósito, a mera consideração de que as experiências interiores de nossos movimentos corporais, - as experiências essencialmente reais, e as antecipações abertas, - escapam da apreensão pela atitude reflexiva, apresenta com suficiente clareza que o self passado nunca pode ser mais do que um aspecto parcial do total, que se realiza na experiência de seu operar contínuo. Um ponto relacionado à distinção entre operacionalidade (aberto) e realização (encoberto) deve ser adicionado. No caso de uma mera performance, como a tentativa de resolver mentalmente um problema matemático, posso, se minhas expectativas não forem satisfeitas pelo resultado, e ficar insatisfeito com o resultado, cancelar todo o processo de operações mentais e recomeçar a partir do início. Nada terá mudado no mundo exterior, e nenhum vestígio do processo anulado permanecerá. As meras ações mentais são, nesse sentido, revogáveis. Trabalhar, no entanto, é irrevogável. O meu operar mudou o mundo exterior. Na melhor das hipóteses, eu posso restaurar a situação inicial por meio de contramedidas, mas não posso desfazer o que fiz. É por isso que, do ponto de vista moral e legal, eu sou responsável por meus atos, mas não por meus pensamentos. É também por isso que eu tenho a liberdade de escolha entre as várias possibilidades, apenas em relação a operacionalidade mentalmente projetada, antes que esta operação tenha sido realizada no mundo exterior, ou, pelo menos, enquanto está sendo realizado em um presente vívido e, assim, ainda aberto a modificações. Em termos do passado, não há possibilidade de escolha. Havendo realizado o meu operar ou pelo menos partes dele, eu escolhi de uma vez por todas o que foi feito, e agora eu tenho que suportar as consequências. Não posso escolher mais o que quero fazer.

---

<sup>11</sup> Cf. G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago 1934, pp. 173-175, 196-198, 203; "The genesis of the self", reimpresso em *The Philosophy of the present*, Chicago, 1932, pp. 176-195, esp. p. 184 ff.; "What social objects must psychology presuppose??", *Journal of Philosophy* v. VIII, 1910, p. 174-180; "The social self", *Journal of Philosophy*, v. X, 1913, p. 374-380. Veja também o excelente livro de Alfred Stafford Clayton sobre G. H. Mead: *Emergent mind and education*, Nova York, 1943, pp. 136-141, esp. p. 137. É sem dúvida o mérito de Mead ter visto as relações entre ato, self, memória, tempo e realidade. A posição do presente artigo não é, é claro, conciliável com a teoria de Mead sobre a origem social do self e com seu behaviorismo (modificado) que o induz a interpretar todos os fenômenos acima mencionados em termos de estímulo-resposta. Há muito mais verdade no célebre capítulo X do *Principles of Psychology* de W. James, no qual não apenas a distinção entre o Mim e Eu pode ser encontrada, mas também a sua referência a movimentos corporais, memória e senso de tempo.

Até agora, a nossa análise lidou com a estrutura do tempo da ação - e, como um corolário, com a estrutura temporal do self - dentro do fluxo isolado da consciência do indivíduo singular, como se o homem bem acordado com a atitude natural pudesse ser pensado como separado de seus semelhantes. Tal uma abstrata ficção esta parte foi, obviamente, feita apenas para uma apresentação mais clara dos problemas envolvidos. Agora nós temos que nos voltar para a estrutura social do mundo operacional.

*(5) A estrutura social do mundo da vida cotidiana*

Afirmamos anteriormente que o mundo da vida cotidiana em que nascemos é, desde o início, um mundo intersubjetivo. Isso implica, por um lado, que este mundo não é meu privado, mas comum a todos nós; por outro lado, que dentro deste mundo existem companheiros com quem estou conectado por múltiplas relações sociais. Eu opero não apenas em coisas inanimadas, mas também em meus semelhantes, induzido por eles a agir e induzindo-os a reagir. Sem entrar aqui em uma discussão detalhada da estrutura e constituição das relações sociais, mencionamos apenas como um exemplo de uma de suas muitas formas que os meus atos executados podem motivar o outro a reagir e vice-versa. Meu questionamento ao outro, por exemplo, é realizado com a intenção de provocar a sua resposta, e a sua resposta é motivada pela minha pergunta. Este é um dos muitos tipos de “ações sociais”. É esse tipo em que os “motivos de ordem” da minha ação tornam-se “por motivos” da reação do parceiro.

Ações sociais envolvem comunicação, e qualquer comunicação é necessariamente baseada em atos operativos. Para se comunicar com os outros, tenho que realizar atos evidentes no mundo exterior, que devem ser interpretados pelos outros como sinais do que pretendo transmitir. Gestos, fala, escrita, etc., são baseados em movimentos corporais. Até agora, a interpretação behaviorista da comunicação é justificada. Erra, contudo, ao identificar o veículo de comunicação, ou seja, o ato operacional, com o próprio significado comunicado.

Vamos examinar o mecanismo de comunicação do ponto de vista do intérprete. Eu posso achar que dada a minha interpretação ou o resultado pronto dos atos comunicativos do outro; ou eu posso assistir em simultaneidade ao processo contínuo de suas ações comunicativas à medida que prosseguem. O primeiro é, por exemplo, o caso, de se eu tiver que interpretar um letreiro erguido pelo outro ou um implemento produzido por ele. A última relação prevalece, por exemplo, se eu estiver ouvindo a palestra do meu parceiro. (Existem muitas variações desses tipos básicos, como a leitura da carta do outro em uma espécie de quase-simultaneidade com o processo de comunicação em curso). Ele constrói o pensamento que ele quer me transmitir passo a passo, acrescentando palavras, frase a frase, parágrafo a parágrafo. Enquanto ele faz isso, minhas ações de interpretação seguem as suas ações de comunicação no mesmo ritmo. Nós dois, eu e o outro, experimentamos o processo contínuo de comunicação em um presente vívido. Articulando o seu pensamento, enquanto fala, em fases, o comunicador não apenas experimenta o que ele realmente pronuncia: um complicado mecanismo de retenções e antecipações conecta dentro de seu fluxo de consciência um elemento de seu discurso com o que precedeu e o que se seguirá à unidade do pensamento que ele quer transmitir. Todas essas experiências pertencem ao seu tempo interior. E há, por outro lado, as ocorrências de sua fala, provocadas por ele no tempo espacializado do mundo exterior. Resumidamente, o comunicador experimenta o processo contínuo de comunicação como uma operacionalidade em seu presente vívido.

E eu, o ouvinte, experiencio de minha parte, e minhas ações de interpretação também acontecem em meu presente vívido, embora essa interpretação não seja um operar, mas apenas uma performance dentro do significado de nossas definições. Por

um lado, eu experimento as ocorrências do outro falando no tempo exterior; por outro lado, eu experimento minha interpretação como uma série de retenções e antecipações acontecendo em meu tempo interior interconectadas pelo meu objetivo de entender o pensamento do outro como uma unidade.

Agora, vamos considerar que a ocorrência no mundo exterior - a fala do comunicador - é, enquanto ela continua, um elemento comum e simultâneo ao seu presente vívido. A minha participação em simultaneidade no processo contínuo de comunicação do outro estabelece, portanto, uma nova dimensão de tempo. Ele e eu partilhamos, enquanto o processo dura, um presente vívido comum, o nosso presente vívido, que permite que ele e eu digamos: “Vivenciamos essa ocorrência juntos”. Pela relação nós, assim estabelecida, nós dois - ele, dirigindo-se a mim e eu, ouvindo-o, estamos vivendo em nosso presente vívido mútuo, dirigido para o pensamento a ser realizado no e pelo processo de comunicação. *Nós envelhecemos juntos.*

Até agora, nossa análise da comunicação no presente vívido da relação nós tem se restringido à perspectiva de tempo envolvida. Temos agora que considerar as funções específicas dos movimentos corporais do outro como um campo expressional aberto à interpretação como sinais do pensamento do outro. É claro que a extensão deste campo, mesmo que a comunicação ocorra em um presente vívido, pode variar consideravelmente. Ela atingirá o seu máximo se houver entre a comunidade de parceiros não apenas de tempo, mas também de espaço, isto é, uma relação que os sociólogos chamam de face a face.

Para tornar isso mais claro, vamos manter o nosso exemplo do falante e do ouvinte e analisar os elementos interpretáveis incluídos em tal situação. Primeiro, há as palavras proferidas no significado que elas têm de acordo com o dicionário e a gramática na linguagem usada, mais as franjas adicionais que recebem do contexto da fala e as conotações supervenientes originadas nas circunstâncias particulares do falante. Há, além disso, a inflexão da voz do locutor, a sua expressão facial, os gestos que acompanham a sua fala. Em circunstâncias normais, meramente a transmissão do pensamento por palavras apropriadamente selecionadas foi projetada pelo falante e constitui, portanto, “operacionalidade” de acordo com a nossa definição. Os outros elementos dentro do campo interpretável são, do ponto de vista do falante, não planejados e, portanto, na melhor das hipóteses, meras condutas (meros fazer) ou mesmo meros reflexos e, então, essencialmente experiências reais sem significado subjetivo. No entanto, eles também são elementos integrais da interpretação do ouvinte sobre o estado de espírito do outro. A comunidade do espaço permite que o parceiro apreenda as expressões corporais do outro não apenas como eventos no mundo externo, mas como fatores do próprio processo de comunicação, embora não se originem em atos operacionais do comunicador.

Não só cada parceiro na relação face a face compartilha o outro em um presente vívido; cada um deles, com todas as manifestações de sua vida espontânea, é também um elemento do ambiente do outro; ambos participam de um conjunto de experiências comuns do mundo exterior, no qual os atos operacionais de cada um podem se adequar. E, finalmente, no relacionamento face-a-face (e somente nele) o parceiro pode olhar para si mesmo como uma totalidade ininterrupta em um presente vívido. Isto é de especial importância porque, como mostrado anteriormente, eu posso olhar para mim mesmo apenas antecipadamente, *modo praeterito*, e depois compreender apenas um aspecto parcial deste meu eu passado, eu mesmo como um executor de um papel, como um Me.

Todas as outras relações sociais múltiplas derivam da experiência originária da totalidade do self do outro na comunidade do tempo e do espaço. Qualquer análise

teórica da noção de “ambiente” - um dos termos menos clarificados usados nas ciências sociais atuais - teria que começar a partir da relação face a face como uma estrutura básica do mundo da vida cotidiana.

Não podemos entrar aqui nos detalhes da estrutura desses relacionamentos derivados. Para o nosso problema, é importante que em nenhum deles o self do outro se torne acessível ao parceiro como uma unidade. O outro aparece apenas como um self parcial, como um construtor desses e daqueles atos, que não compartilho de um presente vívido. O presente vívido compartilhado da relação de nós pressupõe a copresença dos parceiros. Para cada tipo de relação social derivada pertence um tipo particular de perspectiva de tempo que é derivado do presente vívido. Há um quase-presente, em particular, em que interpreto o mero resultado da comunicação do outro - a carta escrita, o livro impresso - sem ter participado do processo contínuo de comunicação de atos. Há outras dimensões temporais nas quais eu estou conectado com contemporâneos que nunca conheci, ou com predecessores ou com sucessores; e o tempo histórico, no qual experimento o presente real como o resultado de eventos passados; e muitos mais. Todas essas perspectivas temporais podem ser referidas a um presente vívido: o meu próprio presente ou antigo, ou o atual ou antigo presente vívido do meu companheiro com quem, por sua vez, estou conectado em um presente vívido originário ou derivado e tudo isso nos diferentes modos de potencialidade ou quase-realidade, cada tipo tendo suas próprias formas de diminuição e aumento temporal e seu estilo de pular em um movimento direto ou “movimento de cavaleiro”. Existem, além disso, as diferentes formas de sobreposição e interpenetração dessas diferentes perspectivas, elas sendo colocadas dentro e fora de operação por uma mudança de uma para outra e de uma transformação de uma para outra, e os diferentes tipos de sintetizar e combinar ou isolar e desenredar. Múltiplas como são estas perspectivas de tempo diferentes e as suas relações mútuas, elas tudo constroem em uma interseção de *durée* e tempo cósmico.

Na e por nossa vida social, com a atitude natural, elas são apreendidas como integradas em uma única dimensão supostamente homogênea do tempo, que abrange não apenas todas as perspectivas individuais do tempo de cada um de nós durante a vida desperta, mas também comum a todos nós. Nós o chamaremos de tempo cívico ou padrão. É, também, uma intersecção entre o tempo cósmico e o tempo interior, embora, quanto a este último, meramente de um aspecto peculiar do tempo interior - aquele aspecto em que o homem desperto experimenta seus atos como eventos dentro de seu fluxo de consciência. Porque o tempo padrão faz parte do tempo cósmico, é mensurável pelos nossos relógios e calendários. Por coincidir com o nosso senso interior de tempo em que vivenciamos nossos atos operacionais, se - e somente se - estivermos bem acordados, ele governa o sistema de nossos planos sob o qual ascendemos os nossos projetos, como planos para a vida, para trabalho e lazer. Por ser comum a todos nós, o tempo padrão possibilita uma coordenação intersubjetiva dos diferentes sistemas de planos individuais. Assim, para a atitude natural, o tempo cívico ou padrão é no mesmo sentido a estrutura temporal universal do mundo intersubjetivo da vida cotidiana com a atitude natural, na qual a terra é a sua estrutura espacial universal que abrange os ambientes espaciais de cada um de nós.

#### *(6) Os estratos da realidade no mundo cotidiano da operacionalidade*

O homem desperto com a atitude natural está principalmente interessado no setor do mundo de sua vida cotidiana que está dentro de seu alcance e que está centrado no espaço e no tempo em torno de si mesmo. O lugar que meu corpo ocupa dentro do mundo, meu atual Aqui, é o ponto de partida do qual tomo minha posição no espaço. É, por assim dizer, o centro do meu sistema de coordenadas. Relativamente ao meu corpo,

agrupo os elementos do meu entorno sob as categorias de direita e esquerda, antes e atrás, acima e abaixo, próximo e longe, e assim por diante. E de maneira semelhante, meu atual Agora é a origem de todas as perspectivas de tempo sob as quais eu organizo os eventos no mundo, tais como as categorias de frente e para trás, passado e futuro, simultaneidade e sucessão, etc.

Dentro desse esquema básico de orientação, no entanto, o mundo operacional é estruturado em vários estratos da realidade. É o grande mérito de G. H. Mead<sup>12</sup> ter analisado a estruturação da realidade, pelo menos da coisa física, em sua relação com a ação humana, especialmente à manipulação real de objetos com as mãos. É o que ele chama de “área manipulatória”, que constitui o núcleo da realidade. Essa área inclui aqueles objetos que são vistos e manuseados, em contraposição aos objetos distantes que não podem ser experimentados pelo contato, mas que ainda se encontram no campo visual. Somente experiências de coisas físicas dentro da área manipulatória permitem o teste básico de toda a realidade, a saber, a resistência, apenas elas definem o que Mead chama de “tamanhos padrões” de coisas que aparecem fora da área manipulatória, nas distorções das perspectivas ópticas.

Essa teoria da predominância da área manipulatória certamente converge com a tese sugerida por este trabalho, a saber, que o mundo da nossa operacionalidade, dos movimentos corporais, da manipulação de objetos e do manejo das coisas e dos homens constitui a realidade específica da vida cotidiana. Para o nosso propósito, entretanto, a distinção, que de outra forma seria a mais importante, entre objetos experimentados por contato e objetos distantes, não deve ser subestimada. Poderia ser facilmente demonstrado que essa dicotomia se origina na posição básica behaviorista de Mead e em seu uso acrítico do esquema estímulo-resposta. Nós, por outro lado, estamos preocupados com a atitude natural do homem adulto, desperto e crescido na e para a vida cotidiana. Ele sempre dispõe de um estoque de experiências anteriores, entre elas a noção de distância como tal e da possibilidade de superar a distância por atos operacionais, ou seja, locomoções. Na atitude natural, a percepção visual do objeto distante implica, portanto, a antecipação de que o objeto distante pode ser posto em contato pela locomoção, caso em que a perspectiva distorcida dos objetos desaparecerá e seus “tamanhos padrões” serão restabelecidos. Essa antecipação, como qualquer outra, pode ou não resistir ao teste da experiência atual superveniente. A sua refutação pela experiência significaria que o objeto distante sob consideração não pertence ao meu mundo operacional. Uma criança pode pedir para tocar as estrelas. Para os adultos, com a atitude natural, elas são pontos brilhantes fora de sua esfera operacional, e isso é verdade, mesmo se eles usam as suas posições no firmamento como um meio para encontrar suas direções.

Para nossos propósitos, portanto, sugerimos chamar o estrato do mundo operacional que o indivíduo experimenta como núcleo de sua realidade, de *o mundo ao seu alcance*. Este mundo inclui não apenas a área manipulatória de Mead, mas também as coisas dentro do escopo de visão dos homens e do alcance de sua audição, além de não apenas o reino do mundo aberto ao seu real, mas também os adjacentes da sua operacionalidade potencial. Naturalmente, esses reinos não têm fronteiras rígidas, têm seus halos e horizontes abertos e estão sujeitos a modificações de interesses e atitudes de atenção. É claro que todo este sistema de “mundo ao meu alcance” sofre mudanças através de qualquer uma das minhas locomoções; Deslocando o meu corpo, deslocando o centro *O* do meu sistema de coordenadas, e só isso muda todos os números (de coordenadas) pertencentes a este sistema.

---

<sup>12</sup> *The Philosophy of the present*, Chicago: 1932, p. 124 e seguintes; *The Philosophy of the act*, Chicago: 1938, p. 103-106, 121 ff, 151 f., 190-192, 196-197, 282-284.



Podemos dizer que o mundo ao meu alcance pertence essencialmente ao tempo presente. O mundo dentro do meu alcance potencial, no entanto, mostra uma estrutura de tempo mais complicada. Pelo menos duas zonas de potencialidade devem ser distinguidas. Para a primeira, que se refere ao passado, pertence o que antes estava dentro do meu alcance real e o que, presumo, pode ser trazido de volta ao meu alcance real novamente (*mundo dentro do alcance restaurável*). A suposição envolvida é baseada nas idealizações, governando todas as condutas na esfera natural, a saber, que eu possa continuar a agir como agi até o momento e que eu possa recomeçar de novo e de novo a mesma ação sob as mesmas condições. O lidar com o papel universal dessas idealizações para a fundação da lógica e especialmente do analítico puro Husserl os chama de idealizações do “e assim por diante” e do “eu posso fazer isso de novo”, sendo este último o correlato subjetivo do primeiro<sup>13</sup>. Para dar um exemplo: um ato de locomoção que saiu do meu alcance e que antes era parte do “mundo ao meu alcance”. O deslocamento do centro *O* do meu sistema de coordenadas transformou o meu mundo anterior no *hic* (meu corpo, meu sistema – nota do Tradutor) em um mundo agora em o *illic*<sup>14</sup> (outro ou qualquer corpo, outro ou qualquer sistema - nota do Tradutor). Mas, sob a idealização do “eu posso fazer de novo”, presumo que posso transformar o *illic* real em um novo *hic*. O meu mundo passado ao meu alcance tem, sob essa idealização, o caráter de um mundo que pode ser trazido de volta ao meu alcance. Assim, por exemplo, minha área manipulatória do passado continua a funcionar no meu presente como uma área potencialmente manipulatória no modo do *illic* e tem agora a forma de uma chance específica de restauração. Como esta primeira zona de potencialidade está relacionada com o passado, a segunda é baseada em antecipações do futuro. Dentro do meu alcance potencial está também o mundo que nem está nem nunca esteve dentro do meu alcance real, mas que é, no entanto, alcançável sob a idealização de “e assim por diante” (*mundo dentro do alcance atingível*). O exemplo mais importante desta segunda zona de potencialidade é o mundo ao alcance real de meu companheiro contemporâneo<sup>15</sup>. Por exemplo, sua área manipulatória não coincide - ou pelo menos não coincide inteiramente - com a minha área manipulatória, porque é somente para ele uma área manipulatória no modo do *hic*, mas que se coloca para mim no modo do *illic*. No entanto, ela é minha área manipulatória atingível, que seria a minha área manipulatória real se eu estivesse em seu lugar e, de fato, se tornaria um real através de locomoções apropriadas<sup>16</sup>.

O que foi declarado em relação à área manipulatória do homem contemporâneo mantém-se, em geral, bom para o mundo dentro do seu, dentro dos demais, e ao alcance de alguém. Isto implica não apenas o mundo dentro do alcance real do outro, mas também de mundos dentro de seu alcance restaurável ou alcançável, e todo o sistema assim estendido sobre todos os diferentes estratos do mundo social mostram todas as sombras originadas nas perspectivas da sociabilidade como a intimidade e anonimato, estranheza e familiaridade, proximidade social e distância social, etc., que governam minhas relações com os consociados, contemporâneos, predecessores e sucessores.

<sup>13</sup> *Formale und Transzendente Logik*, Verlag M. Niemeyer, 1929, p. 167.

<sup>14</sup> A terminologia aqui segue aquela usada por Husserl em suas *Méditations Cartésiennes*, Paris: Armand Colin, 1931.

<sup>15</sup> Na relação face a face - e essa é uma peculiaridade adicional desse relacionamento social incompleto - os mundos ao meu alcance e dentro do alcance do meu parceiro se sobrepõem, e há pelo menos um setor de um mundo dentro do meu e seu de alcance comum.

<sup>16</sup> G. H. Mead, em seu ensaio “The objective reality of perspectives”, reimpresso em *The Philosophy of the present*, chega a uma conclusão semelhante; “A realidade atual é uma possibilidade. É o que seria se estivéssemos lá em vez de aqui” (p. 173).

Tudo isso não pode ser tratado aqui. Tem que ser suficiente para o propósito em questão de mostrar que todo o mundo social é um mundo dentro do meu alcance atingível, tendo suas chances específicas de realização.

No entanto, as chances específicas de restauração, peculiares ao primeiro, e de realização, peculiares à segunda zona de potencialidade, não são de forma alguma iguais. Quanto ao primeiro temos que considerar que o que é agora para mim uma mera chance de alcance restaurável foi previamente experimentado por mim como estando dentro do meu alcance real. As minhas ações operacionais anteriores realizadas e até mesmo as ações que no passado eu tinha apenas projetado pertencem ao meu mundo, em seguida, dentro do alcance real. Por outro lado, elas estão relacionadas com o meu atual estado mental, que é como é porque a atual realidade passada já foi uma realidade presente. A antecipada possibilidade de reatualização do mundo outrora atual ao meu alcance é, portanto, fundada em reproduções e retenções de minhas próprias experiências passadas de realizações. A chance de restaurar o alcance uma vez real é, então, máxima. A segunda zona de potencialidade refere-se antecipadamente a estados futuros da minha mente. Não está ligado às minhas experiências passadas, exceto pelo fato de que as suas antecipações (como todas as antecipações) se originam e têm que ser compatíveis com o estoque de minhas experiências passadas realmente à mão. Essas experiências me permitem avaliar a probabilidade de realizar meus planos e estimar meus poderes. É claro que essa segunda zona não é de todo homogênea, mas subdividida em setores de diferentes chances de realização. Essas chances diminuem em proporção com a crescente distância espacial, temporal e social do respectivo setor em relação ao atual centro *O* do meu mundo operacional. Quanto maior for a distância, mais incertas são minhas previsões da realidade atingível, até que se tornem inteiramente vazias e irrealizáveis.

*(7) O mundo operacional como realidade suprema; a ansiedade fundamental; a epoché da atitude natural*

O mundo operacional como um todo se destaca como primordial em relação aos muitos outros subuniversos da realidade. É o mundo das coisas físicas, incluindo o meu corpo; é o reino das minhas locomoções e operações corporais; oferece resistências para superar, o que requer esforço; coloca tarefas diante de mim, me permite realizar os meus planos e me permite ter sucesso ou fracassar em minha tentativa de alcançar os meus propósitos. Pelos meus atos operacionais, eu me direciono para o mundo exterior; Eu o modifico, e essas mudanças, embora provocadas pela minha operacionalidade, podem ser experimentadas e testadas por mim e pelos outros, como ocorrências dentro deste mundo, independentemente de meus atos operacionais nos quais se originaram. Eu compartilho este mundo e seus objetos com os outros; com os outros eu tenho fins e meios em comum; Eu opero com eles em vários atos sociais e relacionamentos, verificando os outros e sendo verificado por eles. E o mundo operacional é a realidade na qual a comunicação e a interação da motivação mútua se tornam efetivas. Pode, portanto, ser experimentado sob ambos os esquemas de referência: a causalidade de motivos, bem como a teleologia de propósitos.

Como dissemos antes, este mundo é para nossa atitude natural, em primeiro lugar, não um objeto de nosso pensamento, mas um campo de dominação. Temos um interesse eminentemente prático, causado pela necessidade de cumprir os requisitos básicos da nossa vida. Mas não estamos igualmente interessados em todos os estratos do mundo operacional. A função seletiva de nosso interesse organiza o mundo em ambos os aspectos - como espaço e como tempo - em estratos de maior ou menor importância. Do mundo dentro do meu alcance real ou potencial, aqueles objetos são selecionados

como primordialmente importantes, que realmente são ou se tornarão, no futuro, possíveis fins ou meios para a realização de meus projetos, ou que são ou se tornarão perigosos, agradáveis ou relevantes para mim. Eu estou permanentemente antecipando as repercussões futuras que posso esperar desses objetos e as futuras mudanças que minhas operações projetadas trarão em relação a eles.

Vamos esclarecer o que significa “relevância” neste contexto. Eu estou, por exemplo, com a atitude natural, apaixonadamente interessada nos resultados da minha ação e, especialmente, na questão de saber se minhas antecipações resistirão ao teste prático. Como vimos antes, todas as antecipações e planos se referem a experiências anteriores agora disponíveis, que me permitem avaliar as minhas chances. Mas isso é apenas a metade da história. O que estou antecipando é uma coisa, e outra, é o porquê eu antecipo certas ocorrências. O que pode acontecer sob certas condições e circunstâncias é uma coisa, a outra, é o porquê eu estou interessado nesses acontecimentos e por que eu deveria aguardar apaixonadamente o resultado de minhas profecias. É apenas a primeira parte dessas dicotomias que é respondida por referência ao estoque de experiências em questão como o sedimento de experiências anteriores. É a segunda parte dessas dicotomias que se refere ao sistema de relevâncias pelo qual os homens, com suas atitudes naturais na vida cotidiana, são guiados.

Não podemos desdobrar aqui todas as implicações do problema da relevância, sobre um aspecto do qual nós acabamos de tocar. Mas, em uma palavra, queremos afirmar que todo o sistema de relevâncias que nos governa, com a atitude natural, é fundado sobre a experiência básica de cada um de nós: Eu sei que vou morrer e temo morrer. Esta experiência básica, nós sugerimos chamar de *ansiedade fundamental*. É a antecipação primordial da qual todos os outros se originam. Da ansiedade fundamental surgem os muitos sistemas interrelacionados de esperanças e medos, de desejos e satisfações, de oportunidades e riscos que incitam o homem à atitude natural de tentar dominar o mundo, superar obstáculos, elaborar projetos e realizá-los.

Mas a ansiedade fundamental em si é meramente um correlato de nossa existência como seres humanos dentro da realidade suprema da vida cotidiana e, portanto, as esperanças e medos, e suas satisfações e desapontamentos correlacionados, são fundamentados e só são possíveis dentro do mundo operacional. Eles são elementos essenciais de sua realidade, mas não se referem à nossa crença nela. Pelo contrário, é característico da atitude natural que toma o mundo e seus objetos como garantidos até que a contraprova se imponha. Tão longo quanto o esquema de referência, uma vez estabelecido, e o sistema de experiências autorizadas das nossas e de outras pessoas funcionar, desde que as ações e operações realizadas sob sua orientação produzam os resultados desejados, confiamos nessas experiências. Não estamos interessados em descobrir se esse mundo realmente existe ou se é apenas um sistema coerente de aparências consistentes. Não temos razão para lançar qualquer dúvida sobre nossas experiências garantidas que, assim, acreditamos nos dão as coisas como elas realmente são. Elas precisam de uma motivação especial, como a superação de uma experiência “estranha”, não passível de ser incluída no estoque de conhecimento em questão ou inconsistente com elas, para nos fazer revisar as nossas crenças anteriores.

A fenomenologia nos ensinou o conceito de *epoché* fenomenológica, a suspensão de nossa crença na realidade do mundo como um dispositivo para superar a atitude natural, radicalizando o método cartesiano da dúvida filosófica<sup>17</sup>. Pode-se aventurar a sugestão de que o homem com a atitude natural também usa uma *epoché* específica, é claro, outra bem diferente do que a do fenomenólogo. Ele não suspende a

---

<sup>17</sup> Cf. Faber, op. cit, p.326ss.

crença no mundo exterior e seus objetos, entretanto, ao contrário, ele suspende a dúvida em sua existência. O que ele coloca entre parênteses é a dúvida de que o mundo e seus objetos podem ser diferentes do que lhe parece. Propomos chamar essa epoché de *epoché da atitude natural*<sup>18</sup>.

## II. As muitas realidades e sua constituição

No início deste artigo, nos referimos à teoria dos muitos subuniversos de William James, cada um dos quais pode ser concebido como uma realidade à sua maneira, enquanto assistido. O próprio James apontou que cada um desses subuniversos tem o seu estilo especial e separado de existência; que com respeito a cada um desses sub-universos “todas as proposições, sejam atributivas ou existenciais, são acreditadas pelo próprio fato de serem concebidas, a menos que colidam com outras proposições acreditadas ao mesmo tempo, afirmando que seus termos são os mesmos com os termos dessas outras proposições”<sup>19</sup>, de que toda a distinção entre real e irreal é baseada em dois fatos mentais - “primeiro, que somos propensos a pensar diferentemente do mesmo; e segundo, quando o fazemos, podemos escolher a qual modo de pensar aderir e quais ignorar”. James fala, portanto, de um “*senso de realidade*” que pode ser investigado em termos de uma psicologia da crença e da descrença. A fim de libertar essa importante percepção de sua psicologia, nós preferimos falar, em vez de muitos subuniversos da realidade, de províncias finitas de significado, sobre as quais nós podemos dar o acento de realidade. Nós falamos de províncias de significado, e não de subuniversos, porque é o significado de nossas experiências e não a estrutura ontológica dos objetos que constituem a realidade<sup>20</sup>. Por isso, chamamos certo conjunto de nossas experiências de uma *província finita de significado* se todas elas mostram um estilo cognitivo específico e são - com relação a este estilo - não só consistentes em si, mas também compatíveis entre si. A restrição em itálico é importante porque as inconsistências e incompatibilidades de algumas experiências, todas elas participando do mesmo estilo cognitivo, não implicam necessariamente a retirada do acento da realidade da respectiva província de significado como um todo, mas meramente a invalida daquela experiência particular, ou experiências, dentro de uma província.

O que, no entanto, deve ser entendido sob os termos “estilo cognitivo específico” e “acento de realidade”? Como exemplo, consideremos novamente o mundo da vida cotidiana como foi definido e analisado no capítulo anterior. Este mundo é certamente um “subuniverso” ou uma “província finita de significado” entre muitos outros, embora um seja destacado como a realidade última ou suprema pelas razões mencionadas na última seção. Ao recapitularmos as características básicas que constituem o seu estilo cognitivo específico, encontramos (1) uma tensão específica da consciência, a saber, um despertar amplo, originando-se da atenção plena à vida; (2) uma *epoché* específica, a suspensão da dúvida; (3) uma forma prevalecente de espontaneidade, chamada operacionalidade (uma espontaneidade significativa baseada em um projeto e caracterizado pela intenção de trazer o estado de coisas projetado por

<sup>18</sup> Embora o ponto de vista do presente artigo difira em muitos aspectos do seu, eu gostaria de chamar a atenção para o artigo muito interessante de Herbert Spiegelberg, “The reality-Phenomenon and reality”, em *Philosophical Essays* (op. cit.), p. 105, que tenta uma análise da dubitabilidade e da dubiedade em relação à realidade. Segundo Spiegelberg, os critérios da realidade são os fenômenos de prontidão, persistência, periferia perceptual, fronteiras em objetos concretos, independência, resistência e concordância.

<sup>19</sup> James, *Principles*, v. II, p. 290.

<sup>20</sup> Cf. Husserl, *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology*, traduzido por Boyce Gibson, Londres-New York, 1931, §55, p. 168: “Em certo sentido e com o devido cuidado no uso das palavras, podemos dizer que todas as entidades reais são ‘*unidades de significado*’.” (Itálicos de Husserl)

movimentos corporais que se dirigem para o mundo externo); (4) uma forma específica de experienciar a si mesmo (o self operativo como o self total); (5) uma forma específica de socialidade (o mundo intersubjetivo comum de comunicação e ação social); (6) uma perspectiva de tempo específica (o tempo padrão originário de uma intersecção entre *durée* e tempo cósmico, como a estrutura temporal universal do mundo intersubjetivo).

Essas são, pelo menos, algumas das características do estilo cognitivo que pertencem a essa província particular de significado. Enquanto nossas experiências deste mundo - tanto as válidas, quanto as invalidadas - participarem desse estilo, poderemos considerar essa província de significado como real; poderemos conferir-lhe o acento de realidade. E com relação à realidade suprema da vida cotidiana, nós, com a atitude natural, somos induzidos a fazê-lo porque nossas experiências práticas provam a unidade e a congruência do mundo operacional como válido, e a hipótese de sua realidade como irrefutável. Mais ainda, esta realidade nos parece natural, e não estamos prontos para abandonar a nossa atitude em relação a ela sem ter experimentado um choque específico que nos compele a romper os limites dessa província "finita" de significado e a mudar o acento de realidade para outro.

Para ter certeza, essas experiências de choque me acometem com frequência em meio à minha vida diária; eles próprios pertencem à sua realidade. Eles me mostram que o mundo operacional, em tempo padrão, não é a única província finita de significado, mas, apenas uma dentre muitas outras acessíveis à minha vida intencional. Há tantos tipos inumeráveis de diferentes experiências de choque, quanto há diferentes províncias finitas de significado sobre as quais eu posso dar o acento de realidade. Alguns exemplos são: o choque de adormecer como um salto para o mundo dos sonhos; a transformação interior que suportamos, se a cortina do teatro se ergue como a transição para o mundo da peça teatral; a mudança radical em nossa atitude se, diante de uma pintura, permitimos que o nosso campo visual seja limitado pelo que está dentro da moldura, como a passagem para o mundo pictórico; nosso dilema, relaxando no riso, se, ouvindo uma piada, estamos por um curto período de tempo pronto para aceitar o mundo fictício da brincadeira como uma realidade em relação à qual o mundo de nossa vida cotidiana assume o caráter de tolice; a criança que está se volta para o brinquedo, como a transição para o mundo dos jogos; e assim por diante. Mas, também, as experiências religiosas em todas as suas variedades, - por exemplo, a experiência de Kierkegaard do "instante" como o salto para a esfera religiosa, - é um choque tão grande quanto a decisão do cientista de substituir toda a participação apaixonada nos assuntos de "este mundo" por uma atitude contemplativa desinteressada. Agora somos capazes de condensar o que encontramos nas seguintes teses:

Todos esses mundos - o mundo dos sonhos, das imagens e dos fantasmas, especialmente o mundo da arte, o mundo da experiência religiosa, o mundo da contemplação científica, o mundo lúdico da criança e o mundo dos insanos - são províncias finitas de significado. Isso significa que (a) todos eles têm um estilo cognitivo peculiar (embora não o do mundo de operar com a atitude natural); (b) todas as experiências dentro de cada um desses mundos são, com relação a esse estilo cognitivo, consistentes em si mesmas e compatíveis entre si (embora não sejam compatíveis com o significado da vida cotidiana); (c) cada uma dessas províncias finitas de significado pode receber um acento específico da realidade (embora não seja o acento da realidade do mundo operacional).

A consistência e a compatibilidade das experiências com respeito ao seu estilo cognitivo peculiar subsistem meramente dentro das

fronteiras da província particular de significado a que essas experiências pertencem. De modo algum, o que é compatível dentro da província do significado *P* também é compatível dentro da província do significado *Q*. Pelo contrário, visto a partir de *P*, supostamente real, *Q* e todas as experiências pertencentes a ele apareceriam como meramente fictícias ou inconsistentes e incompatíveis, e vice-versa.

Por esta razão, temos o direito de falar de províncias finitas de significado. Essa finitude implica que não há possibilidade de referir uma dessas províncias à outra, introduzindo uma fórmula de transformação. A passagem de uma para a outra só pode ser realizada por um “salto”, como Kierkegaard o chama, que se manifesta na experiência subjetiva de um choque.

O que acaba de ser chamado de “salto” ou “choque” nada mais é do que uma modificação radical na tensão de nossa consciência, fundada em uma atenção diferente *à la vie*.

Para o estilo cognitivo peculiar a cada uma dessas diferentes províncias de significado concerne, portanto, uma tensão específica de consciência e, conseqüentemente, também uma *epoché* específica, uma forma prevalecente de espontaneidade, uma forma específica de experiência própria, uma forma específica de socialidade e uma perspectiva de tempo específica.

O mundo operacional na vida cotidiana é o arquétipo de nossa experiência da realidade. Todas as outras províncias de significado podem ser consideradas como suas modificações<sup>21</sup>. Seria uma tarefa interessante tentar um agrupamento sistemático dessas províncias finitas de significado de acordo com o seu princípio constitutivo, a tensão decrescente de nossa consciência fundada em um afastamento de nossa atenção da vida cotidiana. Tal análise provaria que, quanto mais a mente se afasta da vida, maiores são as placas do mundo cotidiano operativo que são colocadas em dúvida; a *epoché* da atitude natural que suspende a dúvida em sua existência é substituída por outras *epochés* que suspendem a crença em mais e mais camadas da realidade da vida cotidiana, colocando-as entre parênteses. Em outras palavras, uma tipologia das diferentes províncias finitas de significado poderia começar a partir de uma análise daqueles fatores do mundo da vida cotidiana dos quais o acento da realidade foi retirado porque eles não permanecem mais dentro do foco de nosso interesse atencional na vida. O que então permanece fora dos parênteses poderia ser definido como os elementos constitutivos do estilo cognitivo de experiências pertencentes à uma província de

<sup>21</sup> Uma palavra de cautela parece ser necessária aqui. O conceito de províncias finitas de significado não envolve qualquer conotação estática, como se tivéssemos que selecionar uma dessas províncias como nossa casa para morar, para começar ou voltar. Isso não é de forma alguma o caso. Dentro de um único dia, mesmo dentro de uma hora a nossa consciência pode percorrer as mais diferentes tensões e adotar atitudes de atenção mais diferentes em relação à vida. Existe, além disso, o problema dos “enclaves”, isto é, de regiões pertencentes a uma província de significado delimitada por outra, um problema que, por mais importante que seja, não pode ser tratado dentro da estrutura do presente artigo, que se limita a admitir o delineamento de alguns princípios de análise. Para dar um exemplo desse grupo de problemas desconsiderado: qualquer projeção dentro do mundo operacional é em si mesma, como nós vimos, um fantasma e envolve, além disso, uma espécie de contemplação teórica, embora não necessariamente a da atitude científica.

significado assim delimitada. Pode, por sua vez, obter outro acento da realidade ou, - na linguagem do arquétipo de toda a realidade, - o mundo de nossa vida cotidiana - da quase-realidade.

A última observação revela uma dificuldade específica para todas as tentativas de descrever essas quase-realidades. Consiste no fato de que a linguagem - qualquer linguagem - pertence à comunicação *kat exochin* (de *κατ εξοχην*, ou, *como regra* – nota do Tradutor) ao mundo intersubjetivo da operacionalidade e, portanto, resiste obstinadamente a servir como veículo para significados que transcendem os seus próprios pressupostos. Este fato leva às múltiplas formas de comunicação indireta, algumas das quais nos encontraremos mais tarde. A terminologia científica, por exemplo, é um dispositivo especial para superar a dificuldade delineada em seu campo limitado. Nós temos que nos negar a embarcar aqui na elaboração de uma tipologia completa das muitas realidades de acordo com os princípios que acabamos de descrever. Estamos especialmente interessados nas relações entre as províncias do mundo da vida cotidiana e os mundos das ciências, especialmente das ciências sociais e sua realidade. Não podemos, no entanto, resolver este problema com todas as suas implicações em uma única etapa. Portanto, prosseguiremos por estágios e começaremos a confrontar o mundo operativo com dois exemplos típicos de outras províncias finitas de significado, a saber, o mundo das imagens e o mundo dos sonhos. Com base nos resultados de nossas análises do estilo cognitivo dessas duas províncias, investigaremos a estrutura do mundo da contemplação científica.

### **III. Os vários mundos dos fantasmas**

Sob esse título, discutiremos algumas características gerais do estilo cognitivo peculiares a um grupo de outras províncias finitas de significado, nenhuma delas redutíveis à outra. Este grupo é comumente conhecido como o de fantasias ou imagens, e abraça, entre muitos outros, os domínios dos sonhos diurnos, do jogo, da ficção, dos contos de fadas, dos mitos, e das piadas. Até agora, a filosofia não trabalhou sobre o problema da constituição específica de cada uma dessas inumeráveis províncias de nossa vida imaginativa. Cada uma delas se origina em uma modificação específica, que a realidade suprema de nossa vida diária sofre, porque a nossa mente, afastando-se em diminuir as tensões da consciência do mundo operacional e de suas tarefas, retira de algumas de suas camadas o acento da realidade para substituí-lo por um contexto de fantasias supostamente quase-reais. Para o problema em questão, um levantamento fugaz do que todos esses mundos têm em comum tem que ser suficiente. Vivendo em um dos muitos mundos da fantasia, não temos mais que dominar o mundo exterior e superar a resistência de seus objetos. Somos livres do motivo pragmático que governa nossa atitude natural em relação ao mundo da vida cotidiana; livre também da escravidão do espaço "interobjetivo" e do tempo padrão intersubjetivo. Já não estamos confinados dentro dos limites do nosso alcance real, restaurável ou alcançável. O que ocorre no mundo exterior não nos impõe mais questões entre as quais temos que escolher, nem coloca um limite em nossas possíveis realizações. No entanto, não há "realizações possíveis" no mundo dos fantasmas se tomarmos este termo como sinônimo de "desempenhável". O self imaginário não funciona nem executa dentro do significado das definições anteriormente dadas. A imaginação pode ser projetada na medida em que pode ser concebida antecipadamente, e pode ser incluída em uma hierarquia de planos. Mas este significado do termo "projeto" não é exatamente o mesmo em que usamos quando definimos a ação como conduta projetada. Estritamente falando, o oposto é válido, a saber, que a ação projetada é sempre o ato imaginado; imaginado no tempo futuro-perfeito. Aqui não estamos particularmente interessados em

investigar se todas ou apenas algumas ou nenhuma forma de nossa vida imaginativa podem ser qualificadas como “ação”, ou se a fantasia pertence exclusivamente à categoria de mero pensamento. No entanto, é da maior importância entender que imaginar como tal, sempre carece a intenção de realizar o fantasma; falta-lhe em outras palavras o “decreto” intencional. Usando a linguagem das *Ideias* de Husserl<sup>22</sup>, podemos dizer que toda imaginação é “neutra”, falta-lhe a posição específica da consciência tética. No entanto, temos que distinguir nitidamente entre a imaginação como uma manifestação de nossa vida espontânea e as imagens imaginadas. Agir pode ser imaginado como um verdadeiro agir e até operar dentro do significado de nossas definições anteriores; pode ser imaginado como se referindo a um projeto preconcebido; como tendo seus motivos específicos por ordem e por motivos; como originários de escolha e decisão; como tendo seu lugar dentro de uma hierarquia de planos. Ainda mais: pode ser imaginado como dotado de uma intenção de realizar o projeto, de realizá-lo, e pode ser imaginado como uma engrenagem para o mundo exterior. Tudo isso, no entanto, pertence às imagens produzidas no e pelo ato imaginário. As “performances” e “atos operativos” são meramente imaginados como performances e atos operacionais, e eles e as categorias correlatas suportam, emprestando o termo de Husserl, “aspas”. Imaginar a si mesmo é, contudo, necessariamente ineficiente e permanece sob todas as circunstâncias fora das hierarquias de planos e propósitos válidos dentro do mundo operacional. O self imaginário não transforma o mundo exterior. Mas como? Dom Quixote não se dirige para o mundo exterior ao atacar os moinhos de vento, imaginando-os como gigantes? Não é o que ele faz, determinado por motivos válidos dentro do mundo operacional, ou seja, o seu motivo para matar os gigantes e seu motivo para viver de acordo com a sua missão como um cavaleiro que envolve o dever de lutar contra os gigantes maus onde eles se encontrem? Tudo isso não está incluído na hierarquia dos planos de vida de Don Quixote?

A resposta é que Dom Quixote, agindo conforme descrito, não ultrapassa os limites do mundo operativo. Para ele, é uma fantasia confrontada com realidades (como Eulenspiegel é um realista confrontado com fantasmas), não há gigantes imaginados na realidade de seu mundo operacional, mas verdadeiros gigantes. Depois, ele reconhecerá que a sua interpretação do objeto diante dele foi invalidada pelos eventos subsequentes. Esta é a mesma experiência que todos nós temos com a atitude natural, se descobrirmos que algo distante que acreditamos ser uma árvore, e acaba por ser um homem<sup>23</sup>. Mas, então, Dom Quixote reage de maneira diferente do que fazemos em situações semelhantes. Ele não se submete à “explosão de sua experiência”, ele não reconhece a sua ilusão e não admite que os objetos atacados sempre foram moinhos de vento e nunca gigantes. Para ter certeza, ele é compelido a admitir a realidade real dos moinhos de vento à resistência da qual ele sucumbiu, mas interpreta esse fato como se não pertencesse ao mundo real. Ele explica isso pela teoria de que, para irritá-lo, o seu arquiinimigo, o mago, deve ter transmogrificado no último momento os gigantes, não menos reais, em moinhos de vento. E, só agora, ao chegar a essa conclusão, Don Quixote retirou definitivamente o acento de realidade do mundo operacional e conferiu tal acento ao mundo de suas imagens. Visto a partir do último, os moinhos de vento não são realidades, mas meras aparições, meros fantasmas. A existência de mágicos e gigantes e a transformação destes em moinhos de vento, incompatíveis com a atitude natural predominante no mundo operacional comum a Don Quixote, Sancho Pança e o

---

<sup>22</sup> Op. cit., 306-312, especialmente §111, em particular a distinção entre modificação de neutralidade (no sentido estrito) e fantasia.

<sup>23</sup> Esta situação foi cuidadosamente analisada por Husserl, *Ideas*, § 103, e em *Erfahrung und Urteil*, Prag 1939, p. 99s. e 370s.



barbeiro, são muito compatíveis com as outras imagens de Don Quixote, em sua finita província de fantasmas privados e, ali, é tão “real” quanto qualquer coisa.

*Mutatis mutandis*, análises semelhantes poderiam ser feitas com relação a outras quase-realidades, como o mundo mágico dos homens primitivos ou o mundo de brincadeiras infantis, etc. Se transformarmos esse resultado em termos mais gerais, achamos, corroborado por A afirmação de William James, que “qualquer objeto que permanece sem controvérsia é *ipso facto* acreditado e postulado como realidade absoluta”.

Se eu simplesmente sonho com um cavalo com asas, o meu cavalo não interfere em nada e não tem que ser contradito. Esse cavalo, suas asas e seu lugar são igualmente reais. Esse cavalo não existe senão como alado, e, aliás, está realmente lá, pois esse lugar não existe senão como o lugar daquele cavalo, e afirma que ainda não há conexão com os outros lugares do mundo. Mas, se com esse cavalo eu fizer uma incursão pelo mundo conhecido e disser, por exemplo: ‘Essa é minha velha égua, Maggie, onde cresceu um par de asas onde ela se encontra, em sua tenda’, todo o caso foi alterado; por enquanto, o cavalo e o lugar são identificados com um cavalo e um lugar conhecido, e o que se conhece dos últimos objetos é incompatível com o que é percebido no primeiro. ‘Maggie em sua barraca com asas! Nunca!’ As asas são irreais, depois visionárias. Eu sonhei com uma aleivosia, sobre Maggie, em sua tenda<sup>24</sup>.

Husserl, - que estudou o problema envolvido mais profundamente do que qualquer outro filósofo, - chega à mesma conclusão. Ele distingue as predicções da existência (*Existenzialprädikationen*) e as predicções de realidade (*Wirklichkeitsprädikationen*). Os opostos ao primeiro são as predicções da inexistência, e do segundo, as predicções da não-realidade, da ficção. Investigando a “origem” das predicções da realidade Husserl conclui:

“Com a atitude natural não existe, desde o princípio (antes da reflexão), nenhum predicado ‘real’ e nenhuma categoria ‘realidade’. Somente se nós fantasiarmos e passarmos da atitude de viver na fantasia (que é a atitude de quase-experiência, em todas as suas formas) para a dada realidade, e se nós, assim, transgredirmos a única fantasia casual e seu fantasma, tomando ambos como exemplos para possíveis fantasias como tal, e ficção como tal, então nós obtemos, de um lado, os conceitos de ficção (respectivamente, fantasiar) e, por outro lado, os conceitos de ‘experiência possível como tal’ e ‘realidade’... Não podemos dizer que aquele que fantasia e vive no mundo dos fantasmas (o ‘sonhador’) postula ficções *qua* ficções, mas ele modificou realidades, ‘realidades como se’... Somente aquele que vive em experiências e alcança de lá o mundo dos fantasmas pode, desde que o fantasma contraste com o experimentado, ter os conceitos de ficção e realidade”<sup>25</sup>.

A partir de nossa análise da conduta de Dom Quixote e da citação anterior de Husserl, podemos extrair outro *insight* importante. As compatibilidades de experiências que pertencem ao mundo operacional na vida cotidiana não subsistem no reino das imagens; no entanto, a estrutura lógica da consistência, ou, nos termos de Husserl, as

<sup>24</sup> *Principles of Psychology*, v. II, p. 289.

<sup>25</sup> *Erfahrung und Urteil*, § 74a, p. 359 e seguintes; cf. Farber, op. cit, p. 525 e seguintes. Deve-se notar que o termo “experiência” é usado aqui por Husserl no sentido restrito de *Erfahrung*.

predicações da existência e da não-existência, permanecem válidas. Eu posso imaginar gigantes, mágicos, cavalos alados, centauros, até mesmo um *perpetuum mobile*; mas, não um decaedro regular, a menos que eu pare, - como teria de fazer com uma total consciência, - na justaposição cega de termos vazios. Colocando de outra forma: dentro do reino da imaginação, apenas as incompatibilidades factuais, mas não lógicas, podem ser superadas. O corolário desta última afirmação é o de que as chances de alcançabilidade e restabelecimento de situações factuais não existem no mesmo sentido dentro do mundo dos fantasmas como eles existem dentro do mundo operacional. O que é uma chance neste último, é no primeiro o que os juristas romanos chamam de *condição potestativa*, isto é, uma circunstância que trazer ou não provocar está sob o controle do partido envolvido.

O indivíduo imaginador domina, por assim dizer, suas chances: ele pode preencher as antecipações vazias de suas imagens com qualquer conteúdo que lhe agrade; quanto à antecipação de eventos futuros imaginários, ele tem a liberdade da discricção. Essa observação nos leva às perspectivas do tempo do mundo das imagens, que é da maior importância para a sua constituição. Em suas admiráveis investigações relativas à dimensão do tempo dos fantasmas, Husserl<sup>26</sup> apontou que os fantasmas carecem de qualquer posição fixa na ordem do tempo objetivo. Portanto, os fantasmas não são individualizados, e a categoria de mesmice não é aplicável a eles. O "mesmo" fantasma pode ocorrer dentro da continuidade ininterrupta de uma única atividade fantasiosa, cuja unidade é garantida pela continuidade do tempo interior dentro do qual esta atividade ocorre. Mas os fantasmas pertencentes a diferentes vertentes de atividades fantasiosas, ou, em nossa terminologia, pertencentes a diferentes províncias finitas de significado, não podem ser comparados quanto a sua mesmice ou semelhança. Não faz sentido perguntar se a bruxa de um conto de fadas é a mesma que a bruxa de outro.

Para o nosso propósito, não é necessário seguir Husserl na profundidade dos problemas das análises constitucionais aqui envolvidas. No entanto, é importante salientar que o self imaginário pode, em suas fantasias, eliminar todas as características do tempo padrão, exceto a sua irreversibilidade. Pode imaginar todas as ocorrências como vistas, por assim dizer, através de um retardador de tempo, ou através de um acelerador de tempo. Sua irreversibilidade, no entanto, ilude qualquer variação das fantasias porque se origina dentro da *durée*, que em si mesma é constitutiva de todas as atividades de nossa mente e, portanto, também de nossos fantasmas e dos fantasmas produzidos nela. Imaginando, e até sonhando, eu continuo envelhecendo<sup>27</sup>. O fato de eu poder remodelar o meu passado por uma imaginação presente não é uma contra-evidência contra essa afirmação. Em minhas imagens, eu posso me imaginar em qualquer papel que eu queira assumir. Mas, ao fazê-lo, não tenho dúvidas de que o self imaginado é meramente uma parte da minha personalidade total, um possível papel que posso assumir, um Mim, existindo apenas por minha graça.

Em minhas fantasias eu posso até variar a minha aparência corporal, mas essa liberdade de discricção tem sua barreira na experiência primordial das fronteiras do meu corpo. Eles subsistem se eu me imagino como um anão ou como um gigante. A imaginação pode ser solitária ou social e, em seguida, ocorrer na relação do *nós*, bem como em todas as suas derivações e modificações. Um exemplo do primeiro é o sonhar acordado; do segundo, o brincar intersubjetivo e mutuamente orientado, das crianças, ou alguns fenômenos estudados pela psicologia de massa.

<sup>26</sup> *Erfahrung und Urteil*, § 39-42, p. 195-214.

<sup>27</sup> Cf. A palestra de Bergson "Mechanism du Rove", 1901, reimpressa em *L'Energie spiituelle*, p. 91-116, especialmente p. 111.

Por outro lado, os outros e também qualquer tipo de relação social, ações sociais e reações, podem se tornar objetos da imaginação. A liberdade de descrição do self imaginário é aqui muito grande. É até possível que o fantasma possa incluir uma cooperação imaginada de um companheiro imaginado, de tal forma que as reações imaginadas por este último possam corroborar ou aniquilar os meus próprios fantasmas.

#### IV. O mundo dos sonhos

Se a plena consciência é o nome da mais alta tensão da consciência, que corresponde à atenção total à vida, o sono pode ser definido como relaxamento completo, como afastamento da vida<sup>28</sup>. O self adormecido não tem qualquer interesse pragmático de transformar suas percepções, principalmente confusas, em um estado de clareza e distinção parciais; em outras palavras, transformá-las em apercepção<sup>29</sup>. Contudo, continua a perceber como continua a se lembrar e a pensar. Existem as percepções somáticas do seu próprio corpo, a sua posição, o seu peso, os seus limites; percepções de luz, som, calor, etc., sem qualquer atividade, no entanto, de considerar, ouvir, atender a eles, o que por si só faria as percepções percebidas; além disso, continuam as pequenas percepções, que, no estado de vigília, pela orientação muito pragmática para as tarefas da vida, permanecem indiscerníveis e inefáveis - ou como o uso moderno gosta de chamá-las: inconsciente.

Essas pequenas percepções, escapando à censura da atenção à vida, ganham grande importância no mundo dos sonhos. Embora elas não se tornem claras e distintas, permaneçam, no entanto, em um estado de confusão, elas não são mais ocultadas e perturbadas pela interferência da atenção ativa, pragmaticamente condicionada. É a atenção passiva, isto é, o total dos efeitos exercidos pelas pequenas percepções sobre o centro íntimo da personalidade, que por si só determina o interesse do sonhador e dos tópicos que se tornam temas de seus sonhos. Foi a performance incomparável de Freud e de sua escola ter esclarecido essa referência da vida onírica ao inconsciente, embora o seu conceito do próprio inconsciente - e também a sua teoria de que o aparato mental seja "topograficamente" composto por um Id, um Ego, e um Super-ego, - apreendem mal o caráter básico da intencionalidade da corrente de pensamento<sup>30</sup>.

O self que sonha não opera nem age. Essa afirmação seria um mero truísmo se não tivéssemos feito uma afirmação semelhante em relação ao self fantasioso. Temos, portanto, de mostrar brevemente as principais modificações que o "enquadramento do mundo operacional" sofre nas províncias de fantasmas, por um lado, e na província dos sonhos, por outro. Eu afirmo que os mundos das imagens são caracterizados pelo que chamamos de liberdade de descrição, enquanto o mundo dos sonhos não tem essa liberdade. O self imaginário pode "arbitrariamente" preencher as suas proteções e antecipações vazias com qualquer conteúdo e, estritamente falando, são esses recheios sobre os quais o self imaginário confere o acento de realidade. Pode, conforme lhe aprouver, interpretar as suas "chances" como estando dentro de seu domínio. O sonhador, no entanto, não tem liberdade de descrição, nenhuma arbitrariedade em

<sup>28</sup> Sendo o sono é um estado de consciência livre de percepções, distingue o mundo dos sonhos do mundo dos fantasmas. O self imaginário continua a aperceber-se, mas o esquema de interpretação que ele aplica ao que ele percebe difere radicalmente daquilo que o self desperto aplica às mesmas percepções no mundo operacional.

<sup>29</sup> Ver nota 27, acima.

<sup>30</sup> Contudo, o próprio Freud, - em contraposição a muitos de seus seguidores, - admitiu especialmente que sua "topografia mental" se encontra, sob todos os aspectos, aberta à revisão, assim como toda a superestrutura teórica da psicanálise, ainda incompleta e sujeita a constantes alterações. (Cf. o artigo de Freud "Psychoanalysis" na *Encyclopaedia Britannica*, 14ª ed., v. 18, p. 673).

dominar as chances, nenhuma possibilidade de preencher as antecipações vazias. O pesadelo, por exemplo, mostra claramente a não-escapabilidade do que acontece no mundo dos sonhos e a impotência do sonhador em influenciá-lo.

Tudo isso, no entanto, não significa que a vida dos sonhos esteja confinada exclusivamente à consciência passiva. Pelo contrário, a maioria das atividades da mente que Husserl chama de atividades de intencionalidade (e que, é claro, não devem ser confundidas com ações intencionais) subsistem, mas sem serem dirigidas a objetos operacionais do mundo externo e sem serem conduzidas pela atenção ativa. No entanto, entre essas atividades, não há nada de apercebido e de vontade. A vida do sonho é sem propósito e projeto. Mas, como pode tal proposição ser sustentada, uma vez que Freud e seus seguidores nos ensinaram o papel predominante das volições e dos instintos no mundo dos sonhos? Eu não acho que haja qualquer contradição. Volições reais, projetos reais, propósitos reais, etc., não existem na vida dos sonhos. O que pode ser encontrado em volições, projetos, propósitos nos sonhos não se originam no ser sonhador. São lembranças, retenções e reproduções de experiências volitivas se originaram no mundo do despertar. Agora elas reaparecem, embora modificadas e reinterpretadas de acordo com o esquema de referência que prevalece no tipo particular de sonho. Podemos considerar toda a técnica psicanalítica da interpretação dos sonhos como uma tentativa de remeter o conteúdo do sonho às experiências originárias no mundo do despertar, em que e por meio do qual elas foram constituídas.

De modo geral, o mundo operacional ou, pelo menos, fragmentos dele, são preservados no mundo dos sonhos como lembranças e retenções. Nesse sentido, podemos dizer que a atenção *à la vie* do sonhador é dirigida para o passado do seu self. É uma atenção no tempo do passado. O conteúdo da vida onírica consiste primordialmente em experiências passadas ou do passado perfeito, que são reinterpretadas, transformando experiências previamente confundidas em distintas, explicando os seus horizontes implícitos, observando as suas antecipações em termos do passado e na sua reprodução em termos de futuro. As experiências sedimentadas do mundo do despertar são, portanto, por assim dizer, desmanteladas e reconstruídas de outra maneira - o self não tendo mais nenhum interesse pragmático em manter unido o seu estoque de experiência como um esquema de referência consistente e coerentemente unificado. Entretanto, os postulados de consistência e coerência e de unidade da própria experiência originam-se de motivos pragmáticos, na medida em que pressupõem percepções claras e distintas. Eles, e até mesmo certos axiomas lógicos, como o axioma da identidade, não se mantêm bem, por essa mesma razão, na esfera dos sonhos. O sonhador fica frequentemente surpreso em ver agora como compatível o que ele lembra como tendo sido incompatível no mundo de sua vida desperta, e vice-versa. Tudo isso Freud e a psicanálise estudaram profundamente, e a nossa intenção atual se limita a traduzir alguns de seus resultados, importantes para o tópico em questão, em nossa linguagem, e a dar-lhes o seu lugar dentro de nossa teoria.

Eu posso me imaginar operando ou agindo, e esse sonho pode ser acompanhado frequentemente pelo conhecimento de que, “na realidade”, eu não estou operando ou agindo. Então o meu sonho operativo tem os seus quase-projetos, quase-planos e as suas hierarquias, todos eles originários de experiências prévias sedimentadas que eu tive no mundo da vida cotidiana. Acontece com frequência que o Mim sonhado realiza a sua operação sem qualquer intenção de realizá-la, e sem nenhum decreto voluntário, e que esse Mim alcança resultados com esforço desproporcionalmente grande ou pequeno.

A perspectiva temporal do mundo dos sonhos é de uma estrutura muito complicada. À frente e em frente, presente, passado e futuro parecem estar entremesclados, há eventos futuros concebidos em termos de eventos passados,

passados e passado-perfeitos, assumidos como abertos e modificáveis e, deste modo, como tendo um estranho caráter de futuridade, sucessões que são transformadas em simultaneidades e vice-versa, etc. Aparentemente - mas apenas aparentemente - as ocorrências durante o sonho são separadas e independentes da corrente da *durée* interna. Elas são, no entanto, meramente destacadas do arranjo do tempo padrão. Elas não têm posição na ordem do tempo objetivo. Elas rolam dentro da subjetividade da *durée* interior, embora fragmentos do tempo padrão, que foram experimentados pelo self passado e caiu em pedaços, sejam arrebatados para o mundo dos sonhos. A irreversibilidade do *durée* subsiste também na vida dos sonhos. Somente a mente desperta, que lembra o seu sonho, às vezes, tem a ilusão de uma possível reversibilidade.

Esta última observação revela uma séria dificuldade para todos que lidarem com os fenômenos do sonho e também das imagens. Assim que penso nelas, eu não estou mais sonhando ou imaginando. Eu estou bem desperto e - uso, falo e penso - os implementos do mundo operacional, ou seja, os conceitos - que estão sujeitos aos princípios de consistência e compatibilidade. Estamos seguros de que a pessoa desperta realmente pode contar os seus sonhos, ele que já não sonha? Provavelmente ele fará uma diferença importante, se ele lembrar seu sonho com uma retenção vívida, ou se ele precisar reproduzi-lo. Seja qual for o caso, encontramos a eminente dificuldade dialética de que não existe para o sonhador nenhuma possibilidade de comunicação direta que não transcenda a esfera a que se refere. Podemos, portanto, abordar as províncias de sonhos e as imagens apenas por meio da “comunicação indireta”, para emprestar esse termo de Kierkegaard, que analisou os fenômenos que sugere de uma maneira insuperável. O poeta e o artista estão, de longe, mais próximos de uma interpretação adequada dos mundos dos sonhos e dos fantasmas do que o cientista e o filósofo, porque as suas próprias categorias de comunicação se referem ao reino das imagens. Eles podem, - se eles não os superam - pelo menos tornar transparente o conflito dialético subjacente.

Nós, dentro dos limites modestos de nosso propósito, não temos razão para nos afastarmos da dificuldade descrita. Nosso tema é dar conta do estilo cognitivo específico peculiar às províncias de fantasmas e sonhos e explicá-los como derivações do estilo cognitivo de experimentar o mundo da vida cotidiana. Portanto, nos sentimos no direito de aplicar categorias derivadas deste mundo aos fenômenos da imaginação e do sonho. No entanto, a dificuldade dialética envolvida deve ser entendida em sua plena importância, uma vez que a encontraremos novamente na análise do mundo da contemplação científica. Então, teremos que estudar o dispositivo específico que a ciência desenvolveu para a sua superação, ou seja, o método científico.

Concluindo as observações fugidias sobre o reino dos sonhos, queremos afirmar que sonhar - ao contrário de imaginar - é essencialmente solitário. Não podemos sonhar juntos e o alter ego permanece sempre meramente um objeto dos meus sonhos, incapaz de compartilhá-los. Mesmo o alter ego do qual eu sonho não aparece em um presente vívido comum, mas em uma relação fictícia e vazia, um quase-nós. O outro sonhado é sempre tipificado, e isso vale mesmo que eu sonhe com ele em relação muito íntima com o meu self íntimo. Ele é um alter ego apenas pela minha graça. Assim, a mônada, com todo o seu espelhamento do universo, está sem janelas, enquanto sonha.

## **V. O mundo da teoria científica**

Ao restringir a seguinte análise ao mundo como objeto de contemplação científica, desconsideramos intencionalmente para o presente propósito as muitas formas de atitudes contemplativas que frequentemente adotamos em meio às nossas

atividades operacionais e que, em contraposição às atitudes práticas operativas, também poderiam ser chamadas de atitudes teóricas. Se nós nos “depararmos” com uma grande crise em nossa vida e considerarmos repetidamente os nossos problemas, se esboçarmos, rejeitarmos, reformularmos projetos e planos antes de decidirmos, se como pais meditarmos em questões pedagógicas, ou como políticos na opinião pública, - em todas estas situações nós nos entregamos à contemplação teórica no sentido mais amplo deste termo. Todavia, todo esse pensamento contemplativo é realizado para fins, e fins práticos, e, por isso mesmo, constitui antes um “enclave”<sup>31</sup> de contemplação teórica dentro do mundo operacional, do que uma província finita de significado.

Outro tipo de contemplação que negligenciamos intencionalmente no presente artigo é a meditação pura, que não se baseia em um projeto a ser realizado pela aplicação de regras operacionais, como a meditação religiosa. Temos que lidar exclusivamente com a teoria científica. A teorização científica - e a seguir, os termos teoria, teorização, etc., devem ser usados exclusivamente neste sentido restrito - não serve para nenhuma finalidade prática. Seu objetivo não é dominar o mundo, mas observar e possivelmente entendê-lo. Aqui desejo antecipar uma possível objeção. O objetivo final da ciência não é o domínio do mundo? Não são as ciências naturais projetadas para dominar as forças do universo, as ciências sociais para exercer o controle, e a ciência médica para combater doenças? E, não é a única razão pela qual o homem incomoda na ciência o seu desejo de desenvolver as ferramentas necessárias para melhorar a sua vida cotidiana e ajudar a humanidade em sua busca da felicidade? Tudo isso é certamente tão verdadeiro quanto banal, mas não tem nada a ver com o nosso problema. É claro que o desejo de melhorar o mundo é um dos motivos mais fortes do homem para lidar com a ciência, e a aplicação da teoria científica leva, é claro, à invenção de dispositivos técnicos para o domínio do mundo. Entretanto, nem esses motivos nem o uso de seus resultados para fins “mundanos” são elementos do processo da teorização científica em si. Teorização científica é uma coisa, lidar com a ciência dentro do mundo operacional é outra. Nosso tópico é o primeiro, contudo, um de nossos principais problemas será descobrir como é possível que o mundo da vida de todos nós possa ter feito um objeto de contemplação teórica, e que o resultado dessa contemplação possa ser usado dentro do mundo operacional.

Todas as cogitações teóricas são “ações” e até mesmo “performances” dentro do significado das definições dadas anteriormente. São ações, porque são emanções de nossa vida espontânea realizada de acordo com um projeto, e são performances porque a intenção de realizar o projeto, de trazer o resultado projetado, sobrevém. Assim, a teorização científica tem a sua própria ordem e motivos, ela é planejada, e planejada dentro de uma hierarquia de planos estabelecida pela decisão de prosseguir e realizar atividades científicas. (Esse “caráter de ação” da teorização por si só seria suficiente para distingui-lo do sonhar.)

Além disso, é pensamento intencional (e essa intencionalidade por si só seria suficiente para diferenciá-lo do mero fantasma!); sendo o propósito a intenção de realizar a solução do problema em questão. No entanto, as cogitações teóricas não são atos operativos, ou seja, não se aplicam ao mundo exterior. Por certo, eles são baseados em atos operativos (como medir, manusear instrumentos, fazer experimentos); eles podem ser comunicados apenas por atos operacionais (como escrever um artigo, entregar uma palestra), e assim por diante. Todas essas atividades realizadas dentro e relacionadas ao mundo operacional são condições ou consequências da teorização, porém, não pertencem à própria atitude teórica, da qual podem ser facilmente separadas.

---

<sup>31</sup> Ver nota 20, acima, p. 554.

Da mesma forma, temos que distinguir entre o cientista *qua* ser humano que age e vive entre os seus semelhantes na sua vida cotidiana, e o pensador teórico que está, repetimos, não interessado no domínio do mundo, mas em obter conhecimento observando-o. Essa atitude do "observador desinteressado" se baseia em uma atenção peculiar à *la vieas* do pré-requisito de toda teorização. Consiste no abandono do sistema de relevâncias que prevalece na esfera prática da atitude natural. Todo o universo da vida, aquele que Husserl chama de *Lebenswelt* (*mundo da vida*), é pré-dado tanto ao homem no mundo operacional, quanto ao pensador teorizador<sup>32</sup>.

Mas, para o primeiro, outras seções e outros elementos deste mundo são relevantes do que para o segundo. Em uma seção anterior mostramos que, para o homem com a atitude natural, o sistema de relevâncias que o governa se origina no que chamamos de experiência básica de ansiedade fundamental. O pensador teórico, uma vez tendo realizado o "salto" para a atitude desinteressada, está livre da ansiedade fundamental e livre de todas as esperanças e medos que surgem dele<sup>33</sup>. Ele também tem antecipações que, por um lado, remetem ao seu estoque de experiências sedimentadas e, por outro lado, ao seu sistema especial de relevâncias, que será discutido mais adiante. No entanto, diferentemente do homem na vida cotidiana, ele não está apaixonadamente interessado na questão, se suas antecipações, se cumpridas, serão úteis para a solução de seus problemas práticos, mas, meramente, se elas resistirão ou não ao teste de verificação por experiências supervenientes. Isso envolve, no significado bem compreendido da definição, certo distanciamento de interesse na vida, e um afastamento do que chamamos de estado de amplo despertar<sup>34</sup>.

Uma vez que o pensamento teórico não se direciona para o mundo exterior, ele é revogável dentro do significado deste termo definido anteriormente. Isso significa que ele está sujeito a uma revisão permanente, pode ser desfeito, "cancelado", modificado e assim por diante, sem criar qualquer alteração no mundo externo. No processo do pensamento teórico, eu posso voltar às minhas premissas, revogar as minhas conclusões, aniquilar os meus julgamentos, ampliar ou restringir o escopo do problema em questão, etc.

O último ponto tem seu corolário na peculiaridade do pensamento teórico de ser, em certo sentido, independente daquele segmento do mundo que está ao alcance do pensador. Essa afirmação, é claro, não se refere à disponibilidade de certos dados aos quais o pensamento teórico pode se referir, como os objetos ultramicroscópicos ou a estrutura do interior da Terra. Como dados eles estão - e, no último caso, provavelmente permanecerão para sempre - fora de nosso alcance. Mas, isso não impede a construção de teorias científicas sobre os dois conjuntos de dados. A biologia e a geologia

---

<sup>32</sup> Cf. Husserl, "Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie", *Philosophia*, v. I, Beograd, 1936, p. 124-129.

<sup>33</sup> Isso não significa que a ansiedade fundamental não seja o principal motivo para induzir os seres humanos a começar a filosofar. Pelo contrário, a filosofia é uma das tentativas - talvez a principal - para superar a ansiedade fundamental. Um Ser imortal - digamos, um anjo no sistema de Tomás de Aquino - não precisaria se tornar filósofo. Mas, tendo dado o salto para o campo da contemplação teórica, o ser humano exerce uma epopéia peculiar a partir da ansiedade fundamental, colocando-a, e todas as suas implicações, entre parênteses.

<sup>34</sup> Espero que esta declaração não seja mal entendida como tendo qualquer conotação pejorativa. O termo "amplo despertar", como usado neste artigo, não envolve qualquer avaliação. De maneira alguma é a opinião do escritor de que a vida como tal tem uma dignidade mais elevada do que o pensamento teórico, um ponto de vista defendido por certas chamadas "filosofias da vida", especialmente modestas na Alemanha.

desenvolveram métodos para lidar com eles; eles são, para ambas as realidades das ciências, embora realidades fora de nosso alcance, realidades *ex hypothesis*<sup>35</sup>.

Entretanto, esse não é o ponto que temos em vista com a nossa afirmação. Como vimos, o conceito de “mundo ao nosso alcance” depende de nosso corpo, que é concebido como o centro *O* do sistema de coordenadas sob o qual agrupamos o mundo. Ao voltar-se para a esfera do pensamento teórico, no entanto, o ser humano “coloca entre parênteses” a sua existência física e, portanto, também o seu corpo e o sistema de orientação de que seu corpo é o centro e a origem. Consequentemente, ao contrário do homem na vida cotidiana, ele não procura soluções adequadas aos seus problemas pessoais e privados pragmáticos que surgem de sua existência psicofísica dentro desse segmento peculiar do mundo que ele chama de seu ambiente. O pensador teórico está interessado em problemas e soluções válidos em seu próprio direito para todos, em qualquer lugar e a qualquer hora, onde e quando certas condições, do pressuposto de que ele começa, prevalecerem.

O “salto” para a província do pensamento teórico envolve a resolução do indivíduo de suspender o seu ponto de vista subjetivo. E este fato, por si só, mostra que não o self não-dividido, mas apenas um Self parcial, alguém que assume um papel, um “Mim”, a saber, o teórico, “atua” dentro da esfera do pensamento científico. Esse self parcial carece de todas as experiências “essencialmente reais”, e de todas as experiências relacionadas com o seu próprio corpo, seus movimentos e seus limites.

Podemos agora resumir algumas das características da *epoché* peculiar à atitude científica. Nesta *epoché* existem “entre colchetes” (suspensão): (1) a subjetividade do pensador, como um homem entre semelhantes, incluindo a sua existência corporal como sendo psicofísica humana, dentro do mundo<sup>36</sup>; (2) o sistema de orientação pela qual o mundo da vida cotidiana é agrupado em zonas dentro do alcance real, restaurável, atingível, etc.; (3) a ansiedade fundamental e o sistema de relevâncias pragmáticas originadas no processo. Mas, dentro dessa esfera modificada, o mundo da vida de todos nós continua a subsistir como realidade, a saber, a realidade da contemplação teórica, embora não como um interesse prático. Com a mudança do sistema de relevâncias do campo prático para o teórico, todos os termos referentes à ação e desempenho dentro do mundo operacional, como “plano”, “motivo”, “projetos”, mudam de significado e recebem “aspas”.

Temos agora que caracterizar com poucas palavras o sistema de relevância que prevalece dentro da província da contemplação científica. Este sistema se origina em um ato voluntário do cientista pelo qual ele seleciona o objeto de sua investigação posterior; em outras palavras, pela afirmação do problema em questão. Com isso, a solução mais ou menos esperada desse problema torna-se o objetivo supremo da atividade científica. Por outro lado, pelo mero enunciado do problema, as seções ou elementos do mundo que, na verdade, são ou potencialmente podem se tornar

<sup>35</sup> Para dominar ou influenciar essas realidades hipotéticas, devemos, no entanto, trazê-las ao nosso alcance. Para dar um exemplo: a mera suposição de que a paralisia infantil é causada por um vírus invisível, de tamanho diminuto, que passa pelos poros dos filtros de barro, pode ou não ser justificada. Mas, enquanto este vírus estiver fora de nosso alcance - e, mais precisamente, fora de nossa esfera manipulatória - não podemos preparar medidas eficientes para combatê-lo - exceto um “antivírus”, não menos invisível e não menos fora de nosso alcance.

<sup>36</sup> Desnecessário dizer que essa forma de *epoché* não deve ser confundida com a *epoché* que leva à redução fenomenológica, pela qual não apenas a subjetividade do pensador, mas o mundo inteiro é colocado entre parênteses. O pensamento teórico deve ser caracterizado como pertencente à “atitude natural”, sendo este termo aqui (diferente do texto) usado em contraposição à “redução fenomenológica”. Quanto à ambigüidade do termo “natural” cf. Farber, op. cit., p. 552.



relacionados a ele como relevantes, conforme se relacionam com o assunto em questão, são definidos de imediato.

A partir de agora, essa circunscrição do campo relevante guiará o processo de investigação. Ele determina, em primeiro lugar, o chamado “nível” da pesquisa. De fato, o termo nível é apenas mais uma expressão para a linha de demarcação entre tudo o que faz e não pertence ao problema em questão, sendo os primeiros os tópicos a serem investigados, explicados, esclarecidos; este último, os outros elementos do conhecimento do cientista, que, porque eles são irrelevantes para o seu problema, ele decide aceitar em seu reconhecimento sem questionar como meros “dados”. Em outras palavras, a linha de demarcação é o lócus dos pontos que realmente interessam ao cientista e junto aos quais ele decidiu parar para mais pesquisas e análises. Em segundo lugar, o enunciado do problema revela de imediato os horizontes abertos, o horizonte exterior de problemas conexos que terão de ser definidos posteriormente, bem como o horizonte interior de todas as implicações ocultas no próprio problema e que devem ser visíveis e explicado para resolvê-lo.

Tudo isso, no entanto, não significa que a decisão do cientista em afirmar o problema seja arbitrária, ou que ele tenha a mesma “liberdade de discricção” ao escolher e resolver os seus problemas do mesmo modo que o Self fantasioso tem em preencher as suas antecipações. Isso não é de forma alguma o caso. É claro que o pensador teórico pode escolher ao seu critério, apenas determinado por sua inclinação, que está enraizada em sua personalidade íntima, o campo científico no qual ele quer se interessar e possivelmente também o nível (em geral) sobre o qual ele quer que continue suas investigações. Mas, assim que se decide a respeito, o cientista entra em um mundo pré-constituído de contemplação científica que lhe é transmitido pela tradição histórica de sua ciência. Daí em diante, ele participará de um universo de discurso abrangendo os resultados obtidos por outros, problemas apontados por outros, soluções sugeridas por outros, métodos elaborados por outros.

Esse universo teórico especial da ciência é, em si mesmo, uma província finita de significado, tendo o seu estilo cognitivo peculiar com implicações peculiares de problemas e horizontes a serem explicados. O princípio regulador da constituição de tal província de significado, chamada de ramo especial da ciência, pode ser formulado da seguinte maneira: qualquer problema emergente no campo científico tem que participar do estilo universal deste campo e deve ser compatível com os problemas pré-constituídos e sua solução, aceitando-os ou refutando-os<sup>37</sup>. Assim, a latitude da discricção do cientista em afirmar o problema é, na verdade, muito pequena<sup>38</sup>.

Nenhuma latitude, entretanto, foi deixada tão logo o problema tenha sido declarado. É uma lacuna da nossa apresentação precedente do pensamento teórico que o mesmo representa um processo contínuo em termos estáticos. Como um processo ele deve, seguindo as estritas regras do procedimento científico, descrever a epistemologia e a metodologia, as quais não estão dentro do nosso propósito atual. Para citar apenas algumas dessas regras: Existe o postulado da consistência e compatibilidade de todas as proposições, não somente dentro do campo desse ramo especial da ciência, mas, também, em relação a todas as outras proposições científicas e, até, com as experiências

---

<sup>37</sup> Quanto ao último problema, cf. Felix Kaufmann, *Methodology of the Social Sciences*, Nova York, 1944, Capítulo IV.

<sup>38</sup> Nós desconsideramos aqui - como ultrapassando o propósito do presente estudo - as muitas interdependências entre todos os sistemas possíveis de perguntas e respostas (o problema aristotélico de um aporético universal) e também o problema especial de conceitos-chave, isto é, de conceitos introdutórios que divide o campo de pesquisa anteriormente homogêneo em partes relevantes ou não para o tópico em consideração.

da atitude natural do cotidiano da vida, na medida em que são salvaguardadas, embora modificadas, dentro da finita província da contemplação teórica; além disso, o postulado de que todo pensamento científico tem que ser derivado, direta ou indiretamente, da observação testada, isto é, de experiências imediatas originárias de fatos do mundo; e o postulado da mais alta clareza e distinção possíveis de todos os termos e noções utilizadas, o que exige, especialmente, a transformação do pensamento pré-científico confuso em grandeza, explicando as suas implicações ocultas; e muitos outros mais.

A lógica da ciência, e a metodologia dos ramos especiais da ciência, estabeleceram as regras que garantem o procedimento operacional do desempenho científico e o teste de seus resultados. O total destas regras estabelece as condições sob as quais as proposições científicas e, em particular, o sistema daquelas proposições que formam o respectivo ramo especial da ciência podem ser consideradas como garantidas - ou, em nossa linguagem: as condições sob as quais um acerto da realidade pode ser conferido à finita província do significado em questão. Isso nos leva a uma distinção importante: como tivemos que distinguir entre o mundo da imaginação e o mundo das imagens imaginadas, agora temos que distinguir entre as cogitações teóricas e a *cogitata* intencional de tal teorização. Por sua intencionalidade, estes últimos referem-se ao único mundo objetivo, o universo dentro do qual todos nós vivemos como seres humanos psicofísicos, dentro dos quais trabalhamos e pensamos o mundo da vida intersubjetivo que é dado a todos nós, como a realidade suprema a partir da qual todas as outras formas de realidade são derivadas. “Com a atitude teórica, os objetos tornam-se objetos teóricos, objetos de um real posicionamento do ser, em que o ego os apreende como existentes. Isso possibilita uma visão abrangente e sistemática de todos os objetos, como possíveis substratos da atitude teórica<sup>39</sup>. Contudo, ao contrário do mundo dos fantasmas que sempre falta qualquer posição fixa na ordem do tempo objetivo, os objetos intencionais da contemplação teórica, na medida em que não são "objetos ideais de ordem superior", têm o seu lugar bem definido dentro da ordem do tempo objetivo (cósmico); e, na medida em que são “objetos ideais de ordem superior”<sup>40</sup>, eles são fundados em objetos tendo tal lugar no tempo objetivo<sup>41</sup>. Essa afirmação, entretanto, cobre apenas a estrutura temporal dos objetos do pensamento teórico e não se referem à perspectiva do tempo peculiar ao processo de teorização contemplativa em si, o pensador teórico também vive dentro de sua *durée* interior, ele também envelhece, já que o seu estoque de experiências muda permanentemente pelo surgimento e sedimentação de novas experiências. O self teórico, portanto, tem a sua forma específica do passado, ou seja, a história de suas experiências prévias e de suas sedimentações, e sua forma específica do futuro, ou seja, os horizontes abertos do problema em questão (o “projeto” da teorização em andamento), que se referem a outros problemas a serem declarados posteriormente e aos métodos segundo os quais eles podem ser resolvidos, no entanto a perspectiva de tempo que falta à teorização é o presente vívido, constituído com a atitude natural dos movimentos corporais como uma interseção entre a *durée* interna e o tempo objetivo (cósmico). Consequentemente, não pode compartilhar um presente vívido com os outros em uma relação pura de um Nós, e permanece mesmo de fora das diferentes perspectivas temporais da sociabilidade que se originam no presente vívido da relação Nós. Por essa mesma razão, não participa da estrutura temporal do tempo padrão, que, como vimos, nada mais é do que a forma intersubjetiva de todas as perspectivas temporais individuais, incluindo o presente vívido da relação Nós, assim como todas as suas derivações.

<sup>39</sup> Farber, op.cit., p. 525.

<sup>40</sup> Cf. Farber, op. cit., p. 457, 460 e Husserl, VI. *Logical Investigation*, § 47-48.

<sup>41</sup> Cf. Farber, op. cit., p. 49<sup>1</sup>.

Na medida em que a atividade científica se desenvolve dentro do tempo padrão (em horas de operacionalidade, segundo as tabelas de tempo, etc.), ela consiste em atos de operar no mundo da vida cotidiana, que lidam com a ciência, mas não em atos puros de teorização. Embora o self teorizador não conheça a dimensão temporal do presente vívido, ele tem, no entanto, um presente especioso em particular<sup>42</sup>, dentro do qual ele vive e age. Este presente especioso é definido, a qualquer momento, pelo período dos projetos concebidos. A sua “frente” abrange os problemas anteriormente declarados como tarefas projetadas, cuja solução está apenas em andamento; o “atrás” consiste no resultado antecipado das atividades de teorização em andamento destinadas a trazer a solução do problema em questão. Já vimos antes que o pensador teórico coloca sua existência física e, assim, o seu corpo entre parênteses. Ele não tem um ambiente físico porque não há uma seção do mundo marcada como estando ao seu alcance imediato. Afirmamos ainda que o "ator" dentro da esfera do pensamento teórico nunca é o "eu" do cientista como uma totalidade ininterrupta de sua personalidade, mas apenas um self parcial, um Mim. Vimos agora que a dimensão do presente vívido e sua derivação são inacessível ao self teorizador. Consequentemente, ele nunca pode compreender - nem mesmo em potencial - o self do outro como uma unidade ininterrupta. Todas essas afirmações podem ser resumidas em uma única: o self teórico é solitário; não tem um ambiente social; e está fora dos relacionamentos sociais.

E agora surge - no que diz respeito à relação entre a sociabilidade e o pensamento teórico, - um problema dialético semelhante ao que encontramos em nossa análise do mundo dos sonhos. Aqui, no entanto, abrange um duplo aspecto: (1) Como pode o self da teorização solitária encontrar o acesso ao mundo operativo e torná-lo objeto de sua contemplação teórica? (2) Como o pensamento teórico pode ser comunicado, e a própria teorização pode ser realizada, na intersubjetividade?

*Aspecto 1.* Enquanto a teorização lida com objetos que existem apenas em tempo objetivo, como é o caso das ciências da natureza e, especialmente, daquelas disponíveis para tratamento matemático, o problema dialético em questão não se torna totalmente visível<sup>43</sup>. Entretanto, todo o mundo intersubjetivo de operar no tempo padrão (inclui aí o self operante do pensador como um ser humano, seus companheiros e seus atos operantes e, até, o problema de como a existência de homens e seus pensamentos pode ser experiente em atitude natural se torna um tópico de contemplação teórica. Este é o objeto principal, atual, das chamadas ciências sociais.

Mas, como é possível que o pensador solitário, que com a sua atitude teórica de desinteresse se situando fora de todas as relações sociais, encontre uma abordagem do mundo da vida cotidiana na qual os homens operam junto aos seus semelhantes com a atitude natural; natural este que o teórico é obrigado a abandonar? Como isso é possível, uma vez que todos os atos operativos ocorrem dentro do tempo padrão, dentro do presente vívido da relação Nós ou de formas derivadas dela, isto é, dentro da própria dimensão de tempo da qual, como vimos, a contemplação teórica não participa?

<sup>42</sup> Os problemas particulares envolvidos no conceito “presente ilusório” não podem ser analisados aqui. Para o propósito em questão, uma referência ao uso deste termo por William James, *Principles of Psychology*, v. I, p. 608 e p. 641 e seguintes, tem que ser suficiente.

<sup>43</sup> Parece, no entanto, assim que o observador científico se inclui no campo observacional, como, por exemplo, no famoso princípio de incerteza de Heisenberg. Se este é o caso, surgem as chamadas crises na fundação da ciência em questão. Eles são apenas uma forma da situação dialética geral descrita no texto.

Além disso, somente na relação Nós, em que há uma comunidade de espaço e tempo (um ambiente social comum na acepção significativa), pode o homem com a atitude natural experimentar o self do outro em sua totalidade ininterrupta enquanto fora do vivido presente da relação Nós, a outra aparece apenas como Mim, como executante de um papel, mas não como uma unidade. Como, então, pode o homem, em sua plena humanidade, - e as relações sociais em que ele possui com os outros, - ser alcançado pelo pensamento teórico? Sem embargo, isso tudo é possível é a pressuposição não elucidada de todas as ciências sociais teóricas.

O cientista social teórico deve referir-se, além disso, ao seu estoque de pré-experiências da existência de outros, de sua atuação e operacionalidade, e do significado que elas conferem aos seus atos e obras. Ele adquiriu essas experiências prévias enquanto vivia como ser humano com os outros no mundo cotidiano da atitude natural, a mesma atitude que ele teve que adotar para se lançar na província da contemplação teórica.

Temos que enfrentar a dificuldade aqui envolvida em toda a sua seriedade. Só então entenderemos que o pensador teórico, embora permanecendo na atitude teórica, não pode experimentar de forma original e apreender de imediato o mundo da vida cotidiana, no qual eu e você, Peter e Paul, ou qualquer um e todos têm confusas e inefáveis percepções, atos, operacionalidade, planejamento, preocupações, esperas, nascimento, crescimento e morte - em uma palavra: vive as suas vidas como selves inteiros, em sua plena humanidade.

Este mundo ilude a compreensão imediata do cientista social teórico. Ele tem que construir um dispositivo artificial, comparável à “comunicação indireta” acima mencionada, a fim de trazer o mundo da vida intersubjetivo em vista, - ou melhor, não este mundo em si, mas apenas uma semelhança dele, uma similaridade na qual o mundo humano é recorrente, porém, privado de sua vivacidade, e no qual o homem recorre, mas, protegido de sua humanidade plena. Esse dispositivo artificial - chamado de método das ciências sociais - supera a dificuldade dialética delineada, substituindo o mundo da vida intersubjetivo por um modelo desse mundo da vida.

Este modelo, no entanto, não é povoado de seres humanos em sua plena humanidade, mas de fantoches, com *tipos*; eles são construídos de tal maneira como se pudessem realizar ações e reações operativas. Evidentemente, essas ações e reações operacionais são, na verdade, meramente fictícias, pois não se originam em uma consciência viva como manifestações de sua espontaneidade; elas são atribuídas apenas aos fantoches pela graça do cientista. Mas se, de acordo com certas regras operacionais definidas (para descrever qual é o “negócio” de uma metodologia das ciências sociais)<sup>44</sup>, esses tipos são construídos de tal maneira que seus atos operacionais e performances fictícios permanecem não apenas consistentes em si, mas compatíveis com todas as pré-experiências do mundo da vida cotidiana que o observador adquiriu com a atitude natural, antes de saltar para a província teórica: então, e só então, esse modelo do mundo social torna-se um objeto teórico, um objeto de uma postulação real de ser. Recebe um acento de realidade, embora não o de atitude natural.

---

<sup>44</sup> Cf. meu artigo, “The problem of rationality in the social world”, *Economica*, Londres, maio de 1943, v. X, p. 131-149, especialmente a p. 143 e seguintes; e o meu livro mencionado anteriormente, especialmente, p. 247-286.

*Aspecto 2.* Há, no entanto, outro aspecto do problema dialético envolvido, que não se restringe à questão de como a socialidade pode ser construída como tema de teorização, mas que, em geral, se refere à sociabilidade da própria teorização. Teorizar - este termo sempre usado no significado restrito da teorização científica e, portanto, excluindo a meditação pura - é, em primeiro lugar, possível, apenas dentro de um universo de discurso que é pré-dado ao cientista, como o resultado dos atos de teorização de outras pessoas. Em segundo lugar, baseia-se no pressuposto de que outras pessoas também podem operar sobre o mesmo assunto, com o qual eu lido na contemplação teórica, o tópico de seu pensamento teórico, e que os meus próprios resultados serão verificados ou falsificados pelos deles como os deles pelos meus<sup>45</sup>.

No entanto, essa corroboração e refutação mútua, aprovação e crítica, pressupõem a comunicação. E a comunicação só é possível fora da esfera teórica pura, ou seja, no mundo operativo. A fim de comunicar o meu pensamento teórico aos meus semelhantes, eu tenho, portanto, de abandonar a atitude teórica pura; eu tenho que retornar ao mundo da vida cotidiana e à sua atitude natural: esse mesmo mundo que, como vimos, permanece inacessível, para direcionar a abordagem através da teorização.

Essa parece ser uma situação altamente paradoxal, semelhante àquela que encontramos em nossa análise da vida dos sonhos, onde descobrimos que somente aquele que não sonha mais pode comunicar as suas experiências como sonhador. Esta é apenas uma configuração do antigo problema que ocorre em qualquer tipo de meditação pura; é o problema da comunicação indireta em si. Para acompanhá-lo desde o início do pensamento filosófico até o nosso tempo, seria necessário escrever uma história completa das idéias. Eu, portanto, tomo como exemplo a forma particular que o problema encontrou na última fase da teoria fenomenológica. O encontro nos dois primeiros dos três paradoxos que cercam o fenomenólogo, que o Dr. Fink desenvolveu, em um ensaio agora famoso e endossado completamente por Husserl como representando seus próprios pontos de vista<sup>46</sup>. Tomo emprestado amplamente a excelente apresentação do Prof. Farber<sup>47</sup> [49], podemos resumir o argumento de Fink-Husserl da seguinte forma: Depois de ter realizado a redução fenomenológica, o fenomenólogo se encontra na dificuldade de comunicar o seu conhecimento ao “dogmático” que permanece com a atitude natural. Isso não pressupõe um terreno comum entre eles? Esta é a primeira forma do paradoxo. O problema envolvido é resolvido mostrando que o fenomenólogo não deixa a atitude transcendental e retorna ao natural, mas que se coloca “na” atitude natural como uma situação transcendental vista por ele.

O segundo paradoxo, chamado de “paradoxo da proposição fenomenológica”, que nos interessa especialmente, é baseado no primeiro. Relaciona-se com o mundo mundano, isto é, com os conceitos e a linguagem que estão sozinhos à disposição do

<sup>45</sup> Cf. Husserl, *Formale und Transzendente Logik*. p. 172-173, p. 200-201, p. 205-215, especialmente as p. 209 e 212.

<sup>46</sup> Eugen Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserl's in der gegenwärtigen Kritik*, com um prefácio de Edmund Husserl, Kant-Studien, Berlin, 1933, p. 319-383.

<sup>47</sup> Op. cit., cap. XVII B, especialmente a p. 558 e seguintes.

fenomenólogo comunicante. É por isso que todos os relatos fenomenológicos são inadequados, por causa da tentativa de dar uma expressão mundana a um significado não mundano; e essa dificuldade não pode ser atendida pela invenção de uma linguagem artificial. Farber criticou esse argumento ao ponto de mostrar que não há "conflito interno" entre o significado mundano da palavra e o significado transcendente indicado por si<sup>48</sup>.

Como mostrei, esse problema não é especificamente fenomenológico, mas muito mais geral. Ele é mais complicado na esfera da fenomenologia transcendental por causa de seu conceito de uma pluralidade de egos transcendentais, uma comunidade de mônadas, que, no entanto, pode se comunicar direta e imediatamente apenas pelos meios mundanos de gestos corporais no sentido mais amplo, incluindo a linguagem de qualquer tipo. É, no entanto, uma questão importante se a intersubjetividade é um problema da esfera transcendental; ou, se a sociabilidade não pertence à esfera mundana do nosso mundo da vida<sup>49</sup>.

Mas o "paradoxo da comunicação", o fenomenológico, bem como o mundano com o qual as análises precedentes trataram exclusivamente, existe, apenas, enquanto aceitamos o que chamamos de províncias finitas de significado como entidades estáticas ontológicas, existindo objetivamente fora do fluxo da consciência individual, dentro da qual eles se originam. É claro, deste modo, que os termos e as noções válidos, dentro de uma província, não apenas exigiriam, como é o caso, uma modificação através de outras e dentro das outras, mas tornar-se-iam totalmente sem sentido: comparável às moedas de um país peculiar que cessasse de ser legal quando atravessamos a fronteira. (Mas mesmo assim, para manter essa metáfora, podemos trocar essas moedas pela moeda nacional do novo país).

As províncias finitas de significado não são estados separados da vida mental, no sentido de que passar de um para outro exigiria uma transmigração da alma e uma completa extinção da memória e da consciência pela morte, como a doutrina da metempsicose assume. Elas são meros nomes para diferentes tensões de uma e mesma consciência, e ela é uma e mesma vida, a vida mundana, ininterrupta desde o nascimento até a morte, que é assistida em suas diferentes modificações.

Nós dissemos antes, que a minha mente pode passar durante um único dia ou mesmo horas através de toda uma gama de tensões da consciência, vivendo em atos operacionais; passando por um sonho-de-um-dia; mergulhando no mundo pictórico de uma pintura; se entregando à contemplação teórica, etc.. Todas essas experiências diferentes são experiências dentro do meu tempo interior; elas pertencem ao meu fluxo de consciência; elas podem ser lembradas e reproduzidas. E é por isso que elas podem ser comunicadas na linguagem comum em ações operativas para o meu companheiro.

Mencionamos com frequência que os atos operacionais podem ter o "conteúdo" de fantasmas, de sonhos, ou de contemplação teórica. Por que não deveriam as experiências originadas nas finitas províncias das fantasias, sonhos e teorias científicas se tornarem o conteúdo de atos comunicativos operacionais? Se as crianças brincam juntas em seu mundo fictício, se discutimos com um colega de trabalho uma obra de arte, se entramos com outras pessoas no mesmo ritual, ainda estamos no mundo do

<sup>48</sup> Op. cit., p. 559-560. O terceiro paradoxo denominado "o paradoxo lógico das determinações transcendentais", o mais importante entre os três (embora não para os problemas do presente artigo) refere-se à questão de saber se a lógica é igual à tarefa de resolver os problemas que surgem na determinação de relações transcendentais.

<sup>49</sup> Cf. o meu artigo "Scheler's theory of intersubjectivity and the general thesis of the alter ego", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1942, p. 323-347, e, especialmente, p. 335-337.

operacional conectado por atos comunicativos operativos com o mundo dos outros. E, no entanto, ambos os parceiros atravessaram juntos a finita província do significado, chamada "mundo da vida cotidiana", para a província do jogo, da arte, dos símbolos religiosos, e outros. O que antes parecia ser uma realidade atendida, agora pode ser medida por outro critério e provar ser não-real ou quase-real, mas na forma específica de uma não-realidade presente, cuja realidade pode ser restaurada.

O paradoxo da comunicação surge, portanto, apenas, se assumirmos que a socialidade e a comunicação podem ser realizadas dentro de outra província de significado finito do que a do mundo da vida cotidiana, que é a realidade suprema. Mas, se não fizermos uma suposição tão injustificada, a ciência se tornará novamente incluída no mundo da vida. E, inversamente, o milagre da *symphilosophein* (do exercício da livre investigação através do diálogo) traz de volta a plena humanidade do pensador ao campo teórico.





Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. Sobre o trabalho de campo e as aproximações teórico-metodológicas que nortearam uma pesquisa etnográfica sobre uma rua de um bairro popular da cidade de João Pessoa, Paraíba, Brasil. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 52, p. 49-64, abril de 2019 ISSN 1676 8965.

**ARTIGO**

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

Sobre o trabalho de campo e as aproximações teórico-metodológicas que nortearam uma pesquisa etnográfica sobre uma rua de um bairro popular da cidade de João Pessoa, Paraíba, Brasil

On the field work and the theoretical-methodological approaches that guided an ethnographic research on a street in a popular neighborhood in the city of João Pessoa, Paraíba, Brazil

*Mauro Guilherme Pinheiro Koury*

Recebido: 20.01.2019

Aceito: 30.01.2019

**Resumo:** Este artigo apresenta uma discussão sobre o trabalho de campo e as aproximações teórico-metodológicas que nortearam uma pesquisa etnográfica sobre uma rua de um bairro popular da cidade de João Pessoa, capital da Paraíba, Brasil, produto de ocupação de um pedaço de mata por grupo de homens e mulheres nos anos de 1940 e de um evento trágico na primeira década dos anos 2000. O trabalho de campo perscrutou, através da antropologia das emoções e da moralidade, o processo longo de afirmação de um sentimento de fraternidade e pertencimento à rua pelos seus moradores, e ao mesmo tempo, como a situação trágica de um assassinato entre amigos e sua respectiva apropriação moral transmutaram as relações sociais e individuais dos moradores, enquanto aspecto singular e extraordinário da vida cotidiana. **Palavras-chave:** trabalho de campo, cultura emotiva e moralidade, público e arenas públicas, trajetórias individuais e coletivas, medos corriqueiros

**Abstract:** This article presents a discussion about the field work and the theoretical and methodological approaches that guided an ethnographic research on a street in a popular neighborhood in the city of João Pessoa, capital of Paraíba, Brazil, product of occupation of a piece of forest by a group of men and women in the 1940s, and a tragic event in the first decade of the 2000s. Fieldwork examined through the anthropology of emotions and morality the long process of affirming a feeling of brotherhood and belonging to the street by their residents, and at the same time how the tragic situation of a murder among friends and their respective moral appropriation transmuted the social and individual relations of the residents as a singular and extraordinary aspect of daily life. **Keywords:** field work, emotional culture and morality, public and public arenas, individual and collective trajectories, common fears

Este artigo apresenta uma discussão sobre o trabalho de campo e as aproximações teórico-metodológicas que nortearam uma pesquisa etnográfica sobre uma rua de um bairro popular da cidade de João Pessoa, capital da Paraíba, produto de ocupação de um pedaço de mata por grupo de homens e mulheres nos anos de 1940. A rua, resultado desta ocupação, é o produto de uma longa trajetória de lutas para o estabelecimento na cidade e de conservação e para a manutenção do espaço conquistado. Processo que gerou um forte sentimento de pertença nos moradores e um vínculo forte de amizade que eles chamam de *comunidade de afetos* (Koury, 2018).

A ida a campo para o desenvolvimento desta pesquisa aconteceu em três momentos. O *primeiro* se deu entre os anos 2000 a 2005. Neste primeiro momento o material levantado esteve mais direcionado a preocupações sobre a cidade de João Pessoa como um todo, e serviu a pesquisa guarda-chuva em desenvolvimento no GREM<sup>50</sup> intitulada, *Medos Corriqueiros: A construção social da semelhança e da dessemelhança entre os habitantes urbanos das cidades brasileiras na contemporaneidade*<sup>51</sup> (Koury, 2000; Barbosa, 2014), como suporte para a compreensão dos medos cotidianos na cidade. Os medos corriqueiros foram entendidos, no projeto guarda-chuva de então<sup>52</sup>, como estratégias utilizadas para aproximações ou afastamentos de situações, pessoas e coisas na sociabilidade vivida e em processo contínuo de construção, experimentados nos lugares e espaços interacionais dos moradores da cidade de João Pessoa em seu todo. (Koury, 2008).

Os dados levantados nesse primeiro momento objetivaram, posteriormente, um novo problema de pesquisa, que forma ao *segundo* momento de estada em campo, entre os anos de 2007 a 2012. Para esta nova entrada em campo foi elaborado um subprojeto, junto ao projeto guarda-chuva *MC*, intitulado *Morte entre amigos*<sup>53</sup>.

Esse novo problema de pesquisa que me fez retornar à rua anteriormente trabalhada e procurou acompanhar o luto e a dor de duas famílias amigas e de longa trajetória em comum, enlutadas por um assassinato envolvendo dois rapazes filhos de cada uma das famílias, um agora morto e o outro preso como assassino. A nova estada em campo teve, assim, o intuito de compreender, de um lado, os formatos morais e os custos emocionais havidos, e como foram vividos e refletidos por cada família enquanto superação e fortalecimento de uma amizade de décadas. De outro lado, entender os hiatos que vez ou outra se tornavam prenes de pequenos silêncios, entre as duas famílias amigas, ameaçadores da continuidade das relações entre elas. O interesse da pesquisa, nesse segundo momento, destarte, era o descortinar a teia sobre o qual se montava a relação densa de amizade em um momento trágico e na situação limite (Jaspers, 1974) por elas experimentadas, isto é, como as duas famílias, nesse ambiente tenso, se situavam enquanto busca de conservação de laços de amizade e a experiência da tragédia de ter um filho morto e assassinado pelo filho da outra família; e como esses vínculos eram trabalhados no cotidiano renovar-se, tenso, do fazer comum entre estas famílias.

Nesse novo adentrar na rua e na vida de duas famílias, a partir de uma situação limite ou do momento trágico por elas vivido, o pesquisador se deparou com a

<sup>50</sup> Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções/PPGA/DCS/UFPB.

<sup>51</sup> De agora em diante *MC*.

<sup>52</sup> E nortearam todos os subprojetos *MC* subsequentes.

<sup>53</sup> Este subprojeto teve o seu desenrolar após eu ter sido abordado por um antigo interlocutor que me comunicou o assassinato de um rapaz da rua pesquisada no primeiro momento da pesquisa guarda-chuva *MC* pelo seu melhor amigo; ambos vizinhos e moradores junto aos seus pais na rua desde o nascimento. Eu os conhecia e já os tinha entrevistado e acompanhado suas trajetórias, bem como a dos seus familiares na primeira estada em campo.

necessidade de aprofundar a trajetória das duas famílias enlutadas, e de cada uma delas, desde a vinda do interior do estado da Paraíba até a ocupação de um pedaço de mata na cidade de João Pessoa, no ano de 1945. Penetrou-se, assim, na conformação familiar e no estreitamento de laços entre elas, com a chegada dos filhos e das lutas pela manutenção do espaço ocupado e conquistado, junto com outras famílias, conformando a ocupação em um local permanente de moradia e pertencimento.

O segundo momento da pesquisa, deste modo, teve como foco, de um lado, compreender a história natural<sup>54</sup> dos laços de amizade entre as duas famílias em termos de uma história longa da trajetória de cada família, até o assassinato de um dos filhos pelo outro, amigo e filho da outra família amiga. De outro lado, adentrar na dor pessoal de cada membro das duas famílias, a partir do assassinato de um dos filhos pelo outro relacional por motivo banal<sup>55</sup>, e nos novos ordenamentos morais e emocionais havidos entre estas duas famílias para continuarem unidas após o ato trágico que as abalou (Koury; Barbosa, 2016; 2017).

O terceiro momento da pesquisa<sup>56</sup>, entre o final do ano de 2016 até início de 2018 se deu a partir de uma releitura dos resultados dos dois momentos anteriores do projeto-guarda-chuva *MC*, acima comentados<sup>57</sup>. Esta releitura descentralizou o olhar do pesquisador das duas famílias amigas que sofreram o impacto do assassinato de um filho pelo outro, para o conjunto da rua onde moravam. Teve por objetivo compreender como o impacto causado pelo assassinato foi percebido pelos moradores da rua e como eles tentaram justificar e explicar o trágico acontecimento<sup>58</sup>.

---

<sup>54</sup> Por *história natural* se entende aqui a trajetória retrospectiva de desenvolvimento e maturação de um acontecimento, na sequência de seus fatos e ações, ou em sua carreira moral, como um evento socialmente situado, quando narrado ou quando buscado ser explicado ou compreendido pelos personagens que o acompanharam de modo direto ou indireto até o evento, no caso aqui, evento trágico: o assassinato de um amigo por outro. Assim como, nas ações projetivas e construções de cenários sobre o futuro após o evento (Park, 2017; Katz, 2017).

<sup>55</sup> O amigo é morto pelo outro amigo enquanto tentava consolá-lo pelo abandono da noiva do assassino que havia retornado para um antigo namorado.

<sup>56</sup> Cabe ressaltar, com tristeza, que os moradores da rua trabalhada, nos três momentos da pesquisa, já não moram mais no lugar. Em 2018 terminaram cedendo à especulação imobiliária local e se encontram espalhados por vários bairros populares da cidade de João Pessoa. Já bem idosos muitos já morreram e outros se encontram em idade avançada e adoentados. Os sobreviventes continuam, porém, - mesmo morando distante um dos outros, com ligeiras exceções, - a se verem ou se falarem, e a manter viva nas trocas eventuais, e em suas memórias pessoais, a experiência coletiva da comunidade de afetos por eles construída, os elos de confiança envolvidos e suas tensões. Deste modo, o meu trabalho durante a terceira ida a campo foi o de, ao lado de aprofundar as questões sugeridas nos objetivos gerais e específicos da pesquisa, reencontrar cada um dos casais, personagens singulares de uma trajetória de vida comum, em seus novos endereços, e conversar sobre essa convivência harmoniosa e ao mesmo tempo tensa experimentada na longa vivência como moradores da rua. Mas, também, foi a de mergulhar não apenas nos personagens-fundadores do lugar e da comunidade de afetos nele gerada, mas, também, igualmente, chegar até os filhos, genros e noras, netos e bisnetos, que formaram as gerações posteriores da rua, e compreender como vivenciaram esta comunidade de afetos dos pais, e como viveram o dia-a-dia do crescer na rua e dos embates e tensões experimentados.

<sup>57</sup> O terceiro momento de campo, deste modo, faz parte do mosaico científico organizado pelo projeto guarda-chuva *MC*. Foi através do projeto *MC* que se deram as minhas duas primeiras aproximações com os personagens principais da trama que serviu de universo de observação do coletivo da rua trabalhada, na terceira entrada em campo aqui narrada.

<sup>58</sup> Durante o trabalho de campo no terceiro momento da pesquisa, e da releitura dos vários volumes anteriores das duas primeiras estadas em campo, adentrei em um emaranhado de informações dos moradores sobre o episódio, visto por eles não como um ato de instante, mas como um processo. Um processo acompanhado pelos moradores de uma relação tensa e insegura de um rapaz em crise amorosa, que o levou aos poucos à baixa estima e a atitudes de “desrespeito” e “agressividade” com “todos” da rua. Nessa terceira estada em campo, deste modo, busquei aprofundar e compreender os diversos relatos dos moradores sobre o episódio que levou ao assassinato entre amigos, e fazer uma interseção com o processo

Este retornar aos depoimentos e notas dos diários de campo me levou a ampliar os meus horizontes compreensivos, antes restritos às duas famílias, me dirigindo agora para a rua em questão e seus moradores. Boltanski (1990, p. 105 a 118) e Boltanski e Thévenot (1991, p. 82) entendem as situações críticas como situações problemáticas nas quais os acordos implícitos que movimentam a normalidade normativa de um lugar são sentidos como ameaçados. São sentidos como ameaças no momento em que processos considerados como provocadores de possíveis desordens vêm à tona e como tais desordens são percebidas pelos relacionais deste lugar, que buscam acompanhar, projetar suas consequências e tentar garantir o retorno à normalidade ou a justificativas que levaram à situação e às implicações prováveis sobre ela.

Fez-me adentrar assim mais uma vez na rua trabalhada nos dois momentos anteriores da pesquisa *MC*, agora como universo de pesquisa, e buscar entender o sentido público de um acontecimento aparentemente privado: como uma rua acompanhou, sentiu, reagiu e se exprimiu sobre um assassinato entre amigos e moradores. Fez-me partir para tal de uma concepção ampla de público, e das diversas arenas morais que se conformaram em seu interior e como elas interagiram no sentido de preservação ou questionamentos nas diversas situações sociais armadas e vividas pelos moradores do lugar.

O cenário onde se desenrolou esta nova entrada em campo tem a sua constituição simbolicamente situada e vivida como uma comunidade de afetos. Comunidade de afetos autodenominada e que teve a sua origem, de acordo com os moradores, no momento da ocupação e construção da rua e nas relações afetivo-comportamentais arquitetadas por seus membros e vividas desde então.

Comunidade de afetos esta que constitui um ethos e conforma uma cultura emotiva<sup>59</sup> densa que molda um sentimento de pertença e um código de moralidade hegemônico, às vezes tenso, ao lugar. Da mesma forma que institui a personalidade reinante dessa composição e as diversas tensões abertas, ou insinuadas, a cada situação problemática acontecida em seu interior e as arenas que se formam para o debate público local dessas questões.

Neste sentido, para compreender o complexo processo de composição da rua trabalhada, se elasticou aqui a concepção de arena pública. O que permitiu ao pesquisador observar o conceito não apenas para os elementos macros que compõem o jogo entre Estado e público, mas também entre a cultura emotiva e moralidades em espaços micros, como o da rua trabalhada, e a dinâmica processual que se estabelece quando situações críticas emergem no seu interior, permitindo visões projetivas sobre o seu desenvolvimento e finalização (Schütz, 2012).

O que me fez, assim, adentrar nos vínculos sociais conformados na configuração moral-afetiva da rua, a partir do processo de ocupação, luta por permanência e manutenção de um espaço de vida de cada um, morador, e de cada família nela presente, no aparecimento dos filhos, e na lógica de pertencimento local como um jogo de relações solidárias, mas, sempre tensas. Me fez chegar a perceber o estreitamento dos

---

constitutivo da comunidade de afetos entre os moradores da rua, e como esta última se sentiu ameaçada pelo processo que redundou no assassinato, e as atitudes dos moradores da rua frente a ele, de um lado, e a conservação do espírito comunitário, enquanto comunidade de cuidados de uns com os outros, de outro lado. Ver a análise desde terceiro momento de pesquisa em Koury (2018).

<sup>59</sup> Por *cultura emotiva* se entende aqui as emoções no jogo situacional e a sua condução na prática comum da troca relacional, em que parceiros convivem e partilham concepções sobre o mundo comum em cena situada. A cultura emotiva, embora recheada de sentidos morais de pertencimento, tensiona permanentemente à lógica da moralidade instituída em cada processo de negociação advindo no e do jogo situacional em que indivíduos sociais interagem (Koury, 2017, p. 11).

vínculos sociais solidários e a experiência de partilha do pouco, - sempre visto como “muito”, em vários depoimentos, - que cada um possuía.

Permitiu-me ainda perceber nessa troca a configuração de uma rede interacional cotidiana, que comporta uma vivência comum e amiga aos membros dessa comunidade e, ao mesmo tempo, a procura de respeitar o espaço do outro e de cada um. Esta última nem sempre possível e, muitas vezes, atropelada pelas situações cotidianas que emergem e fazem os moradores tomar posições.

Fez-me apreender também, como forma de problematização, sobre a sedimentação intersubjetiva que conforma esta comunidade de afetos. Berger e Luckmann (1985, p. 95) afirmam que acontece uma sedimentação intersubjetiva quando vários indivíduos participam de uma biografia comum, como no caso desses homens e mulheres que se encontraram por acaso e juntos construíram uma comunidade de afetos ao partilharem uma mesma trajetória de luta, resistência e manutenção de permanência e integração na cidade de João Pessoa, aonde chegaram expulsos do campo e com o medo do que aconteceria com eles dali por diante.

Juntos, na história natural de suas trajetórias em comum, elaboraram uma cultura emotiva de pertencimento, através da construção da rua e sua manutenção, organizando um código afetivo e moral que os permitiu sobreviverem unidos. Além de uma ética comum para enfrentar a cidade e, vinculados e fortemente conectados, encararem a si próprios, enquanto coletivo.

De acordo com os dados registrados nos diversos livros que compõe o diário de campo, e em situações específicas dos depoimentos dos moradores da rua, nos três tempos em que se desenvolveu este meu novo olhar e minha nova entrada em campo, tudo o que se passava nesta rua, em suas diversas situações era, de uma forma ou de outra, vivido por todos intensamente. Muito embora, esse compartilhar, inúmeras vezes, criasse situações de engolfamento (Scheff, 1990) nas relações sociais entre os moradores desta pequena rua.

Deste modo, mesmo quando o silêncio se dava transversalmente entre os demais membros da comunidade, em relação a um determinado problema que um dos vizinhos passava, muitos entrevistados relataram em seus depoimentos que, se por acaso esse problema não fosse repassado, pelas pessoas em conflito, ao grupo, isso não queria dizer que todos não soubessem e nem comentassem o caso. Para tal, arenas eram criadas, prognósticos eram feitos, busca de aproximações afetivas e de desafetos eram montadas, e procuras de solução exigidas, e, em alguns casos, formalizadas. Muito embora evitassem uma forma direta de aproximação, ou um confronto direto, com o vizinho que passava pela situação e que recusasse a ouvi-los ou fizessem vista grossa aos seus ditames, e se sentissem magoados por estarem sendo colocados à margem da questão.

Este terceiro momento envolveu várias temporalidades da imersão do pesquisador, e diversas temporalidades vividas pelos moradores da rua trabalhada. Foi sobre este jogo cotidiano de experiências e de temporalidades distintas, complementares ou específicas, que envolveu a rua em uma história natural de conformação de uma comunidade de afetos, e seus enfrentamentos e tensões, que esta nova fase da pesquisa se debruçou. Ela emergiu como uma espécie de mosaico composto pelas narrativas dos entrevistados, e recheado pelas situações densas e tensas cotidianas de uma rua imersa em relações de intensa pessoalidade.

Mosaico que moldava e se adentrava nessa composição de afetos, solidariedade, enfrentamentos, receios, esperanças e pertencimento. Situações cotidianas que ampliavam o olhar do pesquisador para a margem de solidariedade entre os moradores, e expandiam o seu interesse para as articulações dessa trama solidária e afetiva, de uma

história em comum, - mas também individualizada, - em uma série de tonalidades, onde a ambivalência criava a escala de tons, - desde mágoas, pequenos conflitos, desajustes e crises, e que colocavam a comunidade e seus participantes em prova a todo instante, ao mesmo tempo, porém, de ajuda ao outro, do sentimento de pertença ao local, e de afetos. Ambivalência que causava tensões e formas de prosseguir, levando o olhar do pesquisador para a busca de entendimento da rede de amizades local, em uma comunidade de afetos, e em uma cultura emotiva dela e por ela montada, e os processos morais que a cristalizava e a colocava, simultaneamente, em constante negociação e tensão entre as formas cristalizadas de uma moralidade e as experiências densas de disputas no seu interior.

Na rua trabalhada os cuidados de uns com os outros era impelido por uma rede intensa de compartilhamentos, ao mesmo tempo em que a preocupação com a questão da intimidade familiar e as demandas do até onde se pode chegar ao outro, era também uma constante. Apesar dessa preocupação com a intimidade do outro, a relação entre os moradores sempre foi de intensa pessoalidade. O que provocava ambivalência de sentimentos e produzia uma discreta e, às vezes, densa tensão, gerando mágoas pela não informação por um vizinho dos seus problemas aos demais, ou pelos “ouvidos moucos” aos conselhos dos demais. Isso se dava, principalmente, e de forma especial, entre os da primeira geração de moradores, e construtores da trajetória de lutas, afetos e compartilhamento desde 1945.

O pano de fundo que norteou o terceiro momento de pesquisa, desse modo, foi o de uma abordagem interacionista vinculada à antropologia das emoções. Satisfiz um subprojeto no seu interior sobre o problema da pessoalidade, formas de evitação e estratégias de manutenção e preservação da face ou fachada (Goffman, 1980), entre moradores da rua trabalhada.

\*

O projeto guarda-chuva *MC* tem por objetivo, desde o seu início, no ano 2000, a análise da construção social dos medos corriqueiros na percepção e representações dos habitantes urbanos na contemporaneidade brasileira. Os medos corriqueiros são vistos nele como significativos para o entendimento da configuração das formas de sociabilidade e da organização do social em situações experimentadas na dinâmica cotidiana dos moradores de um determinado local em processo de interação entre si.

Os medos corriqueiros são vistos nele como possuindo um caráter dual. De uma parte, podem ser vistos como o elemento que fomenta os estigmas e o estranhamento do outro, causando repulsa, nojo, exclusão, individualização e hierarquização grupal e individual. Mas, também, de outra parte, podem ser sentidos como um ou vários elementos de aspecto aventureiro e inovador, lançando formas de aproximação, de solidariedade e afetos, baseadas em laços de amizade, pessoalidade, semelhança e segredo (Koury, 2002).

Os medos corriqueiros são entendidos, então, enquanto emoções. Como processos emotivos fundamentais para a elaboração do cotidiano interacional entre os homens podendo paralisar, aprimorar ou transformar as trocas materiais e simbólicas dos indivíduos e grupos no processo de interação social. O projeto guarda-chuva *MC* acomoda, deste modo, um olhar específico sobre o processo interacional em situações sociais do encontro entre agentes individuais ou coletivos, a partir da perspectiva dos medos em situações cotidianas.

Situações sociais estas sentidas pelo olhar do pesquisador nunca como um todo estruturado, mas como um conjunto de partes que vão se juntando, arranjando e oferecendo uma composição específica e sempre móvel do processo interacional vivenciado. Composição esta sentida metodologicamente como um processo articulado de lugares formados pelas diversas situações experimentadas por pessoas em situações<sup>60</sup> interativas, quer como atores ou agentes sociais em ação sobre um determinado problema surgido na própria situação proporcionada pelo encontro interacional, quer como resposta a atos de fora do cotidiano vivido e que tornam possíveis situações acionais em torno de respostas, justificativas, acusações e desculpas, pessoais ou coletivas a tais atos.

Compreende, portanto, a troca interacional como um jogo sistemático de situações onde se realizam encontros e desencontros entre os seus indivíduos, quer a partir de ensejos pessoais, quer na conformação de públicos singulares. A noção de público segue, nesta ocasião, de uma forma aberta, a definição proposta por Gusfield (2014, p. 287) que o “distingue do que é privado por sua capacidade de ser observado<sup>61</sup>” e pela demonstração de um interesse público, isto é, a um interesse comum a indivíduos, grupos ou coletividades maiores em relação.

Por público, a partir de John Dewey, Cefaï (2014, p. 22) entende

o conjunto de pessoas, organizações e instituições diretamente afetadas pela percepção compartilhada de consequências indesejáveis de uma situação problemática em que se envolvem para buscar elucidá-la ou resolvê-la<sup>62</sup>.

A noção de público, destarte, é vivida como um drama compartilhado. Como uma situação que requer uma encenação ou desempenho de um ou vários públicos em relação a um determinado objeto ou interesse manifesto, em forma de denúncia, em forma de desejo, em forma de controle, em forma de autonomia, em forma de ajuda e solidariedade, em forma de compartilhamento, ou de estigma e exclusão.

O processo interacional, assim, na pesquisa, foi buscado ser entendido e captado em sua polifonia e em sua dinâmica processual tensa, conflitual e sempre em si fazendo; e continuamente obtendo respostas várias a partir das situações nele vividas ou por ele geradas em seus participantes. A rua trabalhada, metodologicamente, foi sentida e apreendida, continuamente como uma aproximação. Como uma aproximação não em relação a uma composição estrutural, mas enquanto redes aproximativas que vão compondo e recompondo, de forma densa e tensa, como uma construção sempre em reformulação e novos formatos. Construção esta, mesclada de peças-repertórios, diversa e interpretativa dos múltiplos achados no seu interior.

O objetivo principal da minha ida a campo neste terceiro momento da pesquisa, neste sentido, foi o de, - ao aprofundar as relações entre os moradores e sua comunidade de afetos, - buscar narrativas que complementassem ou tensionassem sobre o como a

<sup>60</sup> A noção de situação é definida, segundo Isaac Joseph (2000, p.10), lendo Goffman, em relação a um espaço-tempo actualmente decidido, no qual os compartes partilham ou controlam suas aparências, suas linguagens corporais e suas atividades. A ideia de situação, portanto, combina um espaço-tempo com as relações entre as pessoas e coisas, a partir de encontros interacionais onde a agencia dos personagens em cena e os cenários armados criam e recria códigos morais a partir de experiências vividas e experimentadas na troca intersubjetiva como cultura emotiva dada.

<sup>61</sup> Tradução livre de: “...distingue de lo que es privado por su capacidad de ser observado” (Gusfield, 2014, p. 287)

<sup>62</sup> Tradução livre de: “el conjunto de personas, organizaciones e instituciones indirectamente afectadas por la percepción compartida de consecuencias indeseables de una situación problemática, y que se involucran para intentar dilucidarla y resolverla” (Cefaï, 2014, p. 22).

rua em observação narraria o trágico acontecimento em que um amigo, assassina um amigo (considerado irmão), por um motivo considerado banal. Como os moradores da rua acompanharam o processo que levou até a situação limite geradora do sinistro?

A partir desta questão principal, outras emergiram no processo, como as que se debruçaram sobre qual o significado e o papel do rumor entre os moradores da rua nos momentos críticos e de crise social o grupo? Até onde o outro morador teria o direito de excluir os demais em uma crise pessoal ou familiar experienciada? Até onde um simples comentário poderia ser entendido como uma falta de respeito pessoal por aquele a quem o comentário foi dirigido? Até que ponto um simples bom dia dado e não respondido pelo outro a quem foi dirigida a saudação era vivido como uma crise pelo que foi alvo da evitação ou da não resposta à saudação?

Entre outros questionamentos que refletiam sobre qual a lógica da informação invisível, - feita através do olhar ou pelos rumores e da evitação do outro, - presentes na tentativa dos moradores de não se mostrarem sabedores do problema ou crise pessoal ou familiar, ou de respeitarem o silêncio daqueles que por ele passavam, ou o seu contrário, como entender a mágoa do encobrimento das crises pessoais em relação aos demais comunitários? Ou ainda, como chegar ao outro para se demonstrar sabedor de um problema ou crise vivida por este outro ou seus familiares ou próximos, sem se passar por “enxerido”, “fofoqueiro” ou “intrometido”? Como, a despeito de toda a lógica tensional manter a comunidade de afetos como um monumento a ser cultivado, apesar de todas as mágoas e de todas as situações problemáticas por quais passaram e continuavam a passar no decorrer dos anos? - como no evento trágico que estremeceu as duas famílias e a comunidade de afetos e encheram de perguntas, de justificativas, de acusações mútuas e de desculpas os demais moradores da rua.

Foram estas perguntas compreensivas e outras tantas que emergiram direta ou indiretamente no trabalho de campo que a terceira entrada em campo almejou abranger. Foram estas situações cotidianas de acompanhamento do outro relacional, de forma corriqueira e até afetuosa, que se quis remontar, e nelas verificar o reservatório de tensões e de sofrimentos vividos pelos relacionais desta comunidade de afetos, no jogo engolfado de partilhamento e respeito em que todos se exercitavam, gerando ou beirando a sentimentos de quebra de confiança, de exclusão ou de invasão e intromissão “onde não se é chamado”, pelo outro relacional<sup>63</sup>.

O problema do controle e da intensa vigilância pela pessoalidade das relações foi o mote principal de verticalização do olhar sobre a comunidade de afetos construída e experimentada por décadas na rua trabalhada. Teve como ponto de corte temporal a situação limite provocada pelo assassinato de um dos rapazes da rua pelo seu melhor amigo, também morador da rua.

\*

A pesquisa etnográfica pretendeu dar um mergulho no material gerado pela pesquisa *MC* em seus diversos momentos aproximativos de uma rua popular da cidade de João Pessoa e, especificamente, a partir do seu subprojeto intitulado *Morte entre amigos*. Esta imersão visou compreender as relações interacionais da comunidade de afetos formada nesta rua, os dispositivos morais e suas aplicações práticas, os seus entroncamentos e engolfamentos cotidianos, as suas lógicas de pertença, as tensões

<sup>63</sup> Ver, por exemplo, para efeito comparativo, da comunidade de afetos da rua trabalhada, com a lógica de companheirismo e de pertencimento em um grupo de jovens da periferia de João Pessoa, analisado no subprojeto intitulado *O Vínculo Ritual*, em Koury (2006).



resultantes do não se sentir incluído e, portanto, não confiável, nos problemas pessoais e familiares de um morador, ou o seu contrário, do sentimento de invasão nas crises pessoais e familiares pela comunidade, de uma forma direta ou indireta. Busca se aprofundar compreensivamente, de tal modo, nos prazeres e nas dificuldades inerentes à lógica da intensa pessoalidade vivida na comunidade de afetos da rua.

Este estudo está situado, como já mencionado, no interior do projeto *MC* na compreensão da experiência de medos corriqueiros e na composição e remontagem de sociabilidades na cidade de João Pessoa (Koury, 2008; 2017). O terceiro momento do trabalho de campo, inserido no caminho teórico-metodológico da pesquisa guarda-chuva *MC*, igualmente, não tomou por objeto os grandes medos como base analítica, mas sim, os medos corriqueiros e as experiências emocionais e morais nas situações produzidas nos jogos relacionais cotidianos e suas vulnerabilidades.

Partiu deste modo de uma ampla definição simmeliana de sociedade. Para Simmel (1908, p. 3-4), assim,

...[a] sociedade existe onde vários indivíduos interagem. Esta interação surge sempre a partir de certos impulsos... ou por causa de um propósito definido. Os impulsos [ao outro], os propósitos de defesa ou ataque, de vicissitudes, de aquisição, de assistência, bem como de instrução e inúmeros outros possibilitam aos homens estar juntos, trabalhar uns para os outros, trabalharem juntos, [ou] atuarem uns contra os outros, ou a entrarem em convivência mútua, isto é, de transferir efeitos sobre os demais homens e receber os efeitos deles em si. Essas interações significam que os portadores individuais desses impulsos e fins se tornem uma unidade, se tornem uma *sociedade*<sup>64</sup>.

Simmel analisa a sociedade como um jogo interacional no interior de situações diversas que abrem alternativas várias às ações entre os indivíduos presentes ao ato interativo, ou situação. O que possibilita a esses indivíduos, na troca comunicacional, responderem e transmitirem impulsos emocionais que os achegam ou os afastam, mas que os fazem dependentes uns dos outros, e que só se encontram como pessoas nessa tensão emocional do encontro social.

É esse compartilhar tenso que fundamenta a socialidade, enquanto cultura emotiva de busca e apego ou afastamento do outro, e que monta alternativas e trajetórias que dão origem a sociabilidades e produzem moralidades que permitem união, que erigem sociedades e suas reações internas e externas a outras sociabilidades e moralidades consideradas divergentes. Sempre como um jogo tensional entre sentimento de pessoa, e de pertencimento a um lugar, tanto quanto, de sufoco e medos.

A sociedade em que se situa o olhar do pesquisador é vista, assim, enquanto instância micro de relações entre indivíduos, e as situações sociais onde as justificações e as formas de enfrentamento montam e remontam teias de significados no interior de alternativas possíveis para o acionamento de propostas e proposições que permitam a busca de consenso e a continuidade do jogo relacional. Parte, portanto, da noção simmeliana de sociedade como sociação e sociabilidade e da noção de situação,

<sup>64</sup> Tradução livre de: "...Gesellschaft aus dass sie da existiert, wo mehrere Individuen in Wechselwirkung treten. Diese Wechselwirkung entsteht immer aus bestimmten... Trieben... heraus oder um bestimmter Zwecke willen. Triebe, Zwecke der Verteidigung wie des Angriffs, des Spieles wie des Erwerbes, der Hilfeleistung wie der Belehrung und unzählige andere bewirken es, dass der Mensch in ein Zusammensein, ein Füreinander-, Miteinander-, Gegeneinander-Handeln, in eine Korrelation der Zustände mit andern tritt, d. h., Wirkungen auf sie ausübt und Wirkungen von ihnen empfängt" (Simmel, 1908, p. 3-4).

elaborada por Thomas & Thomas (1928, p. 571-572), cuja definição informa que se as pessoas definem certas situações como reais, elas são reais em suas consequências.

No jogo relacional que mobiliza uma situação social dada, destarte, em uma conjuntura moral delimitada, os atores envolvidos no agenciamento de alternativas relacionais e comunicacionais configuradas nesta situação, se apresentam e se conformam sempre de forma tensa e ambivalente. E, nesse ambiente onde se desenvolve o jogo interacional, buscam definir a situação (Thomas, 1923, p. 42) em que se encontram. O que permite um desenvolvimento compreensivo das alternativas viáveis à busca de um retorno à normalidade normativa.

Nesta busca de alternativas viáveis, as interpretações de uma situação em processo causam a ação. Para Thomas (1923, p. 42),

preliminar a qualquer ato de comportamento autodeterminado há sempre uma etapa de exame e deliberação que podemos chamar de *definição da situação*. E, na verdade, não apenas os atos concretos dependem da definição da situação, mas, gradualmente, toda uma política de vida e a personalidade do próprio indivíduo em si... estão em processo permanente de auto-avaliação, em cada situação em que se encontre envolvido e que precise situar-se e agir<sup>65</sup>.

O processo social, do mesmo modo, é visto neste trabalho a partir de uma ótica interacionista. Ótica esta que alude a ideia, como informa Becker (2009, p. 62) de um ponto de vista meadiano, não a “uma interação imaginada de forças invisíveis ou um vetor estabelecido pela interação de múltiplos fatores sociais, mas [como] um processo observável de interação simbolicamente mediada”<sup>66</sup>.

Para Thomas (1923) e Thomas & Znaniecki (1918), as interpretações não são objetivas, e as ações são afetadas por percepções subjetivas nas trocas entre atores no jogo relacional configuracional de cada situação experienciada. Qualquer definição de situação, por conseguinte, influencia o presente dos indivíduos e grupos nela envolvidos, de forma sempre tensional (Thomas, 1923, p. 42). Porém, igualmente, funciona também como busca de reposicionar as interpretações para o interior de uma normalidade normativa capaz de proporcionar um reequilíbrio mesmo que sempre frágil (Elias, 1994) das forças no jogo relacional em processo, como uma espécie de consenso mínimo que permita a continuidade da situação experienciada.

Este consenso mínimo, frágil, conforma a normalidade normativa de uma situação e ergue arcações emocionais e morais que perfazem uma cultura emotiva e um sentimento de pertença entre os atores e grupos nela envolvidos. Neste cotidiano emergido da situação em consenso mínimo se estabelece entre os atores um sentimento de reconhecimento mútuo que orienta as regras e normas de conduta e ação individual e dos pares relacionais, localizando os indivíduos, e seus pares em relação, como pertencentes a uma dada cultura emotiva e participando de todo um conjunto de expectativas morais e identitárias que os fazem se sentir como um *nós*.

No cotidiano surgido da situação em consenso mínimo, os atores vivenciam uma sensação de proteção pelos pares em apoios mútuos, e um sentimento de aceitação e de

<sup>65</sup> Tradução livre de: “Preliminary to any self-determined act of behavior there is always a stage of examination and deliberation which we may call the definition of the situation. And actually not only concrete acts are dependent on the definition of the situation, but gradually a whole life- policy and the personality of the individual himself I follow from a series of such definitions” (Thomas, 1923, p. 42).

<sup>66</sup> Tradução livre de: “An imagined interplay of invisible forces or a vector made up of the interaction of multiple social factors, but [as] an observable process of symbolically mediated interaction”. (Becker, 2009, p. 62)

compreensão dos sentidos irmanados na ação comum e individualizada. No cotidiano tudo se encontra referido a um sentido, onde os indivíduos se sentem acolhidos.

Quando, porém, não é mais possível o equilíbrio tênue na rede relacional em jogo em uma situação, a possibilidade de dar continuidade a experiência se fragiliza, e muitas vezes se rompe, e a normalidade normativa se vulnerabiliza e, às vezes, é quebrada. O que dá origem a uma nova situação. Situação agora tensa, traumática, conflitual, onde as partes em troca vivenciam um sentimento de fracasso moral e uma espécie de ruptura às normas morais de conduta e de sentidos de reconhecimento do outro pelo outro, e de pertencimento (Jaspers, 1974).

A situação em processo de definição e atribuição de significados morais e consensuais de continuidade se vê como que atingida por um ato extraordinário<sup>67</sup>. Ato que apanha os atores de surpresa, modifica as suas relações e os faz sair do cotidiano em busca de uma restauração do 'bem viver' e de dar continuidade a este mesmo cotidiano, agora fragmentado pela ação violenta que os afetou não apenas como indivíduos, mas como pessoas em troca relacional.

A ruptura nas relações e a procura de restauração da situação atingida por um relampejo, contudo, se vê mesclada por justificações, por desculpas, por acusações e por formas assumidas de construções morais e de concepções do justo e do 'bem'. Assim como de interpretações possíveis da nova situação e do gerenciamento das alternativas apresentadas para a sua nova montagem ou para a tecelagem de uma nova situação.

Este momento é chamado por Karl Jaspers (1974) de situação limite. Jaspers chama de situações limites, portanto, as situações sentidas, experimentadas e pensadas sempre nos limites da existência (Jaspers, 1967, p. 302). As situações limites, então, para Jaspers, são situações inalteráveis. São como um muro em que se esbarra e nada há a fazer, e nas quais não há mais saída para a coerência. Todo o sentido perece, e fica apenas a sensação pessoal de fracasso (Jaspers, 1932, v. 2, p. 178).

Karl Jaspers, dentro de uma linguagem existencialista, denota nas situações vividas por um indivíduo os elementos definidores de situações limite. Neste trabalho, contudo, a situação limite é entendida, através de uma ótica interacionista, como o vínculo engolfado de relações que se estabelece após a ultrapassagem moral de uma situação limite dada, em que os atores sociais envolvidos se encontram na iminência da produção de ofensas e transgressões morais.

De acordo com Goffman (2014) as situações limites produzem situações de crise. Situações de crise estas em que atores vulnerabilizados necessitam confirmar a realidade onde a situação se passa, de um modo mais explícito e intenso e, de modo simultâneo, com um aumento das emoções vergonha e medo, ou do não saber o que fazer e como agir. O que os leva a um estado de espera, de rejeição da situação e a descoberta do engodo em que se encontra junto aos outros relacionais perante os elementos dispostos em cena e de que não têm controle.

O engolfamento das relações, assim, segundo Scheff (2016), reduz as capacidades cognitivo-expressivas e as possibilidades de ação de cada ator social mediante o constrangimento do self individual na situação de embaraço do grupo em que foi subsumido, e cujas faces ou fachadas, coletivas e individuais, se encontram ameaçadas. As emoções e, nesse sentido, os vínculos sociais e morais que formam e

---

<sup>67</sup> Por ato extraordinário se entende a ação social cujo sentido extrapola, em suas consequências, as expectativas de uma normalidade normativa dada. O ato extraordinário desorganiza, neste sentido, o sistema social de posições e de classificações morais, gerando espaços interacionais liminares e um enorme desconforto moral e emocional para os atores envolvidos. O ato extraordinário, quando definido como elemento de vergonha-desgraça, implica na perda da fachada que organiza o fluxo interacional em um evento social qualquer.

informam os sentimentos, são resultados de negociações tensas e indeterminadas, em que desponta o caráter transintencional e situado da ação e a natureza contingente e assimétrica da comunicação de conteúdos sociais pelos indivíduos em interação.

Estes aspectos problemáticos da interação são definidos por Goffman (2011) como vulnerabilidades interacionais. Goffman aponta para o caráter dúbio da vergonha e do constrangimento social: os termos “pessoa de vergonha” e “pessoa sem vergonha” aparecem como expressões que indicam a vergonha não somente como limitação à ação legítima, mas também como aptidão do ator social para o jogo interacional. Nas palavras de Goffman (2011, p. 17): “ao entrar numa situação em que recebe uma fachada para manter, essa pessoa assume a responsabilidade de vigiar o fluxo de eventos que passa diante dela. Ela precisa garantir que uma ordem expressiva particular seja mantida...”.

O autor discorre, ainda, sobre o desconforto da copresença e sobre o custo emocional e social das expectativas morais projetadas na interação nos seguintes termos: “acima de tudo, o constrangimento tem a ver com a figura que o indivíduo representa diante dos outros considerados presentes naquele momento. A preocupação crucial é a impressão que se dá sobre os outros no presente...” (Goffman, 2011, p. 96). Neste sentido, Goffman discorre sobre um vocabulário próprio de situações de constrangimento. Situações estas em que o *Eu* está presente, mas não em “jogo”, em razão da quebra de expectativas morais em relação aos demais *Eus* no jogo.

É esta situação de quebra de expectativas morais que constitui, para Goffman, uma situação traumática. As vulnerabilidades interacionais apontam assim para a necessidade constante de administração das situações de constrangimento. Situações de constrangimento estas em que transgressões de fronteiras e hierarquias sociais e do sistema de posições, - tais como status/papel e prestígio/desempenho, - podem ocasionar a perda da fachada dos atores sociais envolvidos em uma ordem moral, expressiva e emocional dadas.

Goffman (2012) é enfático ao tratar da situação social e do self em jogo como elementos constitutivos da fachada enquanto princípio organizacional do tráfego social, constituindo um mundo emocional e moral frágil, reiteradamente construído. A situação social, para Goffman, - enquanto classe de eventos caracterizada pela copresença de atores sociais, brevidade temporal, limitação espacial, materiais comportamentais e ações reciprocamente orientadas no contexto de turnos de fala, ocasiões, ajuntamentos e intercâmbios sociais ritualmente iniciados e concluídos, - se organiza deste modo como ordem normativa, expressiva e comportamental e como fluxo de conteúdos sociais acomodados na forma situacional.

Na situação social, portanto, a linha que o ator social constrói com o outro para si enquanto padrão interacional estabilizado do *eu*, assim como a fachada que reivindica como valor social positivo a partir dos atributos sociais de sua linha, podem ser entendidos como elementos do *Eu* socialmente integrado. Em um contexto engolfado de relações, contudo, a interação cotidiana se apresenta como potencialmente afetada por ocasiões de aguda vulnerabilidade, fragilidade, desentendimentos e ameaça de quebras de confiança, podendo gerar situações problemáticas, situações limite e traumas que fogem ao controle dos atores em jogo comunicacional e paralisam o tráfego social.

A experiência traumática, uma vez estabelecida como memória e ressentimento pela quebra de vínculos sociais, pode desatar em um processo de apropriação moral do evento classificado como crítico e responsável pela desordem moral experimentada. Neste espaço traumático de interações desponta a força das relações estabelecidas onde, no caso estudado, a comunidade de afetos desponta como uma espécie de empreendedor moral (Becker, 2008), como um catalisador de ações impositivas de um projeto moral a

partir de uma leitura e definição da situação vista como problemática. A situação limite e o trauma produzem, assim, elementos para a própria recomposição moral da normalidade normativa quebrada: abrindo um leque de oportunidades que permite ao empreendedor moral o uso político, econômico, social ou moral oportuno de seus recursos para fins da empreitada moral a que se propõe.

Goffman enfatiza a ligação emocional que o self desenvolve em relação à sua fachada, entendida como o compromisso de manter reputações em torno de status, papel e prestígio, de direitos e obrigações, e de afirmar e preservar desempenhos e sensibilidades identitárias. A face como constructo derivado das regras do jogo e das definições da situação, atravessa a subjetividade e se localiza difusamente no fluxo de eventos do encontro social, ou seja, no espaço simbólico entre os selves, de modo que somente pode ser confirmada e reconhecida pelo outro relacional em um exercício de reciprocidade.

O constrangimento recíproco, ou a vergonha cotidiana (Goffman, 2011; Scheff, 2016), é o elemento emocional fundamental da ordem moral, regulando a ordem expressiva e emocional possível. A relação linha – fachada, com efeito, aponta para a noção goffmaniana de social como sistema de expectativas, em que a confiança em si e no outro relacional, derivada da confiança nas regras do jogo, é o operador básico de uma sintaxe interacional perpassada por vulnerabilidades, riscos e patologias próprias da interação.

Os selves em interação respondem aos riscos dos encontros sociais com estratégias de manter a ordem moral em fluxo, ou seja, de preservar a fachada como princípio organizador da interação. Os atores sociais, assim, se mostram orgulhosos, honrados e dignos em relação à fachada que sentem como propriedade do self, muito embora esta seja um empréstimo ao indivíduo e uma forma de coerção e controle do social.

Em síntese, Goffman compreende a interação como um ritual autorregulador, autorreferente e recíproco, que emerge como precipitado da própria experiência intersubjetiva, sempre contingente, arriscada e perigosa. A estrutura do self, com efeito, é resultado da relação de interdependência entre linha – fachada, sendo a preservação da fachada o princípio fundamental da ordem interacional e o dever de defender o self, portanto, um dever sagrado para o ator social.

Nas palavras de Goffman (2011, p. 49):

A natureza humana universal não é uma coisa muito humana. Ao adquiri-la, a pessoa se torna uma espécie de construto, criada não a partir de propensões psíquicas internas, mas de regras morais que são carimbadas nela externamente. Essas regras, quando seguidas, determinam a avaliação que ela fará sobre si mesma e sobre seus colegas participantes no encontro, a distribuição de seus sentimentos, e os tipos de práticas que ela empregará para manter um tipo especificado e obrigatório de equilíbrio ritual.

O social, nesta perspectiva, só se faz possível na interação de atores ou agentes sociais autorreguladores. Ou seja, na interação de atores ou agentes sociais que constroem moral e emocionalmente a si e ao outro, produzindo culturas emotivas e códigos de moralidade, nos encontros sociais. Este self que desponta como um jogador, no jogo ritual de interações, se organiza também como imagem de si para o outro e para si, como narrativa de reputações e memória, como linha e face individual.

É neste sentido que a amizade que alimenta a história natural da comunidade de afetos da rua trabalhada, - enquanto instância que requer pessoalidade intensiva, - é um processo intersubjetivo gerador de códigos de moralidade e de culturas emotivas de fácil

vulnerabilidade. É um processo que se caracteriza por um vínculo social de fortes exigências morais, porque fundado na liberdade individual, na lealdade, na confiança e na partilha de segredos e de intimidades (Koury, 2014). Este *Nós* relacional constitutivo do vínculo social, assim, conforma *individualidades em tensão*, em um jogo de mostrar-se e esconder-se do outro que define formas e limites da ação, ou seja, uma normalidade normativa que se expressa em comportamentos esperados.

As expectativas morais criadas na conformação do vínculo social assim são afiançadas por estratégias de controle de si e do outro, bem como por práticas punitivas de envergonhamento e amedrontamento do outro relacional. Uma vez que as ofensas e transgressões morais são produzidas, - ou assim imaginadas, - no fluxo transintencional e tenso do jogo interacional, a situação traumática se apresenta para cada ator social envolvido como uma sensação de vergonha-desgraça (Scheff, 1990). Ou seja, como a presentificação de uma memória e de uma narrativa que pode vir a findar na destruição do vínculo social, da fachada do grupo e dos selves individuais.

A situação traumática pode ser reconhecida então no entrincheiramento moral e nos sentimentos de humilhação e ressentimento que cada relacional desenvolve em relação ao contexto interacional. O trauma se desdobra em um processo de falência moral em que semelhanças e dessemelhanças identitárias se confundem em um jogo ressentido de desculpas de si e de acusação do outro.

O ressentimento, assim, se configura como uma experiência dolorosa de rebaixamento moral acentuado, que remete a uma temporalidade recursiva causadora de assombrações, ironias e aforismos agressivos vividos na experiência da vergonha-desgraça e na fraqueza a ela subsequente. O ator social ressentido, neste sentido, se encontra em uma situação de engolfamento aprofundado resultante de um trauma, injustiça, quebra de confiança e vergonha-desgraça que desorganiza seu espaço de relações e, conseqüentemente, sua capacidade de narrar o passado e de projetar o futuro.

O trabalho de campo nos seus segundo e terceiro momentos perscrutou, através da antropologia das emoções e da moralidade, como o crime e sua respectiva apropriação moral transmutaram as relações sociais e individuais de sujeitos envolvidos na sua composição, enquanto aspecto singular e extraordinário da vida cotidiana. Para tal, buscou descortinar a trama de aspectos intersubjetivos e emocionais montada na rua, universo de observação, em suas atuações prévias e no ato seguinte ao homicídio.

Buscou, de modo igual, perceber como se deu a remontagem das relações sociais no retorno da normalidade normativa do cotidiano, e na reconstrução de vínculos pessoais e sociais entre familiares do morto e do assassino e as demais famílias afetadas que compõem a comunidade de afetos do lugar. Procurou perceber também como foi vivido o processo que gerou a situação limite na relação entre o agressor e a vizinhança, para analisar como as práticas e percepções morais trabalharam nessa rede de emoções complexas no interior de uma cultura emotiva dada: a comunidade de afetos de uma rua popular da cidade de João Pessoa, Paraíba.

### Referências

- 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, p. 302-321, 2014.
- Becker, Howard. The life history and the scientific mosaic. In: *Sociological work: Method and substance*. (p. 63-74), New Brunswick: Transaction Publishers, 2009.
- Becker, Howard. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

- Berger, Peter e Thomas Luckmann. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- Boltanski, Luc. *El amor y la justicia como competencias: tres ensayos de sociología de la acción*. Buenos Aires: Amorrortu, 1990.
- Boltanski, Luc e Laurent Thévenot. *De la justification: les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard, 1991.
- Cefaï, Daniel. Investigar los problemas públicos: con y más allá de Joseph Gusfield. In: Joseph R. Gusfield. *La cultura de los problemas públicos. El mito del conductor alcoholizado versus la sociedad inocente*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, p. 11-58, 2014.
- Elias, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- Goffman, Erving. Sobre o resfriamento do *marca*: alguns aspectos da adaptação ao fracasso. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v.13, n.39, p. 266-283, 2014.
- Goffman, Erving. *Os quadros da experiência social: uma perspectiva de análise*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- Goffman, Erving. *Rituais de interação. Ensaio sobre o comportamento face a face*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- Goffman, Erving. A elaboração da face. In: Sérvulo Auguto Figueira (Org.). *Psicanálise e Ciências Sociais*, (p. 76-114). Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.
- Gusfield, Joseph R. *La cultura de los problemas públicos. El mito del conductor alcoholizado versus la sociedad inocente*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2014.
- Jaspers, Karl. *Die Schuldfrage: Von der politischen Haftung Deutschlands*. [A questão da culpa: a partir da responsabilidade política da Alemanha]. München: Piper, 1974.
- Jaspers, Karl. *Psicología de las concepciones del mundo*. Madri: Editorial Gredos, 1967.
- Jaspers, Karl. *Philosophie*. 3 vols. Berlin: J. Springer Edit, 1932.
- Joseph, Issac. *Erving Goffman e a microssociologia*. Rio de Janeiro: EdFGV, 2000.
- Katz, Jack. Uma teoria dos massacres íntimos: passos para uma explicação causal. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n. 46, p. 23-42, abril de 2017.
- Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. *Uma comunidade de afetos. Etnografia sobre uma rua de um bairro popular na perspectiva da Antropologia das Emoções*. Curitiba: Appris, 2018.
- Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. *Etnografias urbanas sobre pertencas e medos na cidade. Estudos em Antropologia das Emoções*. Coleção Cadernos do GREM, n.11. Recife: Edições Bagaço; João Pessoa: Edições do GREM, 2017.
- Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. *Estilos de Vida e Individualidade: Escritos em Antropologia e Sociologia das Emoções*. Curitiba: Appris, 2014.
- Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. *De que João Pessoa tem medo? Uma análise a partir da antropologia das emoções*. Série de livros Cadernos do GREM n. 6, João Pessoa: EdUFPB/Edições do GREM, 2008.
- Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. *O Vínculo Ritual: Um estudo sobre sociabilidade entre jovens no urbano brasileiro contemporâneo*. João Pessoa: Editora Universitária, 2006.

Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. Medos corriqueiros: em busca de uma aproximação metodológica. *Cronos*, v. 3, n. 1, p. 94-101, 2002.

Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. *Medos corriqueiros: A construção social da semelhança e da dessemelhança entre os habitantes urbanos das cidades brasileiras na contemporaneidade*. Projeto de Pesquisa, GREM: João Pessoa, 2000.

Koury, Mauro Guilherme Pinheiro; Raoni Borges Barbosa. Violent action among friends: an ethnographic reflection on processes of moral and emotional perceptions and justifications of conduct. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v.14, n.3, 2017.

Koury, Mauro Guilherme Pinheiro; Raoni Borges Barbosa. Ação violenta entre amigos: reflexão etnográfica sobre processos de percepções e justificações morais e emocionais de condutas. *Anais do 40º Encontro Anual da ANPOCS, ST32*, Caxambu: 24 a 28 de outubro de 2016.

Park, Robert E. A História Natural do Jornal. *Sociabilidades Urbanas – Revista de Antropologia e Sociologia*, v.1, n.2, p. 33-44, 2017.

Scheff, Thomas. A vergonha no self e na sociedade. In: Mauro Guilherme Pinheiro Koury e Raoni Borges Barbosa (orgs.). *Vergonha no self e na sociedade: Sociologia e a antropologia das emoções de Thomas Scheff*, p. 63-109. Recife: Ed. Bagaço; João Pessoa: Edições do GREM, 2016.

Scheff, Thomas. *Microsociology: discourse, emotion and social structure*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Schütz, Alfred. *Sobre fenomenologia e relações sociais*. Petrópolis: Vozes, 2012.

Simmel, Georg. Das Problem der Soziologie. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, p.1-31. Berlin: Duncker & Humblot, 1908.

Thomas, William Isaac. The unadjusted girl: with cases and standpoint for behavior analysis. Boston: Little, Brown and Company, 1923.

Thomas, William Isaac; Dorothy Swaine Thomas. *The child in America: Behavior problems and programs*. New York: Knopf, 1928.

Thomas, William Isaac; Florian Znaniecki. *The polish peasant in Europe and America. Monograph of an immigrant group*, v. 1. Boston: The Gorham Press, 1918.



Scheff, Thomas. The witnessing and the automated self. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 52, p. 65-74, abril de 2019 ISSN 1676-8965

**ARTIGO**

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

## The Witnessing and the Automated Self

O self testemunho e o self automatizado

*Thomas Scheff*

Recebido em: 30.12.2017

Aceito em: 15.09.2018

**Resumo:** Este artigo descreve algumas características da automação em uma parte do self, o ego. Por contraste, a criatividade, a parte de testemunho, é ilustrada com dois exemplos. Um experimento de psicoterapia eficaz é descrito que parece ter surgido do profundo testemunho do terapeuta. O artigo busca explicar como o ego é repetitivo na medida em que se torna, principalmente, e em casos incomuns, completamente automatizado (como nas alucinações). A rapidez do discurso e do pensamento comum geralmente é superficial, levando a uma maior e maior disfunção. Com um monólogo interior de uma de suas novelas, Virginia Woolf parece elaborar três pontos cruciais sobre o pensamento automatizado: é uma velocidade incrível, que pode envolver o processo de tomada de papéis e, por implicação, a presença de um ser testemunha. Talvez um novo idioma sobre as alucinações e outros "sintomas" possa ser desenvolvido para substituir a linguagem médica, usando termos como a repetitividade do ego e a automatização. **Palavras-chave:** o self automatizado; o self testemunho, o self cotidiano, o ego.

**Abstract:** This article describes some characteristics of automation in a part of the self, the ego. By contrast, creativity, the part of testimony, is illustrated by two examples. An effective psychotherapy experiment is described that seems to have emerged from the deep testimony of the therapist. The article seeks to explain how the ego is repetitive in that it becomes, mainly, and in unusual cases, completely automated (as in hallucinations). The speed of discourse and common thinking is usually superficial, leading to greater and greater dysfunction. With an interior monologue from one of her novels, Virginia Woolf seems to elaborate three crucial points about automated thinking: it is an incredible speed, which can involve the role-playing process and, by implication, the presence of a witnessing being. Perhaps a new language on hallucinations and other "symptoms" can be developed to replace medical language, using terms such as ego repetitiveness and automation. **Keywords:** the automated self, the witnessing self, the everyday self, the ego.

The novelist D. H. Lawrence, like many others, envisioned a hidden part of the self far beyond everyday life:

There are vast realms of consciousness still undreamed of, vast ranges of experience, like the humming of unseen harps, we know nothing of, within us... (1932).

His vision and similar ones by others propose that there is deep self hidden behind the conscious self.

In our current world, this idea has been taken up under the label of “spirituality”: humans are thought to possess a spiritual side that can be accessed by religion or practices such as meditation. This idea creates two opposing camps: those who strongly believe in the deep self, and those who just as strongly reject it. The opposition usually invokes science: where is the proof? The believers see the question as irrelevant: there are intuitions that cannot be proven.

This paper seeks to link the two seemingly incommensurate realms, following the advice of the early scientist and theologian Blaise Pascal (1660). He thought that advances in understanding require *both* “the spirit of *geometrie*” (system) and “the spirit of *finesse*” (intuition). Intuition creates new ideas, system is needed to test their validity and refine them if they are valid.

There is a sizable literature on the deep self that offers examples like those offered below. So far, however, I have been unable to find a literature that explains why the everyday self, the ego, is vastly outclassed by the deep self. My hypothesis is that the construction of the ego in modern societies aims at speed of response, giving rise to an ego that is largely repetitive and automatic, and therefore simplistic.

### **Creative Responses: The Witnessing Self**

There is also a literature on the advantages of what is called “mindfulness” (For example, see Brown, et al, 2007), and many studies and examples of how the best responses are often instantaneous, as in Gladwell’s (2005) summary. However, this literatures lack the intensity of literary descriptions of the deep self, such as Lawrence, above. In particular, it doesn’t have much to say about the extraordinary creativity of the deep self.

One exception is the transcriptions of Gurdjieff’s ideas by Ouspensky (1949). As the title of one his books (*In Search for the Miraculous*) suggests, Gurdjieff believed that the deep self created miracles. His ideas the everyday self will be discussed below, in connect with what will be called automaticity.

To provide an example of what seemed to me at the time a miracle, I recall an unbelievably successful experiment in psychotherapy that I myself witnessed. A group of Santa Barbara therapists was formed in 1970 by Marilyn Nadler, a licensed social worker and experienced therapist. The group was entirely her idea: she picked three other therapists to help her realize it. I think now that the reason she chose the three of us was that though we all had counselor’s licenses, we had little training and experience. For this reason, perhaps she thought she would be able to guide us with little friction, which proved to be the case.

The group provided 40-hour *Intensives*, a five day marathon for the clients: 20 hours of individual psychotherapy (two 2 and 1/2 hour sessions from each of the four of us) and 20 hours of attendance in self-help psychotherapy groups (Re-evaluation Counseling classes). At the time there were many such groups available in Santa Barbara. These groups focused on the discharge of emotions, such as laughing and crying. Marilyn had met all three of us in RC classes and workshops. However, our therapy was not guided by RC practices, as will become clear below.

Marilyn had gotten the idea for the group because she was sometimes called by other therapists (most of them in Los Angeles) for consultation about difficult or stalled cases. She set up an intensive procedure which we used with some 60 clients referred to her over a two-year period. We charged only \$20 an hour for the individual therapy, because it was an experiment. Since there was no charge for attendance at the RC classes, the total for the week was only \$400, which was seen as inexpensive even at that time.

The first two steps occurred before the Intensive began. Marilyn had a lengthy phone talk with the referring therapist. We four then had a short meeting in which she outlined what she had learned, and a bare outline of a treatment plan (always brief). Then we met again on Wednesday at the halfway mark, to discuss what had happened in the first half of the Intensive, and how we might proceed in the last half.

This procedure was incredibly successful, according to the responses by the referring therapists. In the follow-up call Marilyn made some ten days after the end of therapy, ALL of them expressed gratitude for the help provided their client, and also, frequently, questions to find out the methods that were used. As suggested below, they didn't get much of an answer to their questions about method. Apparently that didn't perplex them, because often they referred other clients. It should be noted that a 100% success rate is virtually unknown in psychotherapy outcome studies.

The group ended in 1971, when Marilyn moved to Santa Cruz because her husband had taken a job there. We three who remained in Santa Barbara tried to carry on without her, but it was immediately obvious that we were no longer effective. I stopped offering therapy entirely, and let my license lapse. The three of us had been superb therapists only because of subtle guidance by Marilyn.

My next step was to try to find out Marilyn's secret: how did she do it? It took many years questioning her, but I finally realized that she was unable to explain. As she told me, she just did what she had to do without thinking about it. It seems to me now that her success as a therapist can be explained in terms of the split between an everyday self and a deep self. Perhaps Marilyn had enough access to her deep self to intuitively recognize and solve (or come close enough to solving) one or more of the basic problems confronting each client, and to guide us amateur therapists into helping her do it.

### **The Everyday Self**

Most discussions of the deep self have little to say about the ordinary, everyday self. They clearly indicate that it functions at a low level, at least compared to the potential of the hidden self. Studies of awareness often report a low level of understanding other persons: for example, studies of false consensus and pluralistic ignorance on a large scale (Marks and Miller 1987; Miller et al 2000) and on a small scale, shared obliviousness that exists inside families (Rosenblatt 2009).

However, Gurdjieff gave the nature of the everyday self some attention. He proposed that the ego mostly involved "automation," thoughts, feelings and actions outside of awareness (1949, p. 114). He went on to say these components were not observed by what he called the observing self. But his explanation of automation doesn't go much further than that.

Like Gurdjieff, most discussions of the deep self imply that the everyday self is almost always in charge, dominating the hidden self to the point that it is seldom available in consciousness. There is evidence for this implication in much of our behavior. For example, most people find the practice of meditation challenging. The goal is a seemingly simple one, to close one's eyes and to stay in the present, the here and now, by focusing one's attention on breathing, without thinking about other matters.

Surprisingly, the beginner finds it is difficult to stay in the present for more than a minute or two, because one's mind wanders off. The meditator quickly forgets the focus on breathing, thinking about work he or she has done or needs to be done, past or future conversations, or countless other matters (Kornfield 2005). I have been meditating for several years, but each time I seem to spend at least as much time in automatic thoughts rather than as in witnessing my breath.

The struggle to stay in the present, not allowing the ego to dominate, can make even a short time period of meditation seem lengthy. There is a humorous hint about this in the Julia Roberts film “Eat, Pray, Love.” While meditating in a group, she looks up that overhead clock: 7:09. The voice-over continues her stream of thought about several issues. When she looks again, it is still 7:09.

Another example of the domination of the everyday self is suggested by persons hearing music in their heads. At times it seems difficult to stop. There is also an extreme version of this kind of music: for some persons, their internal music is so uncontrollable that the afflicted person thinks it is coming from the outside, a hallucination. A well-known psychoanalyst, the late Leo Rangell, has described his own musical hallucinations and those of others (2009, with a forward by Oliver Sacks). In Rangell’s case and some of the others, these hallucinations occurred virtually every day for much of their later life.

### **The Ego, or Everyday Self**

Why is the everyday self dominant, when it has so much less to offer than the hidden self? Although there are now many studies showing that mindfulness, access to the hidden self, is helpful, I haven’t found any about the construction of dominance by the everyday self. Why is there an everyday self and why is it so dictatorial and simpleminded?

One possibility concerns the way that we learn and use language. In modern societies, we not only learn a language, but also learn to be extremely quick in using it. To understand the need to be judged competent in conversation, or at least not ridiculed, consider the complexity and ambiguity of ordinary human discourse.

Human languages in actual usage are almost always fragmented, incomplete, and context dependent, with most commonly used words having more than one meaning. For these reasons, even simple discourse would be impossible to understand directly, taken literally. We understand the speech of others to the extent that we can take on, however briefly, their point of view. This necessity gives rise to complex multiprocessing, as described below.

Scholars have suggested that the self is made up of movement between own self and the point of view of other(s). They begin by pointing to the learning of language: what seems to make the various human languages possible, as opposed to the small instinctive vocabularies of other mammals, is what they call *role-taking*. Humans can imagine the point of view of another person or persons, which helps explain much of the humanness of the human mammal. The imagination is not always accurate, but judging from the speed with which modern societies function, it is accurate enough, enough of the time, to keep the wheels spinning. Even when inaccurate, role-taking fulfills the vital function of taking the person outside of themselves.

Most role-taking by adults appears to occur at lightning speed, so fast that it disappears from consciousness at an early age. In modern societies, particularly, which strongly encourage individualism; there are many incentives for forgetting that one is role-taking. Each of us learns to consider ourselves a stand-alone individual, independent of what others think. “*We live in the minds of others WITHOUT KNOWING IT.*” (Cooley 1922).

Children learn role-taking so early and so well that they forget they are doing it. The more adept they become, the quicker the movement back in forth, learning through practice to reduce silences in conversation to an unbelievably short time. Studies of recorded conversations of adults such as the one by Wilson and Zimmerman (1986)) help us understand how forgetting the whole inner process is possible.

Their 1986 study analyzed adult dialogues nine minutes long in seven conversations (14 different people). In the segments recorded, the average length of silences varied from *.04* to *.09 seconds*. How can one possibly respond to the other's person comment in less than a tenth of a second? Allowing a whole minute silence, rather than a tenth of a second, would make the pace of response SIX HUNDRED times slower.

Apparently one needs to begin forming a response well before the other person has stopped speaking, perhaps even during the first few seconds. That is, humans are capable of multiprocessing, in this case, in a least four different channels: listening to the other's comment, imagining its meaning from the speaker's point of view, from own point of view, and forming a response to it. These four activities must occur virtually simultaneously. There may be even further channels, such as imagining the other person's response to our forthcoming comment. These reactions could give rise to very rapid back and forth between two or more channels: a vast interior drama could occur in each person unknowingly in a dialogue, before each response.

### **To the Lighthouse**

This interior drama was foretold by the novelist Virginia Woolf. Lehrer (2008) has also pointed to Woolf as one of the literary "neuroscientists" who foretold the nature of brain activity long before science. His chapter uses passages from two of her novels, *Mrs. Dalloway* and *To the Lighthouse* to show how she foretold current scientific approaches to the emergence of the self.

I will also use a passage in *To the Lighthouse*, but a different one than Lehrer. Also my explanation attempts to show how Woolf's treatment goes into exquisite detail about the structure of the self. One of the inner monologues by the protagonist, Mrs. Ramsey, is well known in world literary criticism. It occurs while she is measuring a stocking she is knitting on her grandson's ankle; between her comments to him (I have divided the passage into three sections):

1. Never did anybody look so sad. Bitter and black, halfway down, in the darkness, in the shaft which ran from the sunlight to the depths, perhaps a tear formed; a tear fell; the waters swayed this way and that, received it, and were at rest. Never did anybody look so sad.

2. But was it nothing but looks? People said. What was there behind it—her beauty, her splendor? Had he blown his brains out, they asked, had he died the week before they were married—some other, earlier lover, of whom rumors reached one? Or was there nothing? Nothing but an incomparable beauty which she lived behind, and could do nothing to disturb? For easily though she might have said at some moment of intimacy when stories of great passion, of love foiled, of ambition thwarted came her way how she too had known or felt or been through it herself, she never spoke. She was silent always. She knew then—she knew without having learnt. Her simplicity fathomed what clever people falsified. Her singleness of mind made her drop plumb like a stone, alight exact as a bird, gave her, naturally, this swoop and fall of the spirit upon truth which delighted, eased, sustained—falsely perhaps.

3. "Nature has but little clay," said Mr. Bankes once, hearing her voice on the telephone, and much moved by it though she was only telling him a fact about a train, "like that of which she molded you." He saw her at the end of the line, Greek, blue-eyed, straight-nosed.

How incongruous it seemed to be telephoning to a woman like that. The Graces assembling seemed to have joined hands in meadows of asphodel to compose that face. Yes, he would catch the 10:30 at Euston.

"But she's no more aware of her beauty than a child," said Mr. Bankes, replacing the receiver and crossing the room to see what progress the workmen were making with an hotel which they were building at the back of his house. And he thought of Mrs. Ramsay as he looked at that stir among the unfinished walls. For always, he thought, there was something incongruous to be worked into the harmony of her face. She clapped a deerstalker's hat on her head; she ran across the lawn in galoshes to snatch a child from mischief. So that if it was her beauty merely that one thought of, one must remember the quivering thing, the living thing (they were carrying bricks up a little plank as he watched them), and work it into the picture; of if one thought of her simply as a woman, one must endow her with some freak of idiosyncrasy; or suppose some latent desire to doff her royalty of form as if her beauty bored her and all that men say of beauty, and she wanted only to be like other people, insignificant. He did not know. He did not know. He must go back to work.)

Given the circumstances, between her comments in a dialogue with her grandson, this monologue could have taken only 2 or 3 seconds at most. Since it requires 495 words to describe, the rate of thought would be about a thousand words a second. This rate, perhaps more than a hundred times the rate of speech, hints at the speed at which the brain is multiprocessing.

This monologue was first noticed by Auerbach (1953), who praised its psychological realism. However, he found section #3, concerning William Bankes, somewhat puzzling. Although it begins with a comment Bankes made to Mrs. Ramsay in a telephone conversation, it expands to his own thoughts and actions, seeming to belong in his consciousness rather than in Mrs. Ramsay's.

In my view, the section gives further testimony to Woolf's uncanny psychological acumen, because it foretells the idea of role-taking. This cadenza is a dialogue, or at least it begins with what seems to be an actual dialogue, a phone conversation between Mrs. Ramsey and William Bankes. But the phone conversation is taking place not from her point of view, but from Bankes'. This difference of point of view may be heralded by the fact that Woolf has enclosed the whole section within parentheses.

The section starts with a compliment that Bankes pays to Mrs. Ramsay: "Nature has but little clay like that of which she molded you." But within this quotation a feeling of Bankes' is noted, that he was moved by her voice. The section goes to comment on how he sees her as Greek, and so on, and his feeling that it was incongruous to be phoning her, that her face had been assembled by the Graces. Then, following the series of compliments, both external and internal, Bankes states, either to Mrs. Ramsay or to himself, that yes, he would catch the 10:30 train, which is what the phone call is ostensibly about.

The point of view is obviously not Mrs. Ramsay's, but Bankes'. How could this be? Woolf has shown that Mrs. Ramsay remembered and imagined a sequence of events beginning with an actual compliment to herself, but then going on to carry through the compliment to a sequence of thoughts and activities as they might have occurred to Bankes.

Mrs. Ramsay knew that Bankes was an admirer of hers, and she also knew his habits quite well. In the cadenza she shows some of her knowledge of him (for example, his habit of watching workingmen at a construction site when gathering his thoughts). She is thinking of the problem of Mrs. Ramsay and her beauty from the point of view of an admirer of hers.

She is imagining herself from Bankes' point of view, just as Woolf, in the monologues, is imagining the world from Mrs. Ramsay's point of view, a world within a world. Just as Mrs. Ramsay was able to plausibly construct the world from Bankes' point of view, because she knew him well, so Virginia Woolf was able to plausibly construct the world from Mrs. Ramsay's point of view, since she knew so well the model (her own mother, Julia Stephen) on whom Mrs. Ramsay was based.

In this instance, Woolf has described in detail not only the spectacular speed of interior monologues, but also a way in which it involves role-taking. Quoting Cooley once again, "We live in the minds of others without knowing it." By implication, Woolf's recognition of role-taking, her own invention, and the lengthy and slapdash structure of the monologue also has a third implication, that Woolf used her own witnessing self to write this novel, and was aware that she was using it.

### **Modern and Traditional Societies**

In modern societies, at least, if one is to respond quickly enough in dialogues, one must split one's attention into at least four parts. I assume that the length of silences is greater for small children who must learn this drill. Learning to respond quickly probably takes years. Perhaps early in grammar school, most children have obtained sufficient speed. If a child takes too long to respond, undesirable interpretations may be put upon the pause. "What are you, stupid or something?" "Are you listening to me?" "Don't you believe me?" or other complaints.

Multiprocessing for speedy response seems to have two important drawbacks. First, it focuses attention on the words, the simplest or at least the most obvious parts of a message. This focus tends to reduce attention to the paralanguage and gestural components of speech, or ignore them entirely. Since the non-verbal components carry most of the social-emotional message of speech, speed responses weaken relationships, already weak in the alienation of modern societies.

A second drawback involves a tendency toward repetitiveness, developing a kind of automation of response that also weakens understanding and therefore the relationship of the speakers. This idea will be further discussed below.

There are several studies of traditional societies that suggest that their speed of discourse might be intentionally slow. Here I will discuss one of them, the study of aborigines in Australia by Liberman<sup>68</sup> (1985). Although he did not measure the structure of silences directly, it is clear from his comments and the examples of dialogue in groups that the pace is much, much slower than in modern societies, and much more oriented toward mutual understanding than individual expression (p. 19 ad passim).

One striking indication of the slowness of pace and orientation toward mutual understanding is the practice of responding to a comment by merely repeating it, which occurs quite frequently. Another is what Liberman names "calls for consensus," which occur frequently in group discourse. These practices are clear indications that social relationships are far more important than speed, and also individual expression. These practices weaken individual identity, but they secure the bond with others. There must be much less demand for speed of response as children learn their native tongue.

---

<sup>68</sup> Thanks to Geoffrey Raymond for this citation.

Another more subtle indication is that in the aboriginal language, the word for listening also means thinking (p.15). This double meaning suggests that even individual thinking in this group is social: one thinks by listening to others. Indeed, this usage comes close to Cooley's thesis: we live in the minds of others. Unlike the denizens of modern societies, these traditional people seem to know it.

Perhaps the relatively slow pace of discourse is one of the reasons for the seeming effectiveness of shamans, medicine men and women, even in small tribes. Because of the slower pace, their everyday self might be less automated and less dominant over their hidden self than in modern societies, enabling them to be better healers.

### **Self and Ego**

Acquiring a human self depends on role-taking: the ability to see one's self as another might, as well as from the inside. The problem is that in order to be quickly responsive, a part of the self, the everyday self or *ego*, may come to rely on repetitive or *stock* responses. How can one listen to a comment, imagine the others' point of view, decide one's own point of view, and produce a response, but leaving a silence of less than a tenth of a second? It seems that such facility would require a mechanism that is virtually *automatic*, using, for the most part, stock responses, rather than an exact response that would precisely fit the particular moment.

Automatized responses in conversation could involve the use of hundreds of stock words, phrases, or sentences, rather than exploring the limits of human responsiveness. The hidden self is capable of providing a unique response to each unique situation. But such a response requires that one listen carefully with one's full attention directed at the speaker, leading to delay in response. The ego becomes like a machine, composed largely of ready-made elements. Ego responses, therefore, are as much or more about the self as about the other or the situation. Punning, for example, is a stock resource that has little if anything to do with the present situation, being entirely and only about the words being used.

An obvious example of a stock response would be "Well!" or "Uhh," to gain time. But since there is next to no time for the further response either, what usually occurs is also stock, perhaps a saying, or a favorite phrase, or phrases that one knows is one of the other's person favorites, or some more complex response that is still mostly constructed from the available stock. Many couples frequently resort to phrases from pop songs and punch lines from jokes: "Don't think twice"; "Can I see that map again?" and so on.

Many responses are probably somewhat more complex, however. They could involve some on-the-spot construction, but still are partially tangential. Most of us have "lines" we take with particular people and situations that persist, regardless of changes in the other person or situation. My father, for example, took an authoritarian line with my mother, brother and me, and we took a submissive line with him, even after my brother and I were out of his direct influence. Knowing what to expect from the other person, and from ourselves, even approximately, would be considerable help in keeping silences short.

### **Dreams**

The ego can be envisioned as that part of the self that is often *automated*. The internal dialogue of the self is between the automated part and the part that can respond to situations *de novo*, the hidden self. It appears that the ego is in charge almost all of the time. Most dreams would be an obvious example. Dreams appear to be produced by a fully automated ego, since the dreamer has no control over their content. Lucid



dreams, where the dreamer is aware that he or she is dreaming, are an important exception, since the deep or witnessing self is watching the productions of the ego. Perhaps we should also consider dreams that are the opposite of lucid: one thrashes about or feels painful emotions because the dream is taken to be really happening.

The difficulty that many people have with learning to meditate seems to be caused by the domination of the ego. Meditation involves restraining the ego, moving toward being able to observe own ego, as well as experiencing it. The idea of the self being not only an actor, but also having the ability to be a witness to one's actions, turns out to be exceptionally important in many ways. As writers like Lawrence have suggested, creative ideas acts can pour out of the witnessing self without effort. As discussed above, witnessing self is the crucial part of role-taking of living in the minds of others. But there is also another product of witnessing self that has been much less noticed, the role it plays in the management of emotions.

The earliest version of this idea is found in Aristotle's theory of the theatre: the purpose of drama is to help audiences resolve their unresolved emotions. The trick, according to modern drama theory, is for members of the audience to actually feel the emotions the actors arouse, but at the same time always aware that they are only watching a play. The key idea is called *distancing*: the emotions aroused are not painful because they are not too close (under-distanced), not too far (over-distanced), where there is little or no emotional involvement, but at optimal distance, both in and out of the feelings.

Levine (2010) has described optimal distance in different terms as a process he calls "pendulation." One swings back and forth between experiencing the motion and watching one's self experiencing it. This process leads to a feeling of comfort even in the presence of intense emotions. One feels in control and therefore safety: too much pain, once can swing out. The notion of pendulation implies role-taking of a special kind: one is not only observing self from an outside point of view, but doing it rapidly enough so that one can relive hidden emotions, but this time with little or no pain.

## Conclusion

In the framework outlined here, the actions of the everyday self resemble a dream state, since they may be created as much or more out of one's past as from the actual situation. The hidden self, on the other hand, reacts to the exact situation at hand. Meditation might be a way to begin the long process of bringing the hidden self out of hiding. Otherwise, *each of us becomes more deeply alienated from others the more the usual speedy but superficial conversations take place.*

As suggested by the instances of musical hallucinations, ego repetitions can become completely automatic, to the point that the person thinks they are outside the self. More familiarity with the structure/process of the ego and hidden self might provide a way of understanding symptoms of what is called mental illness. One possibility is that runaway automaticity of the ego is a way of hiding painful emotions (Scheff 2011).

Rangell (2009) and other psychoanalysts have described self process in terms of "the executive function of the ego" and "the autonomy of the ego." Perhaps stronger language is needed, such as "robotic" thought of the ego. We might use the term "egoisms" instead of the term symptoms. At any rate, using the language of conflict within the self (calling hallucinations and other "symptoms" runaway ego) might be much more appropriate than the language of health and illness. For one thing it could

help move most cases out of psychiatry and medicine into psychotherapy, where they usually belong.

Perhaps some ways of slowing down the pace of conversation can be taught to our children. How can we change our family and/or educational systems so that even a slightly larger percentage could gain some access to their hidden self like Marilyn Nadler? Otherwise as individuals and as members of modern societies, we dream on.

In another section of Lawrence's poem, he continues:

Oh when man has escaped from the barbed-wire entanglement of his own ideas and his own mechanical devices there is a marvelous rich world of contact and sheer fluid beauty and fearless face-to-face awareness of now-naked life and me, and you, and other men and women...

## References

- Auerbach, Erich. *Mimesis: the representation of reality in western literature*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1953.
- Bargh, John; Tanya Chartrand. The unbearable automaticity of being, *American psychologist*, v. 54, n. 7, p. 463-479, 1999.
- Brown, K. Ryan; R. Creswell; D. Mindfulness: Theoretical foundations and evidence for its salutary effects, *Psychological inquiry*, v. 18, n. 4, p. 211-237, 2007.
- Cooley, Charles. *Human nature and the social order*. New York: Charles Scribner's Sons, 1922.
- Gladwell, Malcolm. *Blink*. New York: Little, Brown, 2005.
- Kornfield, Jack. *Meditation for beginners*. Berkeley: Sounds Good, 2005.
- Lawrence, D. H. Terra Incognita. *Complete poems*. London: Penguin, 1932.
- Lehrer, Jonah. *Proust was a neuroscientist*. Boston: Houghton Mifflin, 2008.
- Levine, P. A. *In and Unspoken Voice*. Berkeley: North Atlantic Books, 2010.
- Lieberman, Kenneth. *Understanding interaction in Central Australia*. Boston: Routledge, 1985.
- Miller, Dale; Benoit Monin; Deborah Prentice. Pluralistic ignorance. In: Deborah Terry and Michael Hogg (eds.), *Attitudes, behavior, and social context*, p. 95-114, Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum, 2000.
- Marks, G.; N. Miller. Ten years of research on the false-consensus effect: an empirical and theoretical review, *Psychological bulletin*, v. 102, n. 1, p. 72-90, 1987.
- Moors, Agnes; Jan De Houwer. Automaticity: a theoretical and conceptual analysis. *Psychological bulletin*, v. 132, n. 2, p. 297-326, 2006.
- Ouspensky, P. D. *In search of the miraculous*. New York: Harcourt Brace, 1949.
- Pascal, Gabriel. *Pensées. (Thoughts)*. Paris: Editions du Cerf. (1660), 1982.
- Rangell, Leo. *Music in the head*. London: Karnac, 2009.
- Rosenblatt, Paul. *Shared obliviousness in family systems*. Albany: State University of New York, 2009.
- Scheff, Thomas. Social-emotional world: mapping a continent. *Current sociology*, v. 59, n. 3, p. 347-361, 2011.
- Wilson, Thomas; Don Zimmerman. The structure of silence between turns in two-party conversation. *Discourse Processes*, v. 9, n. 4, p. 375-390, 1986.
- Woolf, Virginia. *To the lighthouse*. New York: Harcourt, (1927), 1989.

CERVIO, Ana Lucía. *¿Qué te pasa Buenos Aires? La inseguridad como una “práctica del sentir” porteño*. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 52, p. 75-90, abril de 2019 ISSN 1676 8965.

ARTIGO

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

## *¿Qué te pasa Buenos Aires? La inseguridad como una “práctica del sentir” porteño*

*O que passa contigo Buenos Aires? Insegurança como "prática de sentimento" portenho*

*What is it about Buenos Aires? Insecurity as a porteño's "practice of feeling"*

Ana Lucía Cervio

Recebido: 04.12.2018

Aceito: 01.02.2019

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo analisar a insegurança como uma das características centrais que assumem as interações urbanas. Genericamente associada ao medo e à falta de certezas, a insegurança é um poderoso organizador da vida nas cidades, pois ajuda a delimitar os sentidos que assumem as relações de proximidade / distanciamento social em um espaço-tempo dado. Com base na análise de dados primários, busca-se argumentar que a regulação da sensação de insegurança ocupa um lugar central nos processos sociais envolvidos na produção da cidade e nos modos de habitá-la. Para alcançar esse objetivo, em primeiro lugar, faz-se um percurso teórico sobre a noção de insegurança e as leituras são definidas a partir de uma sociologia dos corpos / emoções. Em seguida, a insegurança é enfatizada como "prática de sentir" (em) a cidade à luz dos resultados de uma pesquisa realizada na cidade de Buenos Aires nos últimos anos. Por fim, como fechamento-abertura, algumas abordagens analíticas são propostas para as maneiras pelas quais a sensação da insegurança configura boa parte das interações que os sujeitos mantêm com a cidade que habitam. **Palavras-chave:** insegurança, sensibilidades, experiências urbanas, securitização, Buenos Aires.

**Resumen:** Este artículo se propone analizar la inseguridad como uno de los rasgos centrales que asumen las interacciones urbanas. Genéricamente asociada con el miedo y la falta de certezas, la inseguridad es un potente organizador de la vida en las ciudades, en tanto contribuye a delimitar los sentidos que asumen las relaciones de proximidad/distanciamiento social en un tiempo-espacio dado. En base al análisis de datos primarios, se busca argumentar que la regulación de la sensación de inseguridad ocupa un lugar central en los procesos sociales involucrados en la producción de la ciudad y en las maneras de habitarla. Para alcanzar dicho objetivo, en primer lugar, se efectúa un recorrido teórico por la noción de inseguridad y se definen lecturas desde una sociología de los cuerpos/emociones. A continuación, se tensiona la inseguridad como “práctica del sentir” (en) la ciudad a la luz de los resultados de una encuesta administrada en la ciudad de Buenos Aires en los últimos años. Finalmente, a modo de cierre-apertura, se proponen algunas aproximaciones analíticas a las maneras en que la sensación de inseguridad configura buena parte de las interacciones que los sujetos mantienen con la ciudad que habitan. **Palabras clave:** inseguridad, sensibilidades, experiencias urbanas, securitización, Buenos Aires.

**Abstract:** This article aims to analyze insecurity as one of the central features assumed by urban interactions. Generically associated with fear and lack of certainty, insecurity is a powerful organizer of life in cities, as it helps to delimit the senses that assume the relations of proximity / social distancing in a given time-space. Based on the analysis of primary data, we try to argue that the regulation of the insecurity sensation occupies a central place in the social processes involved in the production of the city and in the ways of dwelling it. In order to achieve this objective, first, we make a theoretical path through the notion of insecurity and readings from a sociology of bodies/ emotions are defined. Next, we stress the insecurity as "practice of feeling" (in) the city, in light of the results of a survey recently administered in Buenos Aires City. Finally, as a closing-opening, some analytical approaches to the ways in which the insecurity sensation configures a lot of the interactions that subjects maintain with the city are proposed. **Keywords:** insecurity, sensibilities, urban experiences, securitization practices, Buenos Aires City.

## Introducción

A diferencia de la consigna europea medieval que anunciaba que *el aire de la ciudad hacía libres* a quienes pisaran su suelo, hoy lo urbano parece estar cada vez más amarrado a un territorio de incertidumbre y sospecha. Particularmente, desde hace algunos años, en Argentina *la inseguridad está en el aire*. Se respira, se siente, se manifiesta en el cuerpo. Es motivo de disputa entre diversos actores, así como objeto de intervención de políticas públicas y tema de investigación para las ciencias sociales. Es una cuestión que ocupa gran parte de la agenda mediática y suele ser una prioridad en las campañas electorales. En ocasiones, provoca acciones individuales o colectivas que sitúan en el centro de la polémica un amplio espectro de discusiones, tales como la responsabilidad del Estado frente al aumento de los índices de delito, las características del sistema de justicia, las condiciones de las instituciones carcelarias, las estrategias de protección de las víctimas, etc.

Además de las estadísticas del delito o de los procesos de auto-segregación suntuaria que suponen los “fortificados” barrios cerrados, actualmente la inseguridad se manifiesta de diversos modos en las ciudades (Booth, 2005). Sea tomada como “problemática social”, como “estado corporal”, o como “etiqueta” para designar un sentir, cada vez más sujetos organizan sus vidas cotidianas en torno a una suerte de “economía de presencia” que los recluye en el ámbito de lo privado, so pretexto del aumento de la inseguridad (Kessler, 2011).

En la mayoría de los casos, la “sensación de inseguridad” (efectiva y subjetiva)<sup>69</sup> que se identifica en contextos urbanos, no se traduce automáticamente en la configuración de sociedades atemorizadas. Más bien, emerge como un tema de agenda pública que merece especial atención por parte del Estado, siendo frecuentemente asociado al crecimiento urbano y a la desigualdad social.

“Sentirse inseguro” es un fenómeno complejo que no se reduce a (ni es un mero reflejo de) la evolución de los índices de delito, de los cuales suele ser relativamente autónomo. Generalmente, la sensación de inseguridad aumenta cuando se produce un incremento de los delitos (y su difusión mediática). Pero, una vez instalado como “problema”, suele no disminuir, aunque descendan las tasas efectivas de victimización (Kessler, 2009). El sentimiento de inseguridad “incluye, además del miedo, otras emociones, como la ira, la indignación o la impotencia, y comprende también las

<sup>69</sup> Pegoraro (2000) distingue inseguridad objetiva – probabilidad de ser víctima de delito– e inseguridad subjetiva –referida al temor a ser víctima del delito debido a la construcción social del miedo asociada, en especial, a la difusión de noticias que recogen los medios de comunicación.

preocupaciones políticas, los relatos sobre sus causas y las acciones que conformarán la gestión de la inseguridad” (Kessler y Merklen, 2013, p. 27).

Transformada en una *sensación-descriptora-de-la-vida-en-las-ciudades*, puede sostenerse que en el discurso social la inseguridad aparece como un gran universal que ocluye-mostrando las múltiples formas en que se manifiestan las diferencias de clase. Con todo, las narrativas del miedo y la amenaza re-ordenan el mundo urbano mediante términos opuestos y excluyentes –bien/mal; seguro/peligroso– que se replican en el espacio, copando sombriamente las prácticas cotidianas (Lindon, 2008). Este artículo se propone analizar la inseguridad como uno de los rasgos centrales que asumen las interacciones urbanas contemporáneas. Genéricamente asociada con el miedo y la falta de certezas/garantías, se parte del supuesto de que dicha sensación es un potente organizador de la vida en las ciudades, en tanto contribuye a delimitar los sentidos que asumen las relaciones de proximidad/distanciamiento social en un tiempo-espacio dado.

Comprendidas en sus conexiones con los procesos de dominación, las sensibilidades son definidas como “prácticas sociales cognitivo-afectivas tendientes a la producción, gestión y reproducción de horizontes de acción, disposición y cognición” (Scribano, 2017, p. 244). En tanto prácticas, las sensibilidades organizan la vida cotidiana y las maneras de ordenar las preferencias y valores de los sujetos, a la vez que definen parámetros para la gestión del tiempo-espacio en el que se inscriben las interacciones sociales. Desde este marco de entendimiento, las sensibilidades se conectan con las experiencias que se producen y reproducen en las ciudades, volviéndose nodales para comprender el entramado de sensaciones sobre el que se organizan las maneras individuales y colectivas de apreciar y apreciarse en el mundo que portan los sujetos.

Entendida como una “práctica del sentir” que se materializa en los escenarios urbanos actuales –potenciando acciones y disposiciones particulares tanto entre los sujetos que habitan como entre los actores/instituciones que gestionan la ciudad– este artículo busca argumentar que la regulación de la sensación de inseguridad ocupa un lugar central en los procesos sociales involucrados en la producción de la ciudad y en las maneras de habitarla. Para alcanzar dicho propósito, se ha elaborado el siguiente camino expositivo. En primer lugar, se efectúa un recorrido teórico por la noción de inseguridad, proponiendo lecturas desde una sociología de los cuerpos/emociones. A continuación, se tensiona la inseguridad como “práctica del sentir” (en) la ciudad a la luz de los resultados de una encuesta administrada en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires en los últimos años. Finalmente, a modo de cierre-apertura, se proponen algunas aproximaciones analíticas sobre las maneras en que la sensación de inseguridad configura buena parte de las interacciones que los sujetos mantienen con la ciudad que habitan.

### **Inseguridad: una sensación urbana, en clave teórica**

En la actualidad, los programas de resguardo de personas y bienes ya no son de gestión exclusiva del Estado y sus fuerzas del orden. Crecientemente, se observa que las políticas de seguridad en América Latina, en especial las vinculadas con la prevención y el control del delito, se implementan a través de la sociedad civil. En este contexto, “vecinos”, “ciudadanos” y “comunidades” no son solamente destinatarios de programas y políticas de seguridad. También son artífices de su cuidado, en tanto aparecen gestionando y administrando su propia seguridad, en el marco de una agenda regional que tiende –cada vez más– a descentralizar el diseño e implementación de las acciones de cuidado (Pegoraro, 2002; Frederic, 2004).

No sólo proliferan “nuevas” y “viejas” estrategias de protección ciudadana sino que, en simultáneo, se expanden diversos consumos ligados a las mismas. Así, variados objetos cotizan en el mercado como tecnologías puestas al servicio de la seguridad perdida y añorada (seguridad privada, drones, botones antipánico, alarmas, etc.). Estas “tecnologías de seguridad”, fabricadas por el mercado para “compensar” el quiebre de los lazos interpersonales, señalarían hacia la fantasía de una seguridad que sólo puede advenir enlazada al consumo (Scribano y Cervio, 2010). En su articulación, mercado e inseguridad se potencian, configurando una densa trama de *prácticas situadas* que conviven como formas de prevención y re-acción ante la inseguridad y el miedo. De esta forma, puede afirmarse que la “mercantilización del cuidado de sí” que acompaña la expansión de la inseguridad como “problemática sensible” está asociada con la creciente falta de confianza que los sujetos vivencian respecto a los otros con quienes comparten la ciudad, pero también respecto al Estado y sus fuerzas de seguridad.<sup>70</sup>

Este “hacerse cargo” de la propia seguridad responde a un proceso de descentralización estatal de las prácticas preventivas y represivas. Como tal, se vincula con la individualización y responsabilización que se expande como modalidad de gestión de diversas problemáticas sociales (Merklen, 2013). Así, frente al imperativo de ampliar y sostener espacios de control y represión del conflicto, en los últimos años las ciudades se han venido constituyendo en recintos estratégicos para el desarrollo de prácticas de “securitización ciudadana” (Balzacq, 2010; Salazar Pérez y Rojas, 2011).

Al operar como complemento de las acciones represivas estatales, la securitización involucra activamente a los sujetos en su vida de todos los días. Esto es así, en tanto supone formas de naturalización y aceptación social de la inseguridad como experiencia y, desde allí, como una sensación que organiza (extensiva e intensivamente) la vida urbana.

En esta línea, la ciudad amarra, zonifica y otorga rostricidad de clase a sus inseguridades y temores, potenciando la emergencia de acciones ciudadanas tendientes a neutralizar sus riesgos y conjurar sus peligros. Acciones pragmáticas (y programáticas) tales como activar alarmas comunitarias, instalar puertas blindadas, denunciar situaciones de inseguridad mediante una aplicación del celular, elaborar “mapas del delito” o llamar al 911 para advertir sobre cualquier presencia “extraña” en el vecindario, son ejemplos que evidencian las conexiones entre securitización y regulación de las sensaciones en los escenarios urbanos actuales. En efecto, la amenaza y la sospecha que irrumpen como parte de habitar la ciudad neoliberal se materializan en prácticas preventivas y/o re-activas. Dichas prácticas responden a los mandatos estructurales de “contener” y “reprimir” los conflictos que se derivan de sociedades cada vez más injustas y desiguales.

Hijas del modelo de acumulación, las prácticas de securitización se deslizan hacia lo más íntimo y privado del cuerpo/emoción,<sup>71</sup> materializándose en distintas

<sup>70</sup> Por ejemplo, el informe *Latinbarómetro 2017* indica que sólo el 35% de los latinoamericanos confía en la policía. Por su parte, el *Observatorio de la Deuda Social Argentina* reveló que en 2017(a) sólo el 32.6% de los argentinos confiaba mucho o bastante en la policía/gendarmería.

<sup>71</sup> El análisis que aquí se presenta se inscribe en un posicionamiento teórico que parte de reconocer la relación insoslayable que existe entre la corporalidad y la emocionalidad para la comprensión de los procesos de estructuración social en el marco de las sociedades capitalistas. En tal sentido, se plantea una distancia con ciertas miradas que, con fines analíticos, desarticulan el par cuerpo/emoción como si refirieran a dimensiones diferentes/diferenciables de la constitución de la subjetividad y de la acción en/sobre el mundo. Por el contrario, se asume que *sentirse en cuerpo/un cuerpo* remite a un plano cognitivo-afectivo que ponen en juego los sujetos para vivenciar(se) en el marco de la materialidad que suponen (e imponen) las experiencias encarnadas de lo social (Cfr. Scribano 2013; Cervio 2012; Sánchez Aguirre 2015).

destrezas adquiridas por los “vecinos” para prevenir, controlar y/o reprimir el delito. Esta disposición vigilante –que parece comprometer a gran parte de los “ciudadanos de a pie” de cualquier ciudad de la región– se externaliza, entre otras prácticas, en marcar/identificar/denunciar a sujetos objetivados como “extraños/sospechosos”<sup>72</sup>. Tales actos configuran una praxis ciudadana que altera la cotidianeidad urbana, en tanto modifica a la ciudad mediante nuevas formas de control de sus espacios y de sus tiempos.

En esta línea, la vida urbana se organiza cada vez más en torno a delimitaciones (concretas y mentales) que señalan, nominan y circunscriben la experiencia en clave socio-espacial. Junto a las calles y lugares típicos, la inseguridad es *otra forma de habitar* la ciudad que congrega a propios y ajenos. Al estilo de un libro-guía para turistas en el que se diagraman paso-a-paso las etapas del itinerario [“imprescindible”] para conocer la ciudad, la inseguridad y la violencia también tienen sus recorridos, pasajes, personajes y horarios. En este sentido, en toda urbe existen advertencias (rutinarias, casi institucionalizadas) sobre los riesgos asociados con la circulación por ciertas zonas en determinados horarios y/o bajo ciertas circunstancias. Tales riesgos se actualizan, multiplican y/o difuminan temporalmente de acuerdo a la cuantificación y difusión social de la ocurrencia de hechos calificados como “peligrosos”. Así, la constatación de episodios de violencia, junto con la propagación pública de la frecuencia de ocurrencia de los mismos, son algunos de los indicadores de las “zonas inseguras” que configuran (alterando) el desarrollo de la vida urbana.<sup>73</sup>

Así, la vigilancia y el control son naturalizados como parte de la experiencia urbana, condicionando las formas de habitabilidad y las interacciones que los habitantes mantienen con la ciudad, con sí mismos y con los demás. De este modo, saberse un sujeto *acechado* por un entorno inseguro y, adicionalmente, *diestro en su capacidad para consumir* recursos tecnológicos que alteran los espacios y las prácticas cotidianas en nombre de la seguridad, son dos patrones sociales que día a día van cimentando la sensibilidad de un ciudadano habituado a vivir en continuo estado de alerta.

Entendidas desde su materialidad, las “sensibilidades en alerta” se evidencian en prácticas individuales que se traman detrás del propósito de hacerle frente a la inseguridad y al delito, en tanto síntomas del diagnóstico situacional que vincula la actual fase de acumulación capitalista con los mecanismos represivos institucionalizados.<sup>74</sup> De esta manera, complementando las políticas de seguridad dinamizadas por el Estado, las prácticas de securitización que complejizan la experiencia urbana contemporánea afecta decididamente a las interacciones sociales, en

<sup>72</sup> En este escrito, las nociones “otro” y “extraño” son utilizadas como términos intercambiables. En clave de un señalamiento teórico, se acuerda con Bauman que estas figuras sociológicas designan a quienes no “encajan” en el mapa cognitivo, moral o estético del mundo. El extraño es portador de incertidumbre en la medida que pone en peligro potencial el sistema de clasificación sobre el que sostiene y opera el orden social. La “peligrosa extrañeza del extraño” radica en su capacidad de desestabilizar aquello que es incuestionable para los miembros de un grupo dado. Frente a su potencial amenaza, el extraño carga con el estigma de ser portador de una suerte de “suciedad” que contamina el orden establecido, o bien es calificado de “ambivalente”, en tanto impredecible –incierto, y por ello peligroso– en sus acciones y reacciones para con los miembros de la comunidad (Bauman, 2001).

<sup>73</sup> En este sentido, en Buenos Aires se conocen varias experiencias de vecinos que, alarmados por la sucesión de hechos de violencia, se asocian para elaborar mapas del delito. Se trata de una acción preventiva que posibilita identificar las zonas “más calientes” de la ciudad y alertar a los ciudadanos sobre las modalidades delictuales más frecuentes.

<sup>74</sup> Se alude aquí a los procesos de represión y militarización observables en las ciudades capitalistas neo-coloniales y dependientes, analizados por Scribano (2009) como parte del diagnóstico de la expansión imperial que implica/configura la lógica indeterminada del capital.

tanto confieren contenido a sujetos, situaciones y objetos calificados como “peligrosos”, “sospechosos” y “amenazantes”.

Aquello que en un determinado tiempo-espacio es definido como “amenaza”/ “amenazante” es una creación subjetiva y social que, como tal, produce sujetos y experiencias. En tal definición se ponen en juego gramáticas sociales que delimitan lugares de enunciación, autoafirmando, desde allí, los sujetos, situaciones y objetos socialmente admitidos como “sospechosos/peligrosos” para la reproducción social. En línea con esta argumentación, Giddens define la seguridad como “una situación en la que un determinado conjunto de peligros queda contrarrestado o minimizado. La experiencia de seguridad descansa corrientemente sobre el equilibrio alcanzado entre la *fiabilidad* y un riesgo aceptable” (Giddens, 1990, p.44).

Conectado con la lógica del riesgo, adviene la inseguridad. Como toda sensación, responde a un juego intersubjetivo que se materializa en prácticas (Scribano, 2017). Ésta se desenvuelve en un arco sensible que va desde el peligro a la sospecha, pasando por el miedo, la angustia y la incertidumbre. Puede definirse simultáneamente como un estado y una situación en la que se establecen relaciones vinculares entre sujetos que, en primera instancia, se des-conocen/ se des-confían. La inseguridad crea subjetividades (amenazantes/amenazadas), establece modos de sociabilidad, permea los vínculos sociales (potenciales y manifiestos) y otorga contenido a la experiencia.<sup>75</sup> De ahí que lo amenazante que se asocia con una situación de inseguridad pueda ser entendido como una construcción social inscrita en una coordenada tiempo-espacio que: a) define rostros, fisonomías y objetos “sospechosos”; b) establece consumos para contrarrestar o minimizar los riesgos, y c) se manifiesta en el cuerpo, al punto que sentir inseguridad puede asociarse con determinados olores, sonidos, imágenes y texturas.

En el próximo apartado, se analiza la inseguridad en sus conexiones con los procesos de sociabilidad en contextos urbanos, tomando como referente empírico resultados de una encuesta sobre sensibilidades sociales diseñada y aplicada en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

### **Inseguridad en Buenos Aires: lecturas desde una encuesta**

Desde el año 2010, el *Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos* (GESEC) del Instituto de Investigaciones Gino Germani (Universidad de Buenos Aires), comenzó una exploración sobre el estado de las sensibilidades sociales en la Ciudad de Buenos Aires a través de una encuesta. La propuesta se inscribe en el marco de distintos proyectos de investigación desde los que cuales emerge la “necesidad” metodológica de ensayar estrategias cuantitativas para abordar las emociones.

Se trata de un instrumento cuantitativo estandarizado aplicado domiciliariamente a una muestra intencional de personas adultas. La muestra fue construida según género y edad (18 a 66 años) en cuatro zonas de la ciudad de Buenos Aires, definidas siguiendo criterios socio-económicos y residenciales. La encuesta fue administrada en Octubre 2010, Octubre 2012 y Octubre 2014. El número de encuestas realizado en cada año fue de +/-150. Lo que respaldó tal decisión fue la utilización, también arbitraria, de N “similares” en estudios de características equivalentes a nivel internacional.<sup>76</sup>

<sup>75</sup> En otro lugar, se ha definido la experiencia del habitar en las ciudades capitalistas como “una ‘*relación sensible*’ que actualiza los entramados prácticos y emocionales que los sujetos ponen en juego en sus interacciones cotidianas. Dicha experiencia es el resultado (histórico) de la in-corporación de los mecanismos, procesos y efectos de dominación social materializados, entre otros vectores, en particulares maneras de mirar, oler, oír, tocar y gustar” (Cervio, 2017, p. 2).

<sup>76</sup> Más especificaciones sobre este estudio pueden consultarse en Scribano et al, 2015.



Además de abordar temáticas como el deseo, el amor, la felicidad, el trabajo y el disfrute, la Encuesta del GESEC ofrece pistas sobre la sensación de inseguridad. En particular, el eje “violencia e interrelación” se inicia con una pregunta situacional que interpela sobre prácticas de auto-resguardo puestas en juego por los encuestados en ámbitos públicos y privados. Seguidamente, se abre paso a una ponderación ge-referencial de tal sensación, indagando los lugares “más inseguros” de la ciudad y del barrio, desde la perspectiva de los sujetos. Luego de sondear percepciones sobre la inseguridad asociadas con prácticas, tránsitos y circulaciones cotidianas, se escruta el plano de la experiencia, preguntando a los encuestados si se han sentido inseguros en el último mes. El aludido eje analítico concluye solicitando la mención de tres palabras que describan lo que es sentirse inseguro. Dicho bloque se complementa, en términos analíticos, con una pregunta que examina los niveles de confianza interpersonal.

Tal como puede apreciarse, la reconstrucción de la inseguridad se realiza apelando a prácticas, espacios y experiencias, para finalmente dar lugar a la palabra que “sostenga”/“describa”/“delimite”<sup>77</sup> elaboraciones individuales sobre la inseguridad urbana o, si se prefiere, sobre la experiencia de sentir inseguridad en la ciudad. En lo que sigue, se analizan dichas dimensiones en su *unidad circular*, presentando lecturas emergentes desde una sociología de los cuerpos/emociones.

### 3.1. La inseguridad como sensación y experiencia en escenarios urbanos

Si algo muestra los resultados de la Encuesta del GESEC es que, en general, los porteños no se sienten inseguros. En lugar de interrogar si han sido víctimas de un delito o agresión en los últimos doce meses,<sup>78</sup> el cuestionario apela directamente al plano del sentir, preguntando específicamente: “Desde hace un tiempo en Argentina se habla mucho de la inseguridad, ¿en el último mes Usted se ha sentido inseguro alguna vez?”

La pregunta conecta la sensación de inseguridad con una afirmación contextual que coloca al sujeto ante el dilema entre *lo que se dice* y *lo que éste siente* respecto de la inseguridad en tanto “tema nacional”. En este marco, un dato elocuente es que tanto en 2010 como en 2014 menos de la mitad de los encuestados manifestaron haberse sentido inseguros en el último mes.<sup>79</sup>

Gráfico N°1



Fuente: Elaboración propia con base en GESEC-IIGG, 2010, 2014.

<sup>77</sup> Atendiendo a la perspectiva teórica y metodológica que direccionó el diseño y aplicación de la encuesta, las sensaciones no pueden ser suficientemente aprehendidas desde el plano discursivo. Tal supuesto, no sólo obliga a “ensayar” distintas técnicas metodológicas para la recolección de la información sino también a indagar diversas dimensiones teóricas en forma simultáneas.

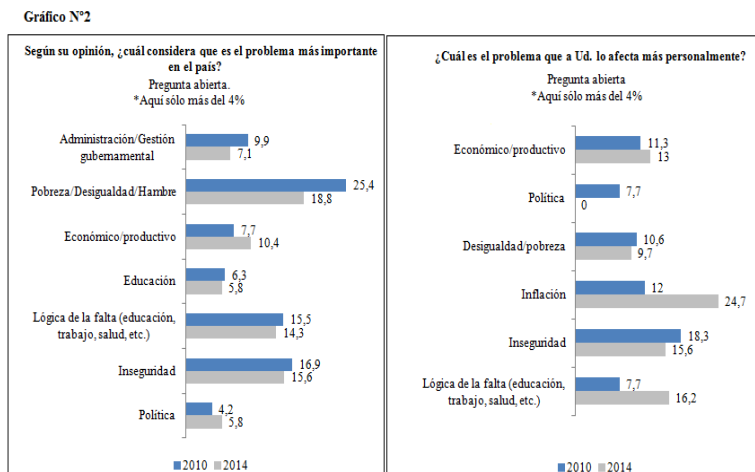
<sup>78</sup> Tal como lo hacen estudios similares, posibilitándoles calcular el llamado “índice de victimización personal”. Cfr. LICIP, 2016; ODSA, 2017b.

<sup>79</sup> Con el objetivo de establecer lecturas comparativas, en este apartado se analizan datos del 2010 y 2014, correspondientes a la primera y última toma de la Encuesta del GESEC. Los resultados del 2012 pueden consultarse en Scribano et al, 2015.

En 2014 se observó una importante disminución en el porcentaje de porteños que manifestaron haberse sentido inseguros respecto del 2010. Para comenzar, éste es un dato por lo menos inquietante: los encuestados parecen ir “a contracorriente” de la versión socialmente aceptada que señala una intensificación de la inseguridad (como hecho estadístico y como sensación) en las ciudades argentinas en los últimos años.<sup>80</sup>

La relativa falta de inseguridad que los encuestados manifiestan sentir se corresponde, de algún modo, con sus respuestas sobre cuál es el *problema más importante del país*.<sup>81</sup> Tal como se muestra en el Gráfico 2, en el año 2010 la “pobreza/desigualdad/hambre” lideró la distribución, seguida por la “inseguridad” y la “lógica de la falta”,<sup>82</sup> entre las menciones más frecuentes. En el 2014, el primer problema repitió su posición en términos de la importancia relativa asignada por los porteños, al tiempo que se registró un decrecimiento en la mención de la “inseguridad” respecto del 2010. Esta disminución posiblemente pueda ser explicada por el crecimiento alcanzado en ese año por las problemáticas “Económico/productivo” (10.4%) y “Política” (5.8%). En otros términos, pese a que en 2014 la inseguridad siguió siendo percibida como un problema importante a nivel país, en la consideración de los encuestados los conflictos derivados de la gestión económica y política tendieron a “eclipsarla” como problemática.

Ahora bien, consultados acerca de cuál es el *problema que afecta personalmente más* (Gráfico 3), durante el 2010 se registró una afinidad con la pregunta anterior: la inseguridad –mencionada como el segundo problema más importante del país– es lo que afecta más a los porteños en términos personales. Por su parte, en el año 2014, se produjo una significativa “mutación” en las prioridades: ya no era la inseguridad (15.6%), sino la inflación (24.7%) la que lideraba el ranking de las problemáticas señaladas por los encuestados.<sup>83</sup>



Fuente: Elaboración propia con base en GESEC-IIGG, 2010, 2014.

<sup>80</sup> Indagaciones equivalentes muestran que aunque el índice de victimización (porcentaje de población que sufrió al menos un acto delictivo en el último año) es relativamente bajo entre los argentinos, éste es casi duplicado por la sensación de inseguridad (porcentaje de población que declara sentirse poco o nada seguros en su casa o en el espacio público). Cfr. Cervio, 2017.

<sup>81</sup> Pregunta abierta, recategorizada *ex post*.

<sup>82</sup> Bajo esta categoría se agruparon respuestas textuales que comenzaban con la palabra “falta”, tales como: “falta de trabajo”, “falta de educación”, “falta de salud”, etc.

<sup>83</sup> De acuerdo al Índice Congreso, elaborado según mediciones efectuadas por diferentes consultoras privadas del país, el año 2014 cerró con una inflación del 38.5%; es decir, 14.6 puntos superior al 23.9% publicado por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC). Cfr. <https://www.laizquierdadiario.com/Indice-Congreso-la-inflacion-en-2014-fue-de-38-5>

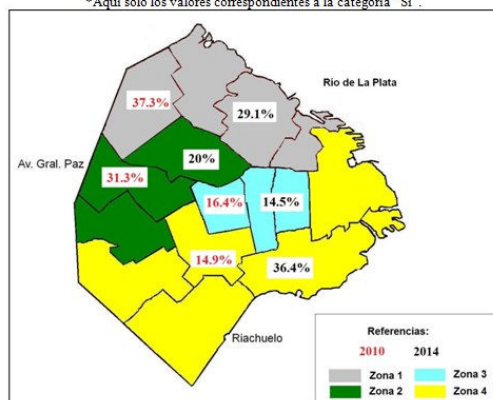
Recapitulando los datos anteriores en clave de la categoría “inseguridad”, puede afirmarse que, si bien menos de la mitad de los porteños consultados manifestó sentirse inseguro en el último mes, en 2010 y 2014 *la inseguridad fue percibida como un conflicto que afecta más en términos personales que como problemática nacional* (abstracta y general). Dicho “afectar”, entendido como la acción de algo que impresiona, causando alguna sensación que irrumpe en el marco de la cotidianidad, puede ser comprendido en términos del avance de *sensibilidades en estado de alerta* en los escenarios urbanos actuales. Divisada en prácticas cotidianas, tal sensibilidad se insinúa como un singular modo de victimización que atraviesa las maneras de socialización en las ciudades, más allá (o más acá) de lo que indiquen las tasas de victimización, o de “lo poco” inseguros que manifiesten sentirse personalmente los encuestados (Cervio, 2017).

En esta clave, puede sostenerse que en las ciudades coexisten construcciones prácticas y discursivas que, avaladas (o no) por la comprobación de hechos de inseguridad, advierten a los ciudadanos sobre los modos de circulación “deseables” para evitar amenazas. En tanto sensibilidades, dichas construcciones se inscriben en prácticas cotidianas. Generalmente, se trata de formas “corporalmente despojadas” (no usar ropa llamativa, ni alhajas, ni ostentar) y “acotadas temporalmente” (evitar la nocturnidad o los horarios poco concurridos) que prescriben las maneras más adecuadas de transitar por ciertos espacios-tiempos urbanos. Tales disposiciones llenan de contenido los lugares, los tiempos y las subjetividades, configurando iterativamente los modos de *ser/estar/sentir* la ciudad como totalidad. Ahora bien, como en un juego de espejos, esas mismas disposiciones sociales que *producen ciudad* (proscribiendo ciertos espacios-tiempos-subjetividades) también definen, por oposición, las corporalidades “permitidas” y las sensaciones asociadas con esos lugares de la ciudad “tranquilos”, en los que “no pasa nada”.

Ahora bien, a “contrapelo” de la tendencia que muestran los datos, y sosteniendo la importancia de observar la información a la luz de algunos indicadores socioeconómicos, ¿quiénes se han sentido más inseguros en Buenos Aires en los últimos años?

Según la Encuesta del GESEC, en 2010 las mujeres y los jóvenes de 18 a 25 años fueron quienes manifestaron más frecuentemente haberse sentido inseguros en el último mes, alcanzando niveles cercanos al 60% de las respuestas las primeras (59.7%, contra el 40,3% de los varones) y al 25% los segundos (25,4%, contra el 13,4% de los más adultos). Al analizar la distribución de esta variable por género en el 2014 el panorama fue similar: 72.7% de quienes se sintieron inseguros en el último mes eran mujeres y el 27.3% varones. Sin embargo, se identificaron diferencias en cuanto a los grupos etarios, observándose un leve crecimiento de la sensación de inseguridad entre los grupos más adultos y en los de mediana edad.<sup>84</sup>

Figura N°1: ¿En el último mes Ud. se ha sentido inseguro? (por zonas de relevamiento)  
\*Aquí sólo los valores correspondientes a la categoría “Sí”.



Fuente: Elaboración propia con base en GESEC-IIGG 2010, 2014.

<sup>84</sup> Los encuestados de “56 a 65 años” muestran un comportamiento ascendente con una variación de 3.4 puntos porcentuales, los de “66 años y más” registran un alza de 3%, y los de “46 a 55 años” se sienten 2.7% más inseguros en el 2014 que en el 2010.

Por su parte, se detectaron variaciones por zona de residencia según la medición haya sido efectuada en 2010 o 2014. Tal como puede observarse en la Figura 1, entre ambas tomas de la encuesta la sensación de inseguridad disminuyó en las comunas "más privilegiadas",<sup>85</sup> se mantuvo relativamente estable en sectores de ingresos medios, y aumentó significativamente en las áreas urbanas que concentran los menores niveles de ingresos de la ciudad. Así, los datos obtenidos muestran que la "sensación de inseguridad" manifiesta por los encuestados de un año a otro tendió a disminuir en Palermo, Belgrano, Recoleta o Villa Urquiza, y aumentar en San Cristóbal, Boedo, La Boca o Liniers, sólo por citar algunos de los barrios más característicos.

Esta relativa disminución de la sensación de inseguridad en las zonas "más favorecidas" de la ciudad, probablemente se explique por el impacto (y efecto performativo) que han tenido algunas políticas de defensa y seguridad implementadas en los últimos años por el gobierno nacional y local: creación de la Policía Metropolitana,<sup>86</sup> más patrullaje en las calles, proliferación de parques enrejados y monitoreados por cámaras, mayor presencia de efectivos policiales en estaciones de subte, trenes y esquinas estratégicas de la ciudad,<sup>87</sup> etc.

En línea con lo anterior, un dato interesante resulta al relacionar la sensación de inseguridad con los ingresos<sup>88</sup> y la autopercepción de clase de los encuestados. En 2010, los porteños que percibían hasta \$3000 mensuales (31.5%) y los que se definían de "clase media baja" (31.3%) fueron los que manifestaron sentirse más inseguros. En 2014, en cambio, ambas distribuciones se modificaron relativamente: la sensación de inseguridad fue más frecuente en el grupo más alto y más bajo de la escala salarial – "\$10001 y más" (30.9%) y "hasta \$4000" (16.4%) – y entre aquellos encuestados que se autopercebían de "clase media" (41.8%) y "clase media baja" (30.9%).

Esta relativa "polarización" de las categorías que conforman ambas distribuciones (ingreso y autopercepción de clase) refuerza los comentarios presentados más arriba, en relación al incremento de la sensación de inseguridad durante el período estudiado en las áreas residenciales más desfavorecidas, es decir, aquellas con rangos de ingresos mensuales que su ubican muy por debajo del promedio de la ciudad, y cuyos residentes tienden a autoperibirse mayoritariamente de "clase media baja" y "clase media".<sup>89</sup>

<sup>85</sup> Administrativamente, la CABA se divide en 15 comunas. Con propósitos analíticos, la Encuesta del GESEC delimitó el ejido urbano en cuatro zonas de relevamiento, clasificadas de acuerdo a datos oficiales relativos a la distribución de ingresos al interior de cada comuna en forma individual. En esta línea, las comunas 2, 12, 13 y 14 (clasificadas como "Zona 1"), son las que acumulan los mayores niveles de ingresos, distanciándose en términos relativos de las comunas 1, 4, 7, 8 y 9 ("Zona 4") que, en promedio, perciben los menores ingresos de la ciudad. Por su parte, las Zonas 2 y 3 son las que se posicionan en un nivel de ingresos "medio". Este aspecto operacional cobra relevancia a la hora de pensar que los resultados obtenidos no refieren a "barrios" de la CABA sino a las zonas construidas.

<sup>86</sup> La Policía Metropolitana de la Ciudad de Buenos Aires es la fuerza policial de seguridad que depende del Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Fue creada por la Ley 2.894, sancionada por la Legislatura porteña el 28 de octubre de 2008, y entró en actividad el 5 de febrero de 2010. Este cuerpo comparte funciones de seguridad con la Policía Federal en el ejido urbano, y con la Prefectura Naval Argentina en la zona portuaria.

<sup>87</sup> Por ejemplo, el informe *Latinbarómetro 2017* muestra que el 60% de los argentinos consultados manifiesta ver "la mayor parte de los días" a agentes policiales recorriendo, patrullando y vigilando el vecindario.

<sup>88</sup> Considerando el ingreso medio individual mensual en la ciudad, se observa que en el IV trimestre de 2010 éste ascendía a \$3521 (891 dólares) y en el IV trimestre de 2014 se posicionaba en \$8594 (1029 dólares). Cfr. <http://www.estadisticaciudad.gob.ar>

<sup>89</sup> Considerando la moda de las categorías que conforman la variable "autopercepción de clase" por zonas de relevamiento, en 2014 se obtuvieron los siguientes resultados: a) Zona 1: "clase media alta" (42.1%); b) Zona 2: "clase media baja" (30%); c) Zona 3: "clase media" (60.5%) y c) Zona 4: "clase media"

En síntesis, considerando la variación 2010-2014, puede afirmarse que en Buenos Aires la sensación de inseguridad:

Atraviesa fundamentalmente a las mujeres.

Es más frecuente entre los más adultos y entre los grupos de mediana edad; disminuyendo entre los encuestados más jóvenes.

Es más común entre los porteños que residen en las áreas urbanas socioeconómicamente “menos privilegiadas”.

Se verifica centralmente entre quienes perciben los mayores y menores ingresos de la ciudad, y entre los encuestados que se autoperciben de “clase media” y “media-baja”.

El análisis precedente sugiere que en los últimos años en Buenos Aires se verifica una relativa polarización de clase asociada con la sensación de inseguridad, siendo el vector geo-referencial el que “mejor trasluce” el comportamiento de dicha variable. Esto es: indagando la sensación de inseguridad de acuerdo con las variables seleccionadas (género, edad, zona, ingresos y autopercepción de clase) las variaciones más significativas se registraron cuando se ponderó la zona de residencia. Lo que de algún modo señalaría que la ciudad de Buenos Aires “amarra” geo-referencialmente las diferencias de clases y hace de ello una política de las emociones (barriales/zonales).

Si bien el espacio habitado no traduce/expresa mecánicamente la posición que ocupan los sujetos en el espacio social (Bourdieu, 2000), los resultados anteriores muestran que la localización física de los sujetos (ciudad, barrio, calles) no puede asumirse como un mero *contorno o contextualización* de sus sensaciones (o “prácticas del sentir”) sino como una dimensión constitutiva de las mismas. La zona de residencia aparece, entonces, como un factor decisivo en la producción de las situaciones y/o condiciones de (in)seguridad que los encuestados definen como tales, en tanto delimita el rango de oportunidades que aquellos *tienen/sienten tener* para acceder a recursos que garanticen su reproducción cotidiana, entre ellos, aquellos ligados con su seguridad personal.

De este modo, *ser y sentirse* parte de una localización específica de la ciudad es, en todo caso, el resultado de un modo territorial de producción y organización de las sensaciones que excede a los sujetos de manera individual, y que en términos operacionales parece mostrar las diferencias de clase en forma más “transparente” que otras variables.

El temor a la presencia de un *otro* considerado “peligroso” no es una sensación novedosa en los actuales escenarios urbanos. Arrebatos en las calles, “salideras” bancarias, “entraderas” domiciliarias, femicidios o secuestros “express” son, entre otras, distintas modalidades e intensidades a través de las cuales la violencia forma parte de la vida urbana. El miedo al *otro* se actualiza en sensaciones de desprotección, desconfianza e incertidumbre. Más allá de cualificar la práctica individual, dichas sensaciones otorgan contenido a las interacciones (anónimas y entre extraños) que caracterizan la vida urbana (Lindon, 2008). Así, formar parte de un escenario definido como “*amenazante/incierto/desconocido*”, supone la afluencia de sensibilidades conectadas con la restitución de la seguridad (que se siente) perdida.

---

(60%). En este sentido, queda pendiente para un próximo escrito el análisis de la asociación entre clase social y barrio. Tal indagación forma parte de un cuestionamiento estructural sobre las implicancias de “sentirse de clase media” que manifiesta un importante número de encuestados, especialmente aquellos que residen en la zona sur de la ciudad de Buenos Aires.

La tesis sobre la responsabilización (Merklen, 2013) de los sujetos respecto de su propia seguridad –que se condice con la profundización y diversificación de los mecanismos de securitización que están teniendo lugar en las ciudades latinoamericanas en los últimos años (Rodríguez Alzueta, 2014; Salazar Pérez y Rojas, 2011) – cobra mayor densidad significativa cuando se la pone en tensión con los sitios del barrio y de la ciudad en los que los porteños manifiestan sentirse más inseguros. Consultados en este sentido,<sup>90</sup> tanto en 2010 como en 2014 las respuestas de los encuestados tendieron a concentrarse en tres sitios particulares: la plaza, el centro/microcentro y las estaciones de trenes.<sup>91</sup> Se trata de lugares abiertos y extensos, en contraposición a otros cerrados y estrechos, como puede ser un callejón, el vagón de un subterráneo o la propia casa. Aunque la apertura espacial pueda estar asociada con la libertad o la aventura (Simmel, 1911), de acuerdo con la opinión de los porteños ésta parece estar más vinculada con el riesgo y a la inseguridad.

Así, sea en el espacio “genérico” de la ciudad, o bien en el microclima barrial, los sitios considerados “más inseguros” son aquellos que se caracterizan por ser lugares de paso, de interferencias, de circulación de extraños/anónimos. El desconocimiento generalizado respecto a los otros que circulan por los mismos espacios limita las posibilidades de trato personal (Simmel, 1906), acotando los márgenes de previsibilidad para la interacción y, por ello, retroalimentando la desconfianza como un rasgo nodal de las sociabilidades urbanas contemporáneas.<sup>92</sup>

En conexión con lo anterior, los resultados de la encuesta del GESEC ponen en evidencia, de diferentes modos, las vinculaciones entre inseguridad y desconfianza como rasgos de las maneras de vivir en la ciudad de Buenos Aires hoy. Por ejemplo, al solicitar tres palabras que describieran lo que es sentirse inseguro, los porteños tendieron a mencionar, en primer lugar, el “miedo”. Le siguieron en importancia relativa otras familias de palabras tales como “desconfianza”, “persecución”, “desprotección”, “intranquilidad”, “vulnerabilidad”, etc.

En este marco, es interesante subrayar cómo el miedo y la desconfianza son los principales descriptores elegidos por los encuestados para dar cuenta de la inseguridad como sensación. Conectado con las prácticas de securitización que pueblan (cada vez más) los tiempos-espacios urbanos, la diversificación de estrategias de autocuidado en la vida cotidiana y la persistente instauración del “otro” como amenaza, los datos anteriores muestran que la inseguridad y la desconfianza son sensaciones sobre las que se edifica buena parte de las interacciones urbanas contemporáneas. Mirar desde ese “prisma” las maneras (violentas, problemáticas e, incluso, política y humanamente desesperanzadas) desde donde se vienen re-fundando los lazos sociales conduce a cuestionar cuáles son los nuevos cuerpos, tonalidades y texturas que asumen las relaciones de diastemia y proxemia en las ciudades del Sur Global. La aludida problemática, además de formar parte nodal de una reflexión sobre las políticas de las sensibilidades en el marco de los procesos de estructuración actuales, debe ocupar un

<sup>90</sup> Se solicitó la mención, en orden de prioridad, de los tres sitios del barrio y de la ciudad que se consideraban más inseguros. A estos efectos, se mostró una tarjeta en la que se indicaban las opciones posibles. También se incluyó la opción “otros sitios”, para que los encuestados pudieran completar, en caso de ser necesario.

<sup>91</sup> Pensando en el barrio, la plaza fue designada como el lugar más inseguro, obteniendo el 31.7% en 2010 y el 33.8% en 2014. Por su parte, el centro/microcentro fue priorizado como el lugar más inseguro de la ciudad, alcanzando el 19.7% y el 21.4% de las respuestas en ambas ediciones de la encuesta, respectivamente.

<sup>92</sup> Esta lectura toma como referencia la noción de “desatención cortés” (*civil inattention*) propuesta por Goffman (1979) en la cual la desconfianza, la mirada y la co-presencia constituyen una triada central para explicar las interacciones entre desconocidos que se producen en las ciudades.

espacio central en el dominio de las decisiones económicas, culturales, estéticas, de seguridad y de planificación urbana. Esto es, examinar de manera integral las nuevas formas, grados y tipos de distancias y proximidades sociales que se configuran en las ciudades, demarcando los vínculos entre los sujetos que las habitan, es un desafío (no menor) para avanzar en la comprensión crítica de las ciudades capitalistas del siglo XXI.

### **A modo de cierre-apertura**

Este artículo se propuso abordar la inseguridad como una sensación que configura las relaciones sociales urbanas de manera multidimensional. Con el respaldo que ofrecen los datos estudiados –acotados a una ciudad del Sur Global en un periodo dado, y contruidos a partir de decisiones teórico-metodológicas particulares– la aludida sensación fue reconstruida desde un entramado analítico que conectó prácticas y experiencias con las condiciones materiales de existencia de los sujetos.

Para cerrar, el recorrido efectuado sugiere algunas aproximaciones a las maneras en que la inseguridad configura/diagrama las interacciones con la ciudad. Las mismas, lejos de proponerse como respuestas categóricas a una problemática compleja, toman la textura de interrogantes orientados a abrir nuevas preguntas y desafíos analíticos tanto para su comprensión como para sus posibilidades de transformación social.

En primer lugar, *las interacciones urbanas son definidas en gran medida desde el riesgo y la amenaza*. Esto se fundamenta en dos aspectos constatados a partir del análisis los datos estudiados: a) el miedo y la desconfianza son los principales descriptores de la inseguridad y b) para los porteños los lugares más inseguros del barrio y la ciudad están repletos de “extraños”. Así, considerar a los “otros” como una amenaza sobre la propia persona opera como un *a priori*, es decir, como una sensación que anticipa las interacciones con desconocidos. En esta línea, la desconfianza respecto a los desconocidos/anónimos con quienes se comparte la ciudad se revelaría como una “potencia” que se ciñe sobre las prácticas. Se trata de una disposición corporal/emocional que indica la posibilidad de sufrir daños en el futuro por decisiones tomadas en el presente, de allí la importancia que cobra para el sujeto la realización de cálculos temporales específicos tendientes a la racionalización de las contingencias que supone vivir-en-riesgo en las ciudades (Giddens, 1990). Conectada con la noción de riesgo y con la configuración del otro como potencial agresor, la desconfianza advendría como una forma temporal de racionalidad que ponen en juego los sujetos para hacer frente a lo indeterminado e incierto del mundo urbano.

En segundo lugar, *la (in)seguridad es percibida crecientemente desde la responsabilización y la activación individual*. En el marco de las dinámicas de individuación que promueve el capitalismo en su actual fase de acumulación, la autonomía y la libertad individual que se imponen como mandatos sobre los sujetos aparecen, en realidad, como una forma de responsabilización por sus actos y por sus consecuencias. “Cada cual es declarado responsable no solo de su propia suerte sino también de su actuación social y de las consecuencias de su participación en la vida social. Estos mandatos de individuación encarnan a su vez una exigencia generalizada de ‘activación’ de la voluntad individual” (Merklen, 2013, p.47). Ambas demandas (activación y responsabilización) son vectores que refuerzan la individuación, organizando amplias zonas de la vida social, entre ellas, las acciones destinadas a “combatir” la problemática de la (in)seguridad. Por ejemplo, las prácticas de securitización que se observan en las ciudades, implementadas en gran medida a partir de la participación ciudadana, dan cuenta de este bionomio responsabilización-activación, en tanto no sólo se fuerza a los individuos a hacerse cargo de su propia

seguridad sino también a “ser activos” para prever los riesgos y/o minimizar eventuales costos que las imprevisibles consecuencias de sus propios actos pudiesen ocasionar sobre la comunidad.

Finalmente, *la victimización puede ser leída como anticipación, efecto y contenido de la proximidad sensible en la ciudad*. Como parte de sus políticas de las sensibilidades, cada sociedad regula los umbrales de sospecha y riesgo “tolerables” para entablar relaciones sociales en un momento histórico dado. Al definir el *qué* y el *cómo* deben presentarse las cualidades típicas del “extraño” que serán aceptadas socialmente como garantías para la interacción, se estructura un juego de distancias/proximidades que socava/alienta los márgenes para la sociabilidad en las ciudades (Scribano y Cervio, 2018). La circulación y el con-tacto de las multitudes urbanas precipita la “proximidad sensible” (Simmel, 1907) entre desconocidos como una consecuencia espacial cuyos efectos sociológicos son la percepción mutua y, desde allí, los modos de afección recíproca por medio de los cuales los sujetos captan y son captados sensiblemente por los demás. De modo que el espacio urbano se instaura, cada vez más, como una coordenada para el anclaje de la victimización como forma de sociabilidad, es decir, como condición para el establecimiento del lazo social (usualmente fugaz, pero siempre en situación de copresencia) entre “extraños”.

### Referencias

- Bauman, Zygmunt. *La postmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal, 2001.
- Balzacq, Thierry. *Securitization theory: how security problems emerge and dissolve*. New York: Routledge, 2010.
- Booth, Ken (Ed.). *Critical security studies and World Politics*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 2005.
- Bourdieu, Pierre. Efectos de lugar. En: *La miseria del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Cervio, Ana. “Inseguridad y desconfianza como prácticas del sentir (en) la ciudad”. Ponencia presentada en el *XXXI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS)*, Montevideo, 2017.
- Cervio, Ana (Comp.). *Las tramas del sentir. Ensayos desde una sociología de los cuerpos y las emociones*. Buenos Aires: ESEditora, 2012.
- Frederic, Sabina. *Buenos vecinos, malos políticos. Moralidad y política en el Gran Buenos Aires*. Buenos Aires: Prometeo, 2004.
- Giddens, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza, 1990.
- Goffman, Erving. *Relaciones en público. Microestudios del orden público*. Madrid: Alianza, 1979.
- Kessler, Gabriel. La extensión del sentimiento de inseguridad en América Latina. Relatos, acciones y políticas en el caso argentino. *Revista de Sociología e política*, v. 19, n. 40, p. 103-114, 2011.
- Kessler, Gabriel. *El sentimiento de inseguridad: sociología del temor al delito*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.
- Kessler, Gabriel y Denis Merklen. Una introducción cruzando el Atlántico. En: Robert Castel, Gabriel Kessler, Denis Merklen y Numa Murard, *Individuación, precariedad, inseguridad. ¿Desinstitucionalización del presente?* Buenos Aires: Paidós, p. 9-31, 2013.



Laboratorio de Investigaciones sobre Crimen, Instituciones y Política (LICIP). *Informe: Índice de Victimización en Argentina: Agosto 2016*. Universidad Torcuato Di Tella. Disponible en: [www.utdt.edu/licip](http://www.utdt.edu/licip) [Consulta: 23/04/18].

Latinbarómetro. *Informe 2017*. Santiago de Chile: Corporación Latinbarómetro, 2017.

Lindón, Alicia. Violencia/miedo, espacialidades y ciudad. *Casa del tiempo*, v.1, n. 4, p. 8–15, 2008.

Merklen, Denis. Las dinámicas contemporáneas de la individuación. En: Robert Castel, Gabriel Kessler, Denis Merklen y Numa Murard, *Individuación, precariedad, inseguridad. ¿Desinstitucionalización del presente?* Buenos Aires: Paidós, p. 45-86, 2013.

Observatorio de la Deuda Social Argentina. *Informe: Trabajo, Salud y Ejercicio Ciudadano en la Argentina Urbana (2010-2017)*. Buenos Aires: Fundación Universidad Católica Argentina, 2017a.

Observatorio de la Deuda Social Argentina. “Desarrollo Humano e Integración Social en la Argentina Urbana 2010-2016”. *Barómetro de la Deuda Social Argentina. Serie del Bicentenario (2010/2016)/Año VII*: Buenos Aires: Fundación Universidad Católica Argentina, 2017b.

Pegoraro, Juan. Las políticas de seguridad y la participación comunitaria en el marco de la violencia social. En Briceño-León (Comp.), *Violencia, Sociedad y Justicia en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, p. 29–53, 2002.

Pegoraro, Juan. Violencia delictiva, inseguridad urbana. La construcción social de la inseguridad ciudadana. *Nueva sociedad*, n. 117, p. 114-131, 2000.

Rodríguez Alzueta, Esteban. *Temor y control: la gestión de la inseguridad como forma de gobierno*. Buenos Aires: Futuro anterior, 2014.

Salazar Pérez, Robinson e Ivonne Yennissey Rojas. La securitización de la seguridad pública: una reflexión necesaria. *El Cotidiano*, n. 166, p. 33-43, 2011.

Sánchez Aguirre, Rafael (Comp.). *Sentidos y sensibilidades: Exploraciones sociológicas sobre cuerpos/emociones*. Buenos Aires: ESEditora, 2015.

Scribano, Adrián. “Amor y acción colectiva: una mirada desde las prácticas intersticiales en la Argentina”. *Aposta, Revista de Ciencias Sociales*, n. 74, p. 241-280, 2017.

Scribano, Adrián (Comp.). *Teoría social, cuerpos y emociones*. Buenos Aires: ESEditora, 2013.

Scribano, Adrián. Acciones colectivas, movimientos y protesta social: preguntas y desafíos. *Conflicto Social*, Año 2, n. 1, p. 1-32, 2009.

Scribano, Adrián y Ana Cervio. Distrust and Proximity. The Paradoxes of Violence in Argentina. In: Scribano, A. *Politics and Emotions*. Houston: Studium Press LLC, p.193-219, 2018.

Scribano, Adrián y Ana Cervio. La ciudad neo-colonial: Ausencias, Síntomas y Mensajes del poder en la Argentina del siglo XXI. *Revista Sociológica*, v. 2, n. 2, p. 95-116, 2010.

Scribano, Adrián et al. Regulación de las sensaciones y construcción de sensibilidades en la Argentina del 2010-2012. *Documento de Trabajo del CIES*, n 4, 2015.

<http://estudiosociologicos.org/portal/regulacion-de-las-sensaciones-y-construccion-de-sensibilidades-en-la-argentina-del-2010-2012/> (Consulta: 15.06.17).

Simmel, Georg. El secreto y la sociedad secreta. En: *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. México: Fondo de Cultura Económica, p.371-423, [1906] 2014.

Simmel, Georg. Digresión sobre la sociología de los sentidos. En: *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 622-653, [1907] 2014.

Simmel, Georg. El aventurero. En: *Sobre la individualidad y las formas sociales. Escritos escogidos*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, p. 255-265, [1911] 2002.

BARBOSA, Raoni Borges. A construção social do público: disputas morais e jogos de fachada no ritual dramático de produção da dimensão pública da ordem social. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v.18, n. 52, p. 91-104, abril de 2019. ISSN 1676-8965.

**ARTIGO**

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

## A construção social do público: disputas morais e jogos de fachada no ritual dramático de produção da dimensão pública da ordem social

The social construction of the public: moral disputes and façade games in the dramaturgic ritual of production of the public dimension of social order

*Raoni Borges Barbosa*

Recebido: 15.01.2019

Aceito: 16.02.2019

**Resumo:** Este artigo discute, a nível teórico, os processos de construção social do público em figurações sociais complexas, como a sociedade de indivíduos ocidental moderna. Aborda, nesse amplo leque de fenômenos, as ações sociais cotidianas de produção de consensos, de definição da situação e de produção de problemas públicos enquanto disputas morais e jogos de fachadas no ritual interacional de preservação da ordem social, - precipitado sempre tenso e indeterminado das interações intersubjetivas objetificadas. O papel da mídia, enquanto empreendedor moral e cruzado simbólico, no processo de dramatização da dimensão pública da ordem social em contextos de mundos simbólicos densos em interpenetração e desorganização normativa, por fim, é também explorado como expressão da comunicação impessoalizada, mediatizada e dramática na relação entre indivíduo e sociedade complexa. **Palavras-chave:** público, problemas públicos, disputas morais e emocionais, mídia, empreendedor moral,

**Abstract:** This article discusses, at a theoretical level, the processes of social construction of the public in complex social figurations, such as the modern western society of individuals. It addresses, in this wide range of phenomena, the daily social actions of consensus production, the definition of the situation and the production of public problems as moral disputes and façade games in the interactional ritual of preservation of the social order, - always a tense and indeterminate precipitated of intersubjective interactions objectified. Finally, the role of the media as a moral entrepreneur and a symbolic crusader in the process of dramatizing the public dimension of the social order in contexts of dense symbolic worlds in interpenetration and normative disorganization is also explored as an expression of impersonalized, mediatized and dramaturgic communication in relationship between individual and complex society. **Keywords:** public, public problems, moral and emotional disputes, media, moral entrepreneur

Este artigo discute, a nível teórico, os processos de construção social do público em figurações sociais complexas, como a sociedade de indivíduos ocidental moderna. Aborda, nesse amplo leque de fenômenos, as ações sociais cotidianas de produção de consensos, de definição da situação e de produção de problemas públicos enquanto disputas morais e jogos de fachadas no ritual interacional de preservação da ordem social, - precipitado sempre tenso e indeterminado das interações intersubjetivas objetificadas. O papel da mídia, enquanto empreendedor moral e cruzado simbólico, no

processo de dramatização da dimensão pública da ordem social em contextos de mundos simbólicos densos em interpenetração e desorganização normativa, por fim, é também explorado como expressão da comunicação impessoalizada, midiaticizada e dramaturgicamente na relação entre indivíduo e sociedade complexa.

### **A construção social do público**

Gusfield (2014), em sua discussão sobre a construção social do debate público e da formação de consensos amplos em torno de um projeto de ordem moral, entende a noção de público como a arena visível e observável das ações sociais conduzidas por atores sociais que, de alguma forma, se impõem como agentes heterônomos e representantes do social e constroem sínteses morais ou científicas para a explicação da necessidade de uma nova ordem ou ordenamento moral do social. No entender do autor, público e privado se contrapõem como espaços semi-autônomos de condução de projetos e trajetórias, assim como lógicas ritualísticas e cerimoniais próprias que, no entanto, influenciam-se reciprocamente.

A ação pública e a ação de atores e agentes sociais classificados e reconhecidos como peritos, agentes, ou autoridades públicas, com efeito, revestem-se de sentidos singulares e distintos daquilo que, - pela sua forma não pública, ainda que possa vir a ser semelhante em conteúdo, - desdobra-se no âmbito privado da vida coletiva humana. Gusfield, assim, parece apresentar uma discussão sobre a exemplaridade, a reflexividade, a transintencionalidade e os modos de justificar e desculpar (*accountability*) a ação social e a sua conseqüente comunicação e apropriação moral na dimensão social que entende por público.

Nas palavras do autor (GUSFIELD, 2014, p. 287-288):

...O termo público tem pelo menos dois usos comuns. Um está enraizado na acepção do "interesse público". Aqui, a palavra age como um contraste em relação ao *especial, particular e pessoal*, termos que expressam o sentimento de ser separada das preocupações coletivas. As ações públicas se atribuem aos interesses e valores de todo o grupo. Elas são apresentadas por pessoas que afirmam falar "em nome de" ou como representantes da coletividade.

...

Em outro uso, o que é público é diferenciado do que é privado por sua capacidade de ser observado. Atos praticados em privado não são visíveis por qualquer pessoa; são privilegiados e têm lugar fora do palco. Os atos públicos estão à vista: os atores não têm controle sobre quem pode testemunhá-los e não dispõem de meios para interpor uma tela entre eles e o público<sup>93</sup>.

<sup>93</sup>Tradução livre do autor a partir do seguinte trecho de Gusfield (2014, p. 287-288): ...El término público tiene al menos dos usos comunes. Uno está enquistado en el sentido del "interés público". Aquí la palabra actúa como contraste respecto de lo *especial, particular y personal*, términos que expresan la sensación de estar desligados de las preocupaciones colectivas. Las acciones públicas se atribuyen a los intereses y valores de todo el grupo. Son enunciadas por personas que dicen hablar "en nombre de", o como representantes de, la colectividad... En otro uso, lo que es público se distingue de lo que es privado por su capacidad de ser observado. Los actos realizados en privado no son visibles para nadie; son privilegiados y tienen lugar fuera de escena. Los actos públicos están a la vista: los actores no tienen control sobre quienes pueden presenciarlos ni tampoco medios de interponer una pantalla entre ellos y el público.

Gusfield notadamente enfatiza a noção de *interesse* como termo não somente qualificador, mas central para o entendimento da formação de um espaço *público* de debates, enfrentamentos e disputas morais em torno de questões cotidianas comunicadas à coletividade como de interesse geral por atores sociais que “falamos em nome de”. A ação pública, nesse esquema analítico, não pode, desta forma, ser dissociada da pretensão de legitimidade da ação que se quer observada, visível e exemplar.

Por estas razões, o espaço público se coloca como arena privilegiada para a ação projetiva e moralizante da mídia local, que escandaliza o problema social da chacina como problema público, provocando o pânico moral, e instaura e conduz o debate público pelo agenciamento de peritos, e provoca a ação de resposta da Administração Pública e da Igreja Católica enquanto empreendedores morais que a ela se associam. Estes atores e agentes sociais destacados reconhecem o quanto a ação pública se caracteriza não somente pela instrumentalidade e pela exigência de cálculo racional na sua produção, como, também, pela dramaticidade e exemplaridade que a comunicação de ações publicamente performatizadas implicam.

Gusfield (2014, p. 288-289), nesse sentido, pontua que:

...Conceituar ações públicas como um drama significa que as pensamos como se fossem performances artisticamente concebidas para criar e manter a atenção e o interesse do seu público.

Os dramas públicos são atos praticados em nome e à vista da coletividade: são atos visíveis e observáveis. Eles ocupam um campo específico da vida. Retratar estes atos como dramas equivale a utilizar uma metáfora extraída do teatro e aplicá-la a um outro campo. É ver os atos públicos como apresentações destinadas a um público que é o centro de atenção dos atores.

...

Ver os atos públicos através da metáfora do drama não é negar um possível componente instrumental, utilitário. É enfatizar a existência de um elemento simbólico, não utilitário, de modo que a ação pode ser compreendida - como um drama posto em cena - como intrínseca à sua própria performance; é vê-la a partir da perspectiva de seu uso ritual e cerimonial<sup>94</sup>.

A ação pública, principalmente como processo de escandalização de um problema e como debate público, - seja este expresso nos jornais, blogs, rádios e outros canais midiáticos, - parece encaixar-se no argumento de Gusfield. Trata-se de um tipo específico de ação que apela para a audiência de forma a impor uma agenda política e um horizonte objetivo de mudanças, ou seja, a cruzada moral de que fala Becker (2008).

<sup>94</sup>Tradução livre do autor a partir do seguinte trecho de Gusfield (2014, p. 288-289): ...Conceptualizar las acciones públicas como drama significa que las pensamos como si fueran performances artísticamente diseñadas para crear y sostener la atención y el interés de su auditorio. Los dramas públicos son actos realizados en nombre y a la vista de la colectividad: son actos visibles y observables. Ocupan un campo particular de la vida. Retratarlos como dramas equivale a utilizar una metáfora extraída del teatro y aplicarla a otro campo. Es ver los actos públicos como presentaciones dirigidas hacia una audiencia que es el centro de atención de los actores. ...Ver los actos públicos a través de la metáfora del drama no equivale a negar un posible componente instrumental, utilitario. Es enfatizar la existencia de un elemento simbólico, no utilitario, de modo tal que la acción pueda ser comprendida – como un drama puesto en escena – como intrínseca a su propia performance; es verla desde la perspectiva de su uso ritual y cerimonial.

Este empreendimento não ocorre sem riscos quando o debate público se alimenta de questões privadas ou banais que são formatadas por empreendedores morais enquanto escândalos públicos com fins moralizantes e de reforma ou intervenção social. A ação pública, nesse sentido, precisa legitimar-se enquanto ação legítima mediante uma comunicação eficaz que torne visível, para a platéia, a sua exemplaridade.

Esta forma escandalizada de narrativa busca descontextualizar as ações humanas e conseqüentemente suspender as possibilidades de oposição racional aos discursos moralizantes construídos. A performance pública da mídia local, assim, pode ser entendida como uma estratégia de ordenação moral, emocional e comportamental-cognitiva do cotidiano dos personagens urbanos anônimos e do homem comum em suas redes familiares e vicinais de interdependência.

As disputas morais em torno da apropriação moral de um evento escandalizado e posto como debate para a coletividade concentra-se, nesse sentido, mais do que em uma disputa conceitual, nos elementos dramáticos e nos modos de justificar e desculpar a si e ao outro, próprios do confronto pelo espaço público. Para Gusfield, a noção de *público*, enquanto articulação coletiva de interesses e de possibilidades observáveis de comportamento e conduta, chega mesmo a confundir-se com as noções de sociedade e de cultura, que, para o autor, somente existem na forma de entidades públicas, não esgotando, com isso, os espaços privados de experiência humana.

Nas palavras do autor (2014, p. 298):

Isto (a ação pública e a ação dramática) permite uma melhor compreensão da luta pelo conteúdo e pela forma de dramas públicos, para além de qual seja seu significado instrumental (Warner, 1959). Se a cultura é criada e a sociedade é formada como uma entidade pública, determinar a quem pertence essa cultura e essa sociedade se converte em um contra-argumento importante referente aos atos políticos. Muitos assuntos públicos contêm uma dimensão moral, além de uma conseqüência cultural. ...Neste sentido, ele contém um significado moral<sup>95</sup>.

Gusfield, assim, argumenta que a forma dramática e o conteúdo instrumental dos dramas ou disputas morais públicos apontam para os significados morais sempre tensos, ambíguos e dinâmicos da cultura enquanto repertório simbólico legítimo e da sociedade enquanto forma assumida de consenso coletivo.

### **Disputas morais e jogos de fachadas no ritual interacional de preservação da ordem social**

Boltanski (2012, p. 212-213), em paralelo ao discutido em Gusfield (2014), habilmente aborda a questão da escandalização pública de cenas privadas do cotidiano como estratégia política e como argumento moralizante oportuno e conveniente de mobilização dos compromissos e fachadas socialmente legítimas nas dimensões oficiais, - em geral o espaço público, - e oficiosas do jogo social. A implosão de círculos de intimidade e confiança mediante a escandalização de segredos definidores de

---

<sup>95</sup>Tradução livre do autor a partir do seguinte trecho de Gusfield (2014, p. 298): Esto (a ação pública e ação dramática) permite comprender mejor la lucha por el contenido y la forma de los dramas públicos, más allá de cuál sea su importancia instrumental (Warner, 1959). Si la cultura es configurada y la sociedad es formada como entidad pública, determinar a quién pertenecerán esa cultura y esa sociedad se convierte em un importante contraargumento em los actos políticos. Muchos asuntos públicos contienen una dimensión moral además de una consecuencia cultural. ...En este sentido, contiene um significado moral.

identidades e papéis sociais se revela como uma arma deveras eficaz de reorganização da ordem moral em torno de ações toleráveis ou de situações que exigem a indignação coletiva.

Boltanski (2012) explora de forma bastante interessante os parâmetros do que denomina *par indignação-tolerância* no jogo social de administração dos espaços de negociação pública e de controle social de informações sensíveis e desacreditáveis das fachadas individuais e coletivas. O par indignação-tolerância pode ser lido como as fronteiras públicas do mundo emocional-moral de uma sociabilidade dada, e, também, como sinalizadores facilmente observáveis da normalidade normativa cotidiana (KOURY; BARBOSA, 2016).

Nas palavras de Boltanski (2012, p. 212-213):

Uma compilação de dados etnográficos permite extrair um outro traço intrigante, congruente com o par indignação-tolerância. Quando praticado, o aborto em geral é feito secretamente ou, ao menos, ao abrigo dos olhares. Porém, na maioria das vezes, é que se chama popularmente de “segredo de polichinelo”. Esse tipo de figura deve atrair nossa atenção para uma oposição que exerce um papel importante em relação a nosso objeto: trata-se da oposição - cuja análise foi particularmente desenvolvida na obra etnológica de Pierre Bourdieu, principalmente nos textos consagrados ao parentesco - entre o que concerne ao oficial, dotado de um caráter “público, solene, coletivo”, e o que, tangendo ao oficioso, é condenado a um modo de existência “vergonhoso”, até mesmo “clandestino”. Essa oposição pode dizer respeito à distribuição de diferentes tipos de ação ou diferentes formas de poder.

Da mesma forma, contudo, que o *par conceitual indignação-tolerância* se organiza como um continuum de possibilidades de apreciação e apropriação moral de ações, a depender de situações específicas, o *par conceitual oficial-oficioso e público-privado* não se organizam como fronteiras fixas ou consensos absolutos. Nesse sentido, Gusfield (2014) discute a ordem social, já classificada como entidade pública, como consenso mais virtual do que real, ou seja, mais como idealização ou projeção de um mundo emocional-moral por atores sociais que dispõem do domínio público das grandes narrativas sociais do que como a objetificação do mesmo na prática cotidiana e rotineira.

A ordem social implica, com efeito, em um complexo jogo de disputas de fachadas coletivas, discursos de normalidade normativa, preservação de segredos e fronteiras morais e, a nível mais interacional, de um exaustivo exercício de cegueira diplomática, de administração de informações sensíveis, de evitação de situações constrangedoras, de segregação de papéis e platéias e de estratégias de proteção da fachada (GOFFMAN, 2010; 2012; 2012a), de modo a manter as regiões frontais e traseiras do *self*, assim como as fachadas e os bastidores dos espaços e interesses públicos, resguardados e operantes. Nas palavras de Goffman (2012a, p. 48-49):

Talvez o maior princípio da ordem ritual não seja a justiça, e sim a fachada, e o que qualquer ofensor recebe não é o que ele merece, e sim o que sustentará pelo momento a linha com a qual ele se comprometeu, e através disto a linha com a qual ele comprometeu a interação.

...as sociedades, em qualquer lugar, se quiserem ser sociedade, precisam mobilizar seus membros como participantes autorreguladores em encontros sociais. Uma forma de mobilizar o

indivíduo para esse propósito é através do ritual; ele é ensinado a ser perceptivo, a ter sentimentos ligados ao eu e um eu expresso pela fachada, a ter orgulho, honra e dignidade, a ter consideração, tato e uma certa quantidade de aprumo. Esses são alguns dos elementos de comportamento que devem ser enxertados na pessoa se quisermos fazer uso prático dela enquanto participante da interação e, em parte, quando falamos de natureza humana universal é a esses elementos que nos referimos.

A natureza humana universal não é uma coisa muito humana. Ao adquiri-la, a pessoa se torna uma espécie de construto, criada não a partir de propensões psíquicas internas, mas de regras morais que são carimbadas nela externamente. Essas regras, quando seguidas, determinam a avaliação que ela fará sobre si mesma e sobre seus colegas participantes no encontro, a distribuição de seus sentimentos, e os tipos de práticas que ela empregará para manter um tipo especificado e obrigatório de equilíbrio ritual.

O ator e agente social, portanto, quando situado em jogo comunicacional, em espaços de visibilidade e de *accountability*, deve vestir-se da reflexividade própria da pertença que lhe identifica com os seus pares e que lhe diferencia da alteridade. Trata-se de uma montagem moral que combina uma postura comportamental de discrição com exigências emocionais de engajamento e envolvimento na situação, ainda que estes se configurem como desconfortáveis e, em última análise, como injustos para o ator social que desempenha um papel,

Nesse sentido, Goffman argumenta que a fachada e o ritual interacional de preservação da mesma fundamentam a ordem moral enquanto entidade pública. Ao reconhecer o princípio da justiça como um elemento secundário na organização do contrato social tácito que informa a normalidade normativa para os interactantes, Goffman, como já discutido acima, articula os conceitos de segredo, discrição e de disputa moral em torno do que pode vir ou não a tornar-se público e objeto de escândalo.

Gusfield (2014) explora, ainda, de uma perspectiva irônica, a ambiguidade de um mesmo ato quando classificado moralmente nas dimensões oficial e oficiosa da vida coletiva. Este tipo de fenômeno em que um mesmo ator e agente social se percebe constrangido pela impossibilidade de satisfação do seu *self* em seus múltiplos *mundos sociais*, tal como analisado por Goffman (2012), é entendido por Gusfield a partir do postulado de uma autonomia relativa entre os espaços do público e do privado.

Assim argumenta Gusfield (2014, p. 293-295):

Os atos públicos seguem suas próprias regras de decoro e de conduta, regras que não são os princípios norteadores de outras áreas mais privadas da vida. Um mesmo indivíduo pode, "nos bastidores", aprovar e aceitar uma conduta que lhe resulta chocante, desagradável e até mesmo criminosa caso ocorra "no cenário" do âmbito público...

A distinção não é um simples caso de hipocrisia. O que acontece no âmbito público se transforma em um padrão de legitimidade e estabelece os cânones da sociedade. Outorgar aceitação a essa classe de conduta quando emerge à luz dos informes públicos é criar uma regra social, é gerar a percepção de que vivemos em uma sociedade em que essa classe de ação é legítima.

Assim, o público e o privado são campos semi-autônomos, e cada um responde a normas diferentes. Aparentemente, não queremos que a vida pública seja um reflexo de nossas vidas privadas. Uma face



diferente nos cumprimenta quando olhamos para a ordem social retratada nas ações públicas. O seu caráter ritual nos provê a ficção de uma moral que é mais uma aspiração do que uma realização<sup>96</sup>.

Goffman, por sua vez, enfatiza o constrangimento de um ator e agente social que se desloca por várias platéias públicas, de modo a experimentar a desorganização normativa própria dos espaços públicos de uma sociedade complexa. Nas palavras do autor (GOFFMAN, 2012a, p. 105):

Muitas vezes, ocasiões cotidianas importantes de constrangimento surgem quando o eu projetado é, de alguma forma, confrontado com outro eu que, ainda que válido em outros contextos, aqui não pode ser mantido em harmonia com o primeiro. O constrangimento então nos leva para a questão da “segregação de papéis”. Cada indivíduo tem mais de um papel, mas ele é salvo do dilema de papéis pela “segregação de platéia”, pois, normalmente, aqueles diante de quem ele desempenha um de seus papéis não serão os indivíduos diante de quem ele desempenha outro, permitindo que ele seja uma pessoa diferente em cada papel sem desacreditar nenhum dos dois.

Estes processos de seleção de eventos e de modos de enunciação dos mesmos, de modo a transformá-los em temas noticiados de comunicação pública e em conteúdo da agenda política, enquanto problemas públicos e ideias culturais (GUSFIELD, 2014), apontam também para a dinâmica de produção do público como repositório e articulador, na figura do empreendedor moral, da memória social.

### **O papel da mídia no processo de dramatização da dimensão pública da ordem social**

A mídia como empreendedor moral, com efeito, pensado a partir do conceito de *segredo de polichinelo* explorado pelo Boltanski (2012), não constitui um ator e agente social ingênuo, mas consciente dos riscos e perigos, bem como dos possíveis dividendos e bônus de uma cruzada moral bem sucedida. O processo de imposição de uma cruzada moral deve mobilizar habilmente recursos de envergonhamento e de amedrontamento do outro que, real ou imaginariamente, ameaça e transgride as normas sociais estabelecidas ou não se adéqua aos novos horizontes morais.

Gusfield (2014), ao seu modo, pontua uma abordagem sobre a ordem social e o consenso público como jogos de palcos e bastidores públicos estrategicamente disputados por empreendedores morais. O drama público performatizado, em uma sociedade complexa, principalmente pela mídia, constitui o momento de construção da

<sup>96</sup>Tradução livre do autor a partir do seguinte trecho de Gusfield (2014, p. 293-295): Los actos públicos siguen sus propias reglas de decoro y de conducta, reglas que no son los principios guía de otras áreas más privadas de la vida. Um mismo individuo puede, “detrás de escena”, aprobar y aceptar una conducta que le resulta chocante, desagradable e incluso criminal si ocurre em “el escenario” del ámbito público... La distinción no es un simple caso de hipocresía. Lo que ocurre em el ámbito público se transforma em un estándar de legitimidad y establece los cánones de la sociedad. Otorgar aceptación a esa clase de conducta cuando emerge a la luz de los informes públicos es crear una regla social, es generar la percepción de que vivimos em una sociedad donde esa clase de acción es legítima. Así, lo público y lo privado son campos semiautónomos, y cada uno responde a normas diferentes. Aparentemente no queremos que la vida pública sea un reflejo de nuestra vida privada. Uma cara diferente nos saluda cuando miramos el orden social retratado em las acciones públicas. Su carácter ritual nos provee la ficción de una moral que es más una aspiración que um logro.

ordem pública, enquanto consensos e projeções virtuais aceitos, na medida em que estas estabelecem repertórios culturais generalizados amplamente observáveis e, conseqüentemente, impõem fronteiras sociais para a ação cotidiana legítima.

O papel da mídia como empreendedor moral que comunica performaticamente uma descrição crível da normalidade normativa, portanto, pode ser lido, segundo Gusfield, como a perspectiva moralizante do *outro generalizado* meadiano (MEAD, 1973). Perspectiva esta que, muito embora não condiga com os imperativos axiológicos e com as definições da situação dos mundos privados em contextos corriqueiros e ordinários, deve, ainda assim, ser observado como recurso de apresentação pública de si e de julgamento do outro.

Nas palavras do autor (GUSFIELD, 2014, p. 293-295):

A partir dessa perspectiva, a conferência de imprensa e seu conteúdo resultam em uma chave para determinar o que é de domínio público e o que é a organização da vida pública entendida como algo distinto da interação rotineira, conjuntural e pessoal. Para expressar este pensamento eu preciso discutir o conceito de "ignorância pluralista".

Algum grau de ignorância pluralista subjaz a todas as instituições sociais, especialmente em sociedades complexas com culturas diversas e conflitantes e níveis sociais diferenciados. A característica da ignorância pluralista é que cada membro do grupo atribue para os outros um sentido e um critério que ele mesmo não compartilha. Cada um, ignorante em relação aos outros, acredita que existe um consenso mais amplo do que em realidade existe.

Esta ignorância geralmente funciona como fundamento para atribuir à sociedade uma ordem maior do que existe no nível das ações conjunturais. Aquilo que nós construímos como o conteúdo de "o que os outros pensam" ou, como denominava George Herbert Mead, "o outro generalizado", reforça nossa percepção nebulosa de um sistema ordenado de organização social: a "sociedade".

As apresentações públicas adquirem importância, a partir dessa perspectiva, porque transmitem uma descrição do que é a ordem pública, muito embora esta não seja a ordem imperante nas ações interpessoais e rotineiras: "Quando considera que a moralidade pública é irrefutável [as pessoas] tendem tanto mais a agir de acordo com essa moral, muito embora no âmbito privado não concordem com essas regras, mais do que fariam se acreditassem que outras pessoas também não concordam com as regras" (J. Douglas, 1971: 308).

Constatar o caráter significativo dos dramas públicos sublinha a sua importância para a minha análise da autoridade. Estes dramas públicos tornam-se importantes ou não independentemente de conduzirem o comportamento rotineiro e conjectural...<sup>97</sup>

<sup>97</sup>Tradução livre do autor a partir do seguinte trecho de Gusfield (2014, p. 293-295): Desde esa perspectiva, la conferencia de prensa y su contenido resultan una clave para determinar qué es de dominio público y qué es la organización de la vida pública entendida como algo distinto de la interacción rutinaria, conyuntural y personal. Para expresar este pensamiento necesito discutir el concepto de "ignorancia pluralista". Cierta grado de ignorancia pluralista subyace a todas las instituciones sociales, especialmente en las sociedades complejas con culturas diversas y conflictivas y niveles sociales diferenciados. La característica de la ignorancia pluralista es que cada miembro del grupo atribuye a los otros un sentido y un critério que él mismo no

A mídia, portanto, se destaca nos processos de cruzadas simbólicas e de ofensivas civilizadoras como empreendedor moral que busca produzir públicos e motivar e enquadrar empreendedores morais e cruzados simbólicos em ação, - como, por exemplo, instituições religiosas de sólida base organizacional como a Igreja Católica e aparatos de Administração Pública, ou mesmo arenas interacionais e associações mais heterárquicas e dispersas, - definindo o que e como deve ser esquecido ou aprendido como conhecimento óbvio esperado, e afirmando-se como um arquivo produzido de temas e formatos culturais redutores da complexidade do real e, conseqüentemente, de comunicadores e mobilizadores de uma realidade semiótica sempre interessada, porque perspectivada. Ao operar o código sistêmico informação/não-informação, a mídia gera a irritação por novidade e atualidade, definindo a temporalidade como busca pelo futuro e a espacialidade como interesse pela transformação, de modo que consolida uma retórica de rupturas e transgressões morais, de narrativas personalísticas moralizantes e de redução de complexidade mediante a quantificação dos eventos e a imputação superficial de responsabilidade e culpabilidade.

Este imenso poder social de dispor, em muitos casos, da *propriedade dos problemas públicos*<sup>98</sup> (GUSFIELD, 1989) e de poder decidir que atores e agentes sociais e de que maneira estes mesmos vem a vocalizar suas respectivas definições do real é relativizado pela dissociação entre dever de conhecimento da realidade semiótica comunicada e dever de consenso em relação à mesma. Nesse sentido, o ato individual, classificado mesmo como privado, de consumo das narrativas públicas e dramáticas pelo público de uma sociedade de indivíduos (ELIAS, 1994), é sentido como exercício de liberdade em face dos colossos corporativos midiáticos, tal como ironicamente pontua Park (2017a) ao discorrer sobre a *história natural do jornal*.

Gusfield (2014, p. 72), nesse sentido, discorre sobre o seu conceito de ideia cultural dramatizada ou de modelo cultural de dramatização da dimensão pública da ordem social no sentido da proposição de condutas para a platéia que assiste aos empreendedores morais e cruzados simbólicos em ação. Esta estratégia de sedução, nas palavras do autor, objetiva a comunicação, a nível ótimo, de uma percepção homogênea sobre o real, de modo que:

...constitui... uma forma bastante evidente de controle social.  
Elimina o conflito ou a divergência ao fazer que quaisquer

---

comparte. Cada uno, ignorante de los otros, cree que existe un consenso más amplio del que en realidad existe. Esa ignorancia suele funcionar como fundamento para atribuir a la sociedad un orden mayor del que existe en el nivel de las acciones conyunturales. Aquello que construimos como contenido de “lo que piensan los otros” o, según lo denominaba George Herbert Mead, “el outro generalizado”, refuerza nuestra percepción nebulosa de un sistema ordenado de organización social: la “sociedad”. Las presentaciones públicas adquieren importancia, desde esta perspectiva, porque transmiten una descripción de lo que es el orden público, aunque no sea el orden imperante en las acciones interpersonales y rutinarias: “Cuando considera que la moral pública es irrefutable [la gente] tiende tanto más a actuar de acuerdo con esa moral, aunque en privado no concuerde con sus reglas, de cuanto lo haría si creyera que otros individuos tampoco concuerdan con las reglas” (J. Douglas 1971: 308). Constatar el carácter significativo de los dramas públicos subraya su importancia para mi análisis de la autoridad. Estos dramas públicos adquieren importancia independientemente de que presidan o no el comportamiento rutinario y conyuntural...

<sup>98</sup>Por propriedade dos problemas públicos Gusfield (1989) entende a capacidade do empreendedor moral e cruzado simbólico em impor uma agenda pública de transformação de problemas sociais em problemas públicos, impondo, ainda, as prioridades da agenda política de um contexto societal específico. Trata-se, assim, da capacidade de transformar elementos banais, mas perturbadores, da dimensão oficiosa e secreta cotidiana, em elementos visíveis do discurso oficial e público.

alternativas de definição ou solução resultem impensáveis. Esta invisível e sutil implicação comunicada pelas ideias culturais constitui, talvez, a forma mais poderosa de restrição ou controle. Diferentemente do conflito de poder, esta passa inadvertida. Não podemos desejar aquilo que não podemos imaginar.

...as pessoas que analisei davam por assegurado que os problemas de segurança e de consumo de álcool eram essencialmente problemas dos indivíduos... As explicações institucionais e a atribuição de responsabilidades brilhava eloquentemente pela sua ausência na mente dos funcionários, dos observadores e dos infratores<sup>99</sup>.

O fechamento temático produzido pela mídia e a apresentação deste tema como montagem moral e emocional ao público, - um empreendimento moral e muitas vezes político, por definição, - é, portanto, ideologicamente contrabalanceado pelo exercício individual da opinião e do livre convencimento. Muito embora o homem comum urbano não se destaque como a unidade actancial que seleciona eventos em formato de informação e as vocaliza como verdade pública, este ator e agente social embarca no jogo de apropriação moral da mídia como consumidor do estoque simbólico operado pela mesma.

Nesse sentido, o ideal cultural dramatizado pela mídia, em linguagem gusfieldiana (GUSFIELD, 2014), implica em uma ação pública que combina uma retórica com um ritual dramático de processamento e seleção de fatos no sentido da sua apresentação como verdade e como exigência moral e emocional de conformação da platéia à narrativa moralizante da mídia. Este processo, para Park<sup>100</sup> (2017a), é conduzido pelos jornais e outras associações ocupados em definir situações sociais e em produzir públicos para os empreendimentos morais dispostos em seus projetos de ofensivas civilizadoras.

Sobre o ritual dramático de produção da notícia e da reportagem jornalística, interessa aprofundar a discussão de formação de públicos e a construção de narrativas públicas e dramáticas, conduzida por Gusfield (2014), com a abordagem sistêmico-constructivista de Luhmann (BERGHAUS, 2003) sobre a construção da realidade semiótica sobre a realidade factual mediante a mediação de conhecimentos de base partilhados (*Hintergrundwissen*), mas não consensuais, enquanto forma moderna de integração social em sociedades complexas. Enquanto Gusfield explora a transformação do problema social em problema público e, posteriormente, em problema político, inserindo em sua análise o elemento moralizante e indutor de condutas sociais do empreendedor moral, - mídia, - em cruzada simbólica e disputa moral pela propriedade

<sup>99</sup>Tradução livre do autor a partir do seguinte trecho de Gusfield (2014, p. 72): "...constituye... una muy evidente forma de control social. Elimina el conflicto o la divergencia, al hacer que cualquier definición o solución alternativas resulten impensables. Esta implicación sutil e invisible de las ideas culturales es tal vez la forma más poderosa de restricción o control. A diferencia del conflicto de poder, pasa inadvertida. No podemos desear aquello que no podemos imaginar. ...las personas que analicé daban por sentado que los problemas de seguridad y consumo de alcohol eran esencialmente problemas de los individuos... Las explicaciones institucionales y la atribución de responsabilidades brillaban elocuentemente por su ausencia en la mente de los funcionarios, los observadores y los infractores".

<sup>100</sup>Em suas considerações sobre a história natural do jornal nos EUA e na Inglaterra, Park (2017) apresenta o processo de maturação dos folhetins políticos e de registros de fofocas cotidianas até a sua transformação em complexo industrial e em rede densa de relações de políticos, burocratas e empresários, caracterizando o fenômeno metropolitano da *imprensa marrom* como órgão midiático de difusão das vozes, intrigas e posicionamentos de atores e agentes sociais destacados no urbano. O autor enfatiza, nesse sentido, o jornal como jogador hábil e sagaz na construção e desconstrução de alianças políticas e sociais, assim como um lugar privilegiado de gênese e mobilização de empreendimentos morais e de ofensivas civilizadoras.

do público; Luhmann organiza a sua discussão da mídia (os dispositivos produtores e difusores da grande fofoca social), propriamente, como complexo sistêmico que opera uma linguagem específica: a da informação, entendida como código legitimador da ação.

A informação, alçada à condição sistemática e autorreferente de leitura plausível e crível do real factual, consolida, na leitura de Luhmann, a imagem sobreposta ao mesmo tempo em que, no acúmulo cotidiano desta produção simbólica e material, formata a cultura moderna midiaticizada e virtual, em que cada nova informação desintegra-se logo após o momento de seu consumo, gerando a exigência de mais informação. Esta irritação constante, inerente a um sistema autofágico, sempre em movimento, caracteriza o código midiático informação/não-informação. A notícia de jornal, com efeito, instala no social uma liminaridade insuperável, sentida pelo homem comum urbano como um horizonte inatingível de busca pela completude factual de eventos distantes midiaticizados e performatizados como sua realidade próxima e imediata.

A construção social da realidade pela mídia, nesse sentido, se assemelha a uma montagem moral e emocional desencantada de um cotidiano sempre em busca de novidades mediante a performatização diferenciante do convencionalizado (WAGNER, 2012). Esta banalização da informação como produto massificado de consumo corriqueiro e quase que irreflexivo evoca a *perda da aura* como fenômeno resultante da reproduzibilidade sistêmica de bens simbólicos (BENJAMIN, 2014)<sup>101</sup>, cujo traço diferenciador passa ser a sua posição em uma escala serial ou temporal de eventos quase que idênticos no processo circular de invenção e contra-invenção da cultura (WAGNER, 2012).

O ritual dramaturgico de produção e de difusão da notícia de jornal, segundo Luhmann (BERGHAUS, 2003), compreende critérios de objetificação midiática do real e corresponde a uma retórica de novidade do evento ocorrido, ainda que esta novidade apareça enquadrada na banalidade da repetição cotidiana de problemas sociais. Preferencialmente são noticiados conflitos e clivagens sociais, cuja apreciação busca quantificar e escalonar os mesmos, conectando-os à espacialidade e à temporalidade do público que se quer atingir.

As transgressões morais, principalmente quando a escandalização e a moralização das mesmas se faz possível, são amplamente passíveis de exploração midiática, uma vez que rendem narrativas seriadas e personalizadas, que captam a atenção do leitor e aguçam a sua curiosidade pelos detalhes e pelas ambiguidades da narrativa. As transgressões morais são performatizadas a partir de personagens em ação, cujo comportamento público ou provado polariza a opinião do leitor e o induz a uma tomada moral e moralizante de posição sobre um caso que, apesar de ser abordado como atual e isolado, prenhe de novidade, pode poluir e desfigurar toda uma categoria de atores sociais, de lugares, objetos, símbolos e linguagens. Em alusão a Luhmann, enfatiza Berghaus (2003, p. 211s):

Pessoas e ações - também estes são constructos. Contextos são recortados; bastidores de interações e processos “bioquímicos, neuropsicológicos ou psíquicos”, que perfazem o indivíduo humano, não são introduzidos na notícia. Com base na síntese “pessoa”, por exemplo, de um político, pode a Mídia evocar a impressão de conhecimento íntimo, produzir vínculos com a comunicação

---

<sup>101</sup>Benjamin (2014) entende por perda da aura o processo de desencantamento que caracteriza o objeto, material ou simbólico, produzido segundo a lógica mercadológica do produto capitalista, pensado para o consumo imediato e descartável e envelhecendo logo em seguida.

cotidiana, borrar ou provocar desentendimentos em relação à particularidade operacional de sistemas sociais funcionais distintos, - como política e a própria mídia, - o que gera a necessidade de mais comunicação associada à notícia narrada. Produz-se a impressão de que a pessoa, para além da figura pública, é conhecida em sua intimidade<sup>102</sup>.

Luhmann, nesse sentido, enfatiza o potencial estigmatizante e de empreendimento moral da mídia, cujo poder reside na aferição de plausibilidade e de credibilidade aos temas publicamente vocalizados e sintetizados na forma de notícia, gerando quadros semânticos, gramáticas morais e culturas emotivas sobre o real factual desconhecido para a maioria dos seus leitores. A mídia, portanto, dispõe de amplo espaço no cotidiano do homem comum urbano, enquanto empreendedor moral e agente mobilizador de especialistas sobre aspectos problemáticos da realidade social, fazendo mesmo uso oportuno e conveniente da externalização de opiniões de seus operadores e agentes na produção de narrativas públicas e dramáticas, tal como discorre Berghaus (2003, p. 212) a partir de sua leitura de Luhmann:

A mídia transforma opiniões, cuja emergência frequentemente ela própria provoca, em eventos noticiáveis. Trata-se de “eventos que jamais se realizariam, caso não houvesse o interesse em sua midiaticização. O mundo passa a ser, do mesmo modo, preenchido com ruídos, com iniciativas, comentários, crítica”. (1996, 69ss)<sup>103</sup>.

A rotinização desses critérios na produção dramatúrgica e midiaticizada do real consolida modelos retóricos e ritualísticos de construção social da realidade semiótica apresentada ao público consumidor de notícias. Como em uma tela, deslocam-se pelo jornal os personagens urbanos em ação, performatizando novidades no âmbito de enquadramentos temáticos, morais e emocionais.

Trata-se, como enfatiza Luhmann, de um modo de integração social mediante a produção e o consumo de uma cultura de massas que prescinde da formação de consensos, - algo impossível em uma sociedade moderna, - para a sua autorreprodução e que passa a ofertar, portanto, não uma segurança ontológica sobre o real factual, mas construções identitárias, temas e complexos simbólicos a partir dos quais a comunicação cotidiana pode mais facilmente ancorar-se e fluir. De acordo com a leitura de Berghaus sobre Luhmann:

Com os “critérios de seleção” as redações de notícias da mídia selecionam algo como informação de uma infinita quantidade de possíveis verdades. Com isso, alguns elementos individuais são

<sup>102</sup>Tradução livre do trecho de Berghaus (2003, p. 265) sobre Luhmann: *Personen und Handlungen – auch das sind Konstrukte. Kontexte sind abgeschnitten; weder Handlungshintergründe noch die “biochemischen, neurophysiologischen oder psychischen” Abläufe, die einen Menschen ausmachen, werden einbezogen. Über das Kürzel “Person”, z.B. eines Politikers, können Massenmedien den Eindruck von Bekanntheit hervorrufen, Bezüge zur Alltagskommunikation herstellen, Unterschiedlichkeit in der Operationsweise verschiedener Systeme – etwa der Politik und der Massenmedien – verwischen sowie Unschärfe erzeugen, was Anschlusskommunikation provoziert. Es wird der *Anschein* erweckt, als ob man einen Menschen kennen würde* (1996, 65ff).

<sup>103</sup>Tradução livre do trecho de Berghaus (2003, p. 212) sobre Luhmann, com citações deste autor: *Die Medien machen Meinungen, die sie häufig sogar selber hervorrufen, zu berichtenswerten Ereignissen. Es handelt sich “um Ereignisse, die gar nicht stattfinden würden, wenn es die Massenmedien nicht gäbe. Die Welt wird gleichsam zusätzlich mit Geräusch gefüllt, mit Initiativen, Kommentaren, Kritik”*. (1996, 69ff).

“descontextualizados” e retirados do seu contexto no mundo exterior e factual, com os quais se torna possível começar algo em sentido programático... Desta forma a mídia produz “identidade”; “condensados semânticos”, “temas”, “objetos” - construções novas, que não se apresentam na realidade factual da forma midiaticizada. Exemplos incluem: “O 11 de Setembro”; “A queda do Muro de Berlim”...<sup>104</sup>. (BERGHAUS, 2003, p. 212).

O papel da mídia na construção social do público, assim, a título de conclusão, é o de produzir, em grande medida, com sua ação pública cotidiana, os sentidos oficiais das disputas morais de uma sociabilidade dada, uma vez que desponta no cenário público como o idealizador e realizador de empreendimentos morais e cruzadas simbólicas. A mídia, enquanto empreendedor moral beckeriano (BECKER, 2008), atua no espaço público, e também político, como articulador de agendas sociais de intervenção pública e de transformação social, como fazedor de novas regras morais e como figura e personagem ritualmente influente na definição das situações e dos problemas sociais de um contexto interacional e societal específico.

### Considerações Finais

Este artigo buscou matizar e debater os postulados teóricos de autores como Gusfield, Boltanski, Goffman, Luhmann, Park e Becker sobre os processos tensos e indeterminados de produção de consensos, de públicos e de problemas públicos no contexto interacional das sociedades complexas. Enquanto Gusfield parte da diferenciação conceitual do lugar do *social* e do lugar do *público*, para assim poder acentuar as trajetórias de construção de definições da situação enquanto problemas sociais a serem publicamente escandalizados e politicamente processados; Goffman e Boltanski, cada um ao seu modo, enfatizam as disputas morais, os jogos de fachadas, os segredos e os riscos morais e emocionais inerentes aos rituais de interação e comunicação cotidianos, muitas vezes responsáveis pela literal dilaceração da pessoa, - enquanto Eu ritual sagrado, dependente de reputação e de reconhecimento público, - no grupo social. Becker, por sua vez, pontua a performance do empreendedor moral na construção social do público enquanto projetos de definição e de imposição da ação social legítima, de regras sociais e de códigos de moralidade; ao passo que Park e Luhmann mais detidamente se detiveram sobre a análise do cotidiano do jornal e da ação dramática da mídia enquanto ator e agente social, mas também enquanto operador sistêmico da grande fofoca social.

### Referências

BECKER, Howard S. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*. Porto Alegre: Editora L&PM, 2014.

BERGHAUS, Margot. *Luhmann leicht gemacht*. Böhlau: Köln, 2003.

<sup>104</sup>Tradução livre do trecho de Berghaus (2003, p. 213) sobre Luhmann, com citações deste autor: Mit den “Selektoren” seligieren also Nachrichtenredaktionen etwa als Information aus der unedlichen Fülle möglicher Wahrheiten. Dabei werden einzelne Elemente, mit denen dieser Programmbereich etwas anfangen kann, aus ihrem Kontext in der Außenwelt herausgelöst, “dekontextiert” [...]. Dabei erzeugen die Massenmedien “Identitäten”; “Sinnkondensate”, Themen, Objekte” – Neukonstruktionen, die so in der realen Realitäten nicht vorliegen. Beispiele sind etwa: ‘der 11. September’, ‘der Fall der Mauer’ [...].

BOLTANSKI, Luc. As dimensões antropológicas do aborto. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 7, p. 205-245, 2012.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

GOFFMAN, Erving. *Comportamento em lugares públicos: Notas sobre a organização social dos ajuntamentos*. Petrópolis: Vozes, 2010.

GOFFMAN, Erving. *Os quadros da experiência social: Uma perspectiva de análise*. Petrópolis: Vozes, 2012.

GOFFMAN, Erving. *Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face*. Petrópolis: Vozes, 2012a.

GUSFIELD, J. R. Constructing the ownership of social problems: fun and profit in the welfare state. *Social Problems*, v. 36, n. 5, p. 431-441, 1989.

GUSFIELD, Joseph R. *La cultura de los problemas públicos: el mito del conductor alcoholizado versus la sociedad inocente*. Buenos Aires: Siglo Veinteuno Editores, 2014.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro; BARBOSA, Raoni Borges. *A Vergonha no Self e na Sociedade: A Sociologia e Antropologia das Emoções de Thomas Scheff*. Série Cadernos do GREM, Nº 10. Recife: Edições Bagaço; João Pessoa: Edições GREM, 2016.

PARK, Robert E. A História Natural do Jornal. *Sociabilidades Urbanas – Revista de Antropologia e Sociologia*, v.1, n.2, p. 33-44, 2017.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.



expresión pública de las emociones y la legitimidad de los familiares en la demanda de aparición con vida de Santiago Maldonado. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 52, p. 105-116, abril de 2019 ISSN 1676 8965.

**ARTIGO**

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

**“El otro hermano”: la expresión pública de las emociones y la legitimidad de los familiares en la demanda de aparición con vida de Santiago Maldonado**

**"O outro irmão": a expressão pública das emoções e a legitimidade dos parentes na demanda pelo surgimento com vida de Santiago Maldonado**

**"The other brother": the public expression of the emotions and the legitimacy of the relatives in the demand for the appearance with life of Santiago Maldonado**

*Gabriel E. Margiotta*

Recebido: 12.01.2019

Aceito: 10.02.2019

**Resumo:** O trabalho aborda a manifestação pública das emoções em casos de pedido de verdade e justiça contra a violência estatal. Analisando as formas pelas quais as emoções são expressas e mobilizadas pelos demandantes em um contexto social específico, investigarei como essas expressões podem contribuir ou dificultar a legitimidade das reivindicações e daqueles que as dirigem. Tomando como caso os discursos proferidos em uma manifestação pública na demanda o aparecimento com vida de Santiago Maldonado, aproximaremos reflexões sobre o que é legítimo expressar e sentir publicamente aos "familiares" das vítimas da violência estatal. **Palavras-chave:** Santiago Maldonado, verdade e justiça, parentes, emoção

**Resumen:** El trabajo aborda la manifestación pública de las emociones en casos de demanda de verdad y justicia por violencia estatal. Analizando los modos en que las emociones son expresadas y movilizadas por los demandantes en un contexto social específico, indagaré en las formas en que dichas expresiones pueden contribuir o dificultar la legitimación de los reclamos y quienes los encabezan. Tomando como caso los discursos pronunciados en una manifestación pública en reclamo por la aparición con vida de Santiago Maldonado, aproximaremos reflexiones sobre lo que les es legítimo expresar y sentir públicamente a los "familiares" de víctimas de violencia estatal. **Palabras clave:** Santiago Maldonado, verdad y justicia, familiares, emoción

**Abstract:** The work addresses the manifestation of emotions in public demands for truth and justice in cases of state violence. I will investigate the ways in which the expressions of emotions can contribute or hinder the legitimacy of the claims and of those who head them by analyzing said expressions by the plaintiffs in a specific social context. I will take as my case study the speeches delivered in a public protest demanding the appearance alive of Santiago Maldonado, approaching the reflections on what is considered legitimate to feel and to express publicly for the "relatives" of victims of state violence. **Keywords:** Santiago Maldonado, truth and justice, relatives, emotion

### **El caso Santiago Maldonado**

El 1 de agosto de 2017 la Gendarmería Nacional realizó un operativo en la comunidad mapuche Pu Lof en Resistencia-Cushamen -provincia de Chubut,

Argentina- para desalojar un corte de ruta que exigía la liberación del líder mapuche Fernando Jones Huala, detenido tiempo atrás. Este reclamo tuvo lugar en el marco de una histórica demanda sobre la propiedad de las tierras que la comunidad mapuche ocupa desde tiempos prehispánicos y que entre los años 1991 y 1997 fueron adquiridas por el empresario italiano Luciano Benetton.

En ese operativo fue visto con vida por última vez Santiago Maldonado, un joven de 28 años de edad nacido en la provincia de Buenos Aires que se encontraba acompañando a la comunidad mapuche. Mientras que algunos testigos mapuches aseguraron haber visto a un grupo de gendarmes golpear a Maldonado y llevárselo en una camioneta oficial, desde el Estado se desconoció la responsabilidad de la Gendarmería Nacional en la desaparición.

Aquel día comenzó la búsqueda del joven y la denuncia de su desaparición encabezada por sus familiares. Con el correr de las semanas, el tema se incorporó en la agenda de los medios de comunicación hegemónicos y del Gobierno Nacional con un relato oficial que intentó desvincular a la Gendarmería Nacional de la desaparición de Maldonado y desmentir a los testigos, encauzando la investigación hacia nuevas hipótesis<sup>105</sup>. Además, en un contexto de clima electoral, algunos funcionarios del gobierno declararon que los organismos de derechos humanos y los partidos políticos opositores estaban “politizando” el caso<sup>106</sup>, haciendo alusión a que querían transformar el tema en un conflicto político-partidario.

El 1 de octubre, a dos meses de la desaparición, se realizó en la Plaza de Mayo la segunda marcha<sup>107</sup> por la aparición con vida de Santiago Maldonado, convocada por sus familiares, organismos de D.D.H.H. y partidos políticos opositores al gobierno. Ese día el hermano mayor de Santiago, Sergio Maldonado, quien durante los primeros dos meses de búsqueda se constituyó como la figura pública que encabezaba el reclamo, leyó una carta dedicada a su hermano. Momentos antes, otro de sus hermanos, Germán, también leyó unas palabras. Mientras que varios medios gráficos titularon la carta de Sergio como “emotiva”, la de Germán fue calificada como “dura”.

Analizaré las cartas de Sergio y Germán Maldonado dirigidas a su hermano en el acto del 1 de octubre para abordar los modos en que hablan de las emociones y las formas en que, sin hablar explícitamente, se las expresa, es decir, explorar las categorías con las que lo emocional se representa y actúa en un determinado contexto (Spivak, 2010). El objetivo es el de indagar en los usos de la expresión de las emociones en el espacio público en el marco de demandas políticas por verdad y justicia.

### **La carta de Sergio**

Santiago:

<sup>105</sup> En relación a esto, el 1 de octubre el diario Clarín publicó: “Dos hipótesis del Gobierno en el caso Maldonado: o se ahogó o no estuvo en la protesta” [:https://www.clarin.com/politica/hipotesis-gobierno-caso-maldonado-ahogo-protesta\\_0\\_HkV71bk2-.html](https://www.clarin.com/politica/hipotesis-gobierno-caso-maldonado-ahogo-protesta_0_HkV71bk2-.html).

<sup>106</sup> En este sentido la ministra de Seguridad, Patricia Bullrich, declaró: “hay quienes ‘quieren politizar’ este caso y eso complica la búsqueda: Todos los que dicen que fue una desaparición forzada hacen una construcción política.” La Nación 9-8-2017: <http://www.lanacion.com.ar/2051367-segun-patricia-bullrich-quieren-politizar-el-caso-de-santiago-maldonado>. Por otro lado, el ministro de Justicia y Derechos Humanos, Germán Garavano, afirmó: “Es una pena que los organismos de derechos humanos, que sabemos que algunos de ellos tuvieron y tienen mucha afinidad con la ex presidenta [Cristina Kirchner] y con el gobierno anterior, esto los termina desprestigiando. Una cosa es la desaparición [de Santiago Maldonado], que nos preocupa a todos, y otra cosa es el aprovechamiento político de esta situación.” La Nación 29-8-2017: <http://www.lanacion.com.ar/2057596-german-garavano>

<sup>107</sup> La primera se había realizado el 1 de Septiembre.

Donde estés, quiero que sepas que te quiero. Cada día que pasa te extrañamos. Necesito que aparezcas pronto, no puedo dejar de pensar en vos. Cada día que pasa te lloro más y me pregunto por qué sos vos quien está pasando por esto y no yo. La respuesta es inmediata: nunca me involucré en diferentes causas como lo hacés vos. Las personas como vos nos enseñan, nos abren los ojos, nos muestran el camino; pero también dejan en evidencia las miserias humanas. Ojalá puedas escucharme y entender la demora en encontrarte.

No es porque no te busque, ni tampoco porque haya gente a la que no le importes. Todo lo contrario. Es mucha la gente que te quiere sin haberte conocido y que reclama por vos. Ver tu cara en todos lados, siempre con tu sonrisa, me da mucho orgullo. Pero también me da tristeza e impotencia porque no estás con nosotros.

Hay muchos intereses en el medio y vos te preguntarás ¿estos intereses son más importantes que mi vida o la de cualquier persona? Lamentablemente, para algunos estos intereses son más importantes que la desaparición de una persona en manos de una fuerza del Estado. Para ellos sólo somos un número, una estadística, un casillero. Pero somos hijos, hermanos, amigos y personas con derechos que exigimos justicia.

Santiago: te estoy buscando, te sigo y te seguiré buscando. Más allá de intuir donde te tienen, es difícil encontrarte. Cuando esta pesadilla comenzó, nuestro hermano Germán les pidió colaboración de los gendarmes. Confieso que creí que eso podía funcionar para que aparecieras rápido. Ahora estoy convencido de que no existe la bondad en los efectivos, ni en los jefes que participaron de la represión en la comunidad mapuche: junto a ministros, jueces y fiscales sólo cuidan sus intereses. No sé cuánto tiempo va a llevar encontrarte. Sé que tal vez hubiera sido distinto si te quedabas en casa y no salías a reclamar por los más desprotegidos, por las causas justas y los pueblos originarios.

Hoy me vuelvo a preguntar dónde estás, Santiago. ¿Tan difícil es pedir que te devuelvan? Quiero que los viejos, la abuela y toda la familia dejen de sufrir y que esta pesadilla termine.

Quiero preguntarle al presidente Mauricio Macri y a todos sus ministros donde está Santiago Maldonado. Que aparezca con vida urgente, lo necesitamos.

La carta comienza haciendo referencia a una serie de categorías que explícitamente representan estados emocionales de Sergio respecto de su hermano: “quiero que sepas que te quiero”; “Cada día que pasa te extrañamos” y; “Cada día que pasa te lloro más”. Son categorías que refieren al amor hacia el hermano, la pérdida y el dolor por su desaparición. Manifiestan una emotividad íntima entre los dos sujetos que es remarcada por el lazo familiar que los une. Esta manifestación de sentimientos personales de “dolor” por la pérdida de un familiar de manera pública tiene antecedentes en casos de demandas políticas de verdad y justicia en Argentina y están vinculados a la búsqueda de constituirse como un tipo de activista particular: el “familiar”. Para el caso de las organizaciones de víctimas de Cromañón, Diego Zenobi (2014) analiza que

...los intercambios, consignas y discursos públicos de los familiares orientados a conseguir justicia están frecuentemente atravesados por

términos que hablan del amor, el cariño y el dolor por los hijos que ya no están. (Zenobi, 2014, p. 116)

En este sentido, varios autores (Vecchioli, 2005; Pita, 2010; Zenobi, 2014) coinciden en que la categoría de “familiar” aparece como la representación de un vínculo de cuya cuestión biológica se desprende la obligación natural de demandar justicia. Pero como indica Vecchioli

Ser portador de este lazo de máxima proximidad con las víctimas es una propiedad *socialmente construida y objetivada* por un grupo de militantes que se identifican en el espacio público a través del uso de categorías de parentesco (Vecchioli, 2005, p. 5).

Dichas categorías llevadas al espacio público a través de la demanda devienen “una entidad moral, una esfera de acción pública, un espacio ético dotado de positividad ... toda una serie de deberes, obligaciones y prohibiciones” (Pita, 2010, p. 19) Así, la reducción a lo íntimo y lo doméstico son estrategias de demanda que por ponderar lo privado constituyen a los “familiares” en actores políticos particulares que eluden “la politización”, es decir, las formas de representación política institucionalizadas o partidarias.

En Argentina este tipo de reclamos empezaron en los años '70 de la mano de organizaciones de derechos humanos integradas por familiares de víctimas del Terrorismo de Estado como Madres de Plaza de Mayo, Abuelas de Plaza de Mayo e H.I.J.O.S. (entre otras), quienes lograron legitimarse a través de la naturalización del vínculo de sangre con las víctimas, logrando así presentar a su reclamo como un imperativo moral. De esta manera, si bien la actividad de estos organismos es política, intentan presentar sus demandas como trascendiendo las disputas político-partidarias. Estas organizaciones han servido de referencia para otros casos, como los de “gatillo fácil” o tragedias como las de “Cromañón” y “Once”. La experiencia acumulada en la historia del país es la que habilita y da respaldo al reclamo de Sergio y su familia en tanto “familiares” de Santiago Maldonado. En este sentido, la presencia las Madres de Plaza de Mayo, la agrupación H.I.J.O.S. y Adolfo Pérez Esquivel sentados junto a la familia en el acto por los dos meses de la desaparición de Santiago movilizan una simbología vinculada a la lucha por los derechos humanos que forman parte de la dimensión emocional del acto.

En algunos pasajes de la carta Sergio caracteriza la personalidad de Santiago y la dota de sentidos como el compromiso con los desprotegidos y la solidaridad:

La respuesta es inmediata: nunca me involucré en diferentes causas como lo hacen vos. Las personas como vos nos enseñan, nos abren los ojos, nos muestran el camino; pero también dejan en evidencia las miserias humanas.

Sé que tal vez hubiera sido distinto si te quedabas en casa y no salías a reclamar por los más desprotegidos, por las causas justas y los pueblos originarios.

Mediante la indicación de estas características en tanto valores positivos, la figura de Santiago es presentada como una personalidad ejemplar que “enseña” a los demás y “muestra el camino”. Al analizar un movimiento de “madres del dolor” cuyos hijos fueron víctimas de “gatillo fácil” en Río de Janeiro, Freire (2011) retoma la idea de *limpieza moral* de Machado da Silva para pensar los modos en que esas madres intentan despegar públicamente a sus hijos (y a ellas mismas en tanto sus madres) de la categoría de “bandidos” con la que son definidos por otros grupos. Mediante esta estrategia, además las madres construyen lo injusto de la desaparición de los cuerpos de

sus hijos. En el caso de Santiago Maldonado, la ponderación de los valores solidarios y comprometidos por parte de Sergio tiene efectos similares. Por un lado, colabora en resaltar lo injusto de su desaparición a partir de su elevación moral como persona ejemplar, validando el reclamo y el “dolor” de sus familiares. Por otro, es una forma de respuesta a las definiciones sobre Santiago que circularon en los principales medios de comunicación, comunicados oficiales del gobierno y redes sociales, que incluyen un repertorio que va desde la negación de su presencia en la Pu Lof Cushman el día de los hechos hasta su participación en una organización terrorista mapuche<sup>108</sup>.

Esta *limpieza moral*, a la vez, moldea la construcción de un *nosotros* en relación a un *ellos*. Si bien la carta está dirigida a Santiago, su lectura en la situación del acto involucra a la audiencia que también reclama y al compartir esa búsqueda de verdad y justicia. Es decir, la figura ejemplar de Santiago se hace eco en el colectivo que reclama y traza así un *nosotros* que excede a los familiares y allegados y alcanza un grupo social más amplio:

No es porque no te busque, ni tampoco porque haya gente a la que no le importes. Todo lo contrario. Es mucha la gente que te quiere sin haberte conocido y que reclama por vos. Ver tu cara en todos lados, siempre con tu sonrisa, me da mucho orgullo. Pero también me da tristeza e impotencia porque no estás con nosotros.

...Pero somos hijos, hermanos, amigos y personas con derechos que exigimos justicia.

Aquí también el reclamo de un sector de la sociedad ancla en el “amor”, es la “muchacha que te quiere” la que demanda por verdad y justicia. Esta emoción que pertenece al colectivo presente en la Plaza de Mayo es presentada como la contracara de otro grupo marcado por el “interés” y “la falta de bondad” como valores bajos o amorales:

...Lamentablemente, para algunos estos intereses son más importantes que la desaparición de una persona en manos de una fuerza del Estado. Para ellos sólo somos un número, una estadística, un casillero...

...Ahora estoy convencido de que no existe la bondad en los efectivos, ni en los jefes que participaron de la represión en la comunidad mapuche: junto a ministros, jueces y fiscales solo cuidan sus intereses...

Es importante resaltar que el “interés” con el que Sergio caracteriza y delimita al *ellos* está vinculado, además de a una falta de bondad, a una serie de categorías que para el sentido común se presentan como despojadas de emocionalidad y cuyos sentidos apuntan a una racionalidad plena, tales como “número”, “estadística” y “casillero”. Lutz (1986) señala que el concepto de emoción en occidente, tanto para las ciencias sociales como para el discurso cotidiano o sentido común, es utilizado a partir de pares de oposiciones en los que la emoción corresponde al no pensamiento, a lo irracional y a lo

<sup>108</sup>Entre los titulares que circularon en los principales medios de comunicación leemos: “Patricia Bullrich: El caso Maldonado no se puede catalogar como una desaparición forzada de persona”(Telam,8-8-2017:<http://www.telam.com.ar/notas/201708/197532-patricia-bullrich-santiago-maldonado-comunidad-mapuche-gendarmeria.html#>. “En Facebook, Santiago Maldonado se identificaba como un feroz cacique mapuche” Clarín, 30-8-2017:[https://www.clarin.com/sociedad/caso-maldonado-redes-artesano-llamar-feroz-cacique\\_0\\_S1vFULEK.html](https://www.clarin.com/sociedad/caso-maldonado-redes-artesano-llamar-feroz-cacique_0_S1vFULEK.html). “Caso Maldonado: una nueva versión apunta a que estaría en Chile” Clarín,31-8-2017:[https://www.clarin.com/sociedad/caso-maldonado-nueva-version-apunta-chile\\_0\\_S1hMS9rtZ.html](https://www.clarin.com/sociedad/caso-maldonado-nueva-version-apunta-chile_0_S1hMS9rtZ.html)

natural como opuesto de lo cultural, señalando valoraciones negativas de la emoción. Pero invirtiendo esa valoración, la emoción también es pensada como lo contrario del distanciamiento y la falta de compromiso hacia los otros, de manera que “lo natural se torna puro y no degradado” (Lutz, 1986, p. 55). En este caso lo natural es el vínculo de sangre entre los hermanos. Así, la emoción es leída como compromiso subjetivo y con valoración superior al pensamiento ya que “es mejor ser emocional que estar muerto o alienado” (Lutz, 1986, p. 55) De esta manera, en su carta Sergio delimita la oposición *nosotros-ellos* marcada por una emocionalidad que constituye a los primeros y excluye a los segundos, quienes se guían meramente de manera racional y están alienados del compromiso hacia los otros. La emocionalidad es la que define los límites del *nosotros-ellos* y configura las relaciones sociales entorno a la búsqueda de verdad y justicia.

De esta manera, mediante la manifestación de las emociones íntimas y familiares hacia su hermano, Sergio justifica su demanda y a sí mismo como demandante. Por medio de esta estrategia elude las definiciones de quienes plantean que el caso está “politizado” y no da lugar, en su discurso, a que su reclamo sea calificado en ese sentido.

### **La carta de Germán**

Ese mismo día, minutos antes que Sergio, se presentó como orador Germán, otro hermano de Santiago Maldonado. A diferencia del primero, Germán había tenido menor visibilidad y no se había constituido como figura de referencia en el reclamo. Si bien ambos son hermanos de Santiago, la categoría de “familiar” tiene matices en cuanto a la legitimidad de cada uno como demandante. Estos matices aparecen también en las diferencias entre las presentaciones de cada uno el día del acto en Plaza de Mayo y las formas en que expresan emociones en el espacio público. La lectura que realizó Germán tuvo un contenido distinto a la de Sergio y generó sus propios efectos. En primer lugar, no leyó una carta a su hermano desaparecido sino que afirmó que “quería hacer tres aclaraciones”:

Hoy se cumplen dos meses de la desaparición de Santiago en manos de Gendarmería Nacional.

Quiero aprovechar este momento para dejar bien en claro tres temas que nos tienen preocupados y cansados.

El primero: A los medios de comunicación les gusta jugar con dar noticias falsas. Estamos hasta la coronilla con ese tipo de noticias, totalmente irrespetuosas hacia Santiago, su familia y sus amigos y todas las personas involucradas con el reclamo genuino. Señores periodistas y comunicadores sociales: sean un poco más profesionales, investiguen e indaguen en fuentes fehacientes.

No se imaginan el daño que ocasionan al generar noticias inverosímiles. Luego, personas que consumen sus periódicos, diarios, noticieros y sitios de internet, repiten barrabasadas deficientes, que tienen como único fin generar discusiones, controversias y animosidad entre la población, que vemos reflejadas en reuniones familiares, laborales.

Tengan amor propio por la profesión y por ustedes mismos, no se dejen usar como marionetas por un par de billetes, les pedimos que tengan un poco más de gollete, respeto y profesionalismo periodístico.

El segundo tema: A todos los políticos que se llenan la boca hablando de democracia, transparencia, verdad y honestidad y

después salen en los medios de comunicación, en el Senado y demás ámbitos de la vida pública y política, diciendo que la familia Maldonado está politizando la desaparición de Santiago. Como así también, que algunos partidos políticos y los derechos humanos no quieren que Santiago aparezca. A todos ustedes, zánganos del Estado y parásitos del proletariado, que primero y principal, la familia Maldonado no milita en ningún partido político y, segundo, el tema es político desde su inicio, desde el momento en que Gendarmería se lleva a mi hermano, ya que esta institución está supeditada al Gobierno, a ustedes, que son los políticos de turno y principales responsables de la desaparición de mi hermano. Esa es la verdadera politización, lo que deben aclarar ante la sociedad argentina y, por cierto, me pregunto, dónde están que no los veo a ustedes, políticos que quieren que aparezca Santiago: ¿vieron a Carrió por ahí? Yo no la vi. ¿Vieron a Peña? ¿A Michetti, a Macri, a Vidal, a Bullrich?, ¿ellos quieren que aparezca? Nunca vienen a apoyar acá, ni acá, ni en ningún lado. Nunca llaman. Hace dos meses y nunca los vi apoyando en ninguna marcha. Los que no quieren que aparezca son ustedes, manga de mentirosos, infames políticos de cuarta, que lo único que hacen es desacreditar a toda la gente que apoya y pide una respuesta de su humanidad, como todos los que están acá presentes y en todo el país. Ustedes son los responsables, cara de piedra, háganse cargo y dejen de tirar el fardo a los demás. [Patricia] Bullrich, dijiste en el Senado hace un par de semanas que la fácil era tirar dos gendarmes por la ventana, ahora, aparte de tirar dos gendarmes por la ventana, van a tener que tirar un par de escuadrones por la ventana. Inclusive deberías tirarte vos también, así le hacés un favor a la sociedad, por encubrir asesinos.

Tercero: Queremos que aparezca Santiago de una buena vez por todas. Es vergonzoso lo que está pasando con esta sociedad con los derechos humanos. Que después de 40 años haya que decir '¡Santiago Maldonado presente, ahora y siempre!'. Estamos retrocediendo en la historia. Si seguimos así, vamos a terminar arrodillados, besando las manos de los señores feudales. Si lo que queremos es una sociedad más justa vamos a tener que tomarnos tiempo y replantearnos qué sociedad deseamos construir para nosotros y nuestros hijos. Quiero agradecer a todos los que están apoyando, a toda la gente, que están apoyando en todas las ciudades, infinitas gracias.

En los primeros dos “temas”, Germán se dirige a periodistas y funcionarios del gobierno respectivamente. El tono es el de denuncia directa y reclamo por las acciones cometidas por estos sectores respecto de la desaparición de su hermano. Esto aparece como una estrategia muy diferente a la *limpieza moral* que realiza Sergio. Aquí, Germán elabora una segunda persona no dirigida a Santiago sino a quien quiere responsabilizar y denunciar. Mediante esta segunda persona Germán ataca e insulta a sus oponentes políticos que, además, él encarna en figuras concretas del gobierno (Bullrich, Carrió, Marcos Peña, etc.) Esta estrategia de personalización se opone a la de Sergio, quien reúne a sus oponentes dentro de un *ellos* impersonal y sólo recurre a nombrar al presidente Mauricio Macri sobre el final de su carta.

En el discurso de Germán no encontramos una gran cantidad de categorías o explicitaciones emocionales como en la carta de Sergio, exceptuando aquellas con que hace alusión a una serie de estados de ánimo como el “estar preocupados y cansados” y “hasta la coronilla” que se refieren al enojo por las acciones y dichos de funcionarios y

periodistas. Sin embargo, y siguiendo a Capranzano (1994), la dimensión emocional de su discurso, situado en el acto, se expresa también en formas no verbales. Este autor se pregunta si es que existen discursos, enunciados o palabras que no sean emocionales. Para él, toda enunciación está cargada de una dimensión afectiva que puede ser subrayada, ignorada u ocultada, consciente o inconscientemente, y que es producida por su estilo (Capranzano, 1994, p. 25). En este sentido, el autor plantea que la dimensión emocional no se explicita sólo en categorías que hablan de ella o la expresan, es decir, que la dimensión emocional no se expresa exclusivamente en forma verbal. Todo el discurso de Germán está cargado con una emocionalidad vinculada a la furia y al enojo que, aunque no se las explicita, dotan de sentido a lo que se está expresando. Además, esto puede verse analizando las expresiones del público asistente en la plaza, que respondió de distinto modo a algunos de los pasajes de la lectura. Lo emocional es comunicado y la audiencia responde dando cuenta de su entendimiento. Así, la escucha atenta del orador fue interrumpida con aplausos intensos en el momento que se refirió a los “zánganos del Estado y parásitos del proletariado” y las preguntas retóricas “¿vieron a Carrió por ahí? ¿Vieron a Peña? ¿A Michetti, a Macri, a Vidal, a Bullrich?” acompañadas por silbidos y abucheos<sup>109</sup>. Estas respuestas a las palabras de Germán implican una aprobación y consenso con lo que se está expresando pero, además, dan cuenta de lo emocional que ello involucra. Es decir, los aplausos y abucheos involucran al pensamiento, emociones y cuerpo en un modo de expresión que no hace uso del lenguaje verbal. Al referirse a los aplausos en una conmemoración del instituto Balseiro, Spivak L’hoste señala que

Ese cuerpo socializado en la práctica de aplaudir, que aprendió el código y sabe también sobre la utilidad y aplicaciones, la formalidad y las posibilidades de agencia en una forma de diálogo que no es apenas palabra sino también movimiento. Se trata de un diálogo cuya experiencia compromete al cuerpo como vehículo de sentimientos y de pensamiento, de entendimiento. Entendimiento, primero, respecto del contexto específico de comunicación al cual el aplauso se integra. Entendimiento y sentimiento, luego, sobre las razones y argumentos de celebración que se articulan, sobre su contenido específico. (Spivak L’Hoste, 2010:135)

En el caso del acto por la aparición de Santiago Maldonado, los aplausos y abucheos y su uso diferencial implican el entendimiento y el acompañamiento del discurso y su dimensión emocional por parte de la audiencia en cada momento, que incluye una emocionalidad vinculada al enojo y la furia alrededor del repudio al gobierno nacional y el periodismo y que baña casi la totalidad del discurso.

Por otra parte, en los insultos proferidos hacia esos sectores la emoción se trama y expresa en relación a lo moral y a partir de ello construyen a los actores como enemigo. Así, los insultos hacia los periodistas también refieren al valor moral de la emoción como opuesta al interés de lo racional al que apelaba Sergio (“Tengan amor propio por la profesión y por ustedes mismos, no se dejen usar como marionetas por un par de billetes”) pero es su enunciación lo que distingue su expresión. Para el caso de los funcionarios, Germán vincula lo amoral a la mentira y el doble discurso que ellos mantienen y, señalándolos individualmente, se dirige a todo el cuerpo institucional del gobierno nacional. Las emociones vinculadas a la furia y al enojo se expresan así en el

<sup>109</sup> Puede accederse a algunas de las interacciones del público asistente en el video “Fragmento del discurso de Germán Maldonado en el acto por Santiago”: <https://www.youtube.com/watch?v=ZfYwpmLgaX8>



“zánganos del Estado y parásitos del proletariado”, “manga de mentirosos, infames políticos de cuarta”.

De esta manera, ambas lecturas implican una gran dimensión emocional pero su contenido y expresión en cada caso es diferencial. La estrategia de Germán en tanto orador y activista articula una emocionalidad relativa a la ira y al enojo para confrontar directamente a quien cree que son los responsables de la desaparición de su hermano, hablándoles a ellos mismos e identificando a cada uno de ellos. A diferencia de Sergio, no elude las definiciones sobre la “politización” sino que las confronta.

Distintos medios comunicaron la carta de Germán titulado citas textuales de los insultos y sus palabras fueron calificadas como “duras críticas” y “palabras duras”<sup>110</sup>. Días más tarde, a partir de una nueva carta de Germán con tintes similares a la anterior pero dirigida a la Gendarmería Nacional y publicada en su cuenta de Facebook, una nota del diario Clarín lo caracterizaba como “furioso”, “exaltado” y “el más virulento portavoz de la familia Maldonado”<sup>111</sup>. En cambio, los titulares referidos a la carta de Sergio la definieron como “emotiva”<sup>112</sup>. Retomando a Lutz (1986), en el lenguaje cotidiano o sentido común, la emoción se contrapone a lo racional, a aquellas ideas que parecen sensatas y que están basadas en formas socialmente aceptadas de razonar los problemas. Es por eso que, según la autora, “ser emocional significa fallarle al proceso racional de información y, por lo tanto, socavar las posibilidades para una acción razonable o inteligente” (Lutz, 1986, p. 56). Esta es la conceptualización sobre la “furia” y lo “exaltado” de Germán que opera en las definiciones que los medios realizan y que contribuyen a desprestigiar su figura en tanto “racional” y por lo tanto su demanda.

Diego Zenobi (2014) analiza los modos en que la expresión de las emociones de los familiares de las víctimas de Cromañón en el espacio público delinean matices entre los integrantes, que si bien comparten los sentimientos de “dolor” y “bronca”, desacuerdan en cómo expresarlos públicamente ya que no todas las formas son adecuadas. Estos matices se deben a que la apelación a las emociones no legitima a priori su reclamo, sino más bien que puede debilitarlo e incluso los familiares pueden ser descalificados en tanto actores públicos “racionales” (Zenobi, 2014, p. 174).

En este sentido, me interesa señalar que si bien los discursos de los dos hermanos tuvieron dimensiones emocionales relativas al dolor por la pérdida, el contenido del de Germán y su modo de expresarlo habilitó la calificación de “violento”, que en el contexto del tratamiento que el tema tenía desde los medios y los comunicados oficiales del gobierno, contribuye a estigmatizar y descalificar su figura como demandante. De esta manera se trazan matices en la legitimidad de los dos hermanos como demandantes: mientras Sergio se legitima como quien encabeza el reclamo y

<sup>110</sup> Entre ellos: “Germán Maldonado: ‘Patricia Bullrich, deberías tirarte por la ventana y hacerle un favor a la Sociedad’ Clarín 1-10-2017: [https://www.clarin.com/politica/german-maldonado-patricia-bullrich-deberias-tirarte-ventana-hacerle-favor-sociedad\\_0\\_ByM9c0CsW.html](https://www.clarin.com/politica/german-maldonado-patricia-bullrich-deberias-tirarte-ventana-hacerle-favor-sociedad_0_ByM9c0CsW.html) ; “En una dura carta, Germán Maldonado pidió la renuncia de Patricia Bullrich” El intransigente 1-10-2017: <http://www.elintransigente.com/sociedad/2017/10/1/dura-carta-german-maldonado-pidio-renuncia-patricia-bullrich-458631.html>

<sup>111</sup> Clarín, 16-10-2017, “En una carta por el Día de la Madre, Germán Maldonado trata a los gendarmes ‘de ‘ratas inmundas’” :[https://www.clarin.com/politica/carta-dia-madre-german-maldonado-trata-gendarmes-ratas-inmundas\\_0\\_SyO2jEGpZ.html](https://www.clarin.com/politica/carta-dia-madre-german-maldonado-trata-gendarmes-ratas-inmundas_0_SyO2jEGpZ.html)

<sup>112</sup> “La emotiva carta del hermano de Santiago Maldonado: ‘Ojalá puedas escucharme, es difícil encontrarte’” La Nación, 1-10-2017: <http://www.lanacion.com.ar/2068295-la-emotiva-carta-del-hermano-de-santiago-maldonado-ojala-puedas-escucharme-es-dificil-encontrarte>.

figura política en tanto “familiar”, Germán se mantiene en una posición de inferioridad en esa legitimidad y se reproduce como “el otro hermano”<sup>113</sup>.

### Reflexiones finales

He analizado los discursos de los hermanos de Santiago Maldonado en un acto en Plaza de Mayo por pedido de justicia y aparición con vida. Si bien cada uno de ellos movilizó una emocionalidad que fue entendida y compartida por el público asistente al acto, las diferencias en cada caso habilitaron definiciones diferentes por parte de la prensa sobre los hermanos y sus dichos. Así, mientras las palabras de Sergio fueron calificadas como “emotivas” con un cierto valor positivo que le otorga legitimidad, las de Germán fueron definidas como “duras” y su figura como la de “virulento”, categorías que lo descalifican como demandante “racional”.

Como vimos, Sergio movilizó una serie de emociones respecto del amor y el dolor por la pérdida del familiar, consideradas propias del ámbito privado. Lutz y White al estudiar la literatura antropológica sobre las emociones analizan una serie de tensiones dicotómicas entre las que se las ha conceptualizado, explícita o implícitamente (Lutz; White, 1986). Entre estas tensiones se halla la del individuo y la sociedad, donde algunas tradiciones antropológicas destacan al individuo como reducto de las emociones y a estas como aquellos sentimientos privados que no se hallan motivados culturalmente ni articulados socialmente, reduciendo las emociones a algo individual y no compartido. Sin embargo, esta dicotomización es desafiada por otros tipos de análisis sobre lo emocional. Leavitt (1996) propone que la dimensión emocional no se reduce meramente a lo biológico ni a la existencia de una unidad psíquica de carácter universal, pero tampoco exclusivamente a categorías o esquemas de sentido construidos y transmitidos culturalmente como expresiones del lenguaje. Su aporte consiste en pensar que los términos que expresan emoción son sensación y cognición simultáneamente (Leavitt, 1996). De esta manera el autor propone no ver a las emociones

ni como significados ni como sensaciones, sino como experiencias aprendidas y expresadas en el cuerpo en interacciones sociales y a través de la mediación de sistemas de signos, verbales y no verbales. Deberíamos verlas como fundamentalmente sociales antes simplemente individuales en naturaleza, como expresadas en forma general antes que generalmente indescriptibles, y tanto culturales como situacionales. Pero deberíamos reconocer en la teoría lo que todos nosotros asumimos en nuestras vidas cotidianas: que las emociones son sentidas en la experiencia corporal, no sólo sabidas o pensadas, o evaluadas (Leavitt, 1996, p. 26).

Estas conceptualizaciones ponen en cuestión la dicotomía de la emoción entre lo individual y lo colectivo, entre lo privado y lo público y permiten ubicar a los discursos de los hermanos Maldonado como en una intersección de esos ámbitos en los que el amor, el dolor y el enojo y la furia son experimentados tanto individualmente como sentidos, compartidos y experimentados por quienes conforman el auditorio en la plaza, haciendo de ellas una emocionalidad colectiva. La movilización de lo “privado” en lo “público” es la estrategia de quienes se instituyen como “familiares”, poniendo el foco en la intersección de estos dos ámbitos que los estudios sociales sobre las emociones

<sup>113</sup> El 1 de octubre el portal de internet “Minutouno” tituló: “El otro hermano de Maldonado le pidió a Bullrich que ‘se tire por la ventana’” (<https://www.minutouno.com/notas/3042702-el-otro-hermano-maldonado-le-pidio-bullrich-que-se-tire-la-ventana>). Esta definición como “el otro hermano” resulta significativa para pensar cómo puede ser construida y entendida desde los medios la figura de Germán en relación a la de Sergio y el modo en que las declaraciones del primero habilitan estas definiciones.

revelan como falsa dicotomía. Mediante esta movilización de lo emocional también trazan fronteras sociales que determinan quienes son los demandantes y sus cualidades y frente a quienes se oponen, configurando relaciones sociales en relación a la moral y la justicia.

Sin embargo, la expresión pública de las emociones en casos de demanda por verdad y justicia no legitima a priori a la figura del familiar e incluso, puede habilitar la construcción de categorías y definiciones sobre ella que la deslegitimen y descalifiquen como demandante. Así, la expresión de furia de Germán si bien fue compartida por la audiencia de la plaza permitió que desde los medios se lo califique como “violento”.

Por último, en su trabajo sobre las “madres del dolor” de Río de Janeiro, Freire (2011) plantea que las madres construyen una *gramática política* que moviliza emociones a la hora de presentar su demanda en el espacio público. Esta autora retoma la noción de gramática de Boltanski y Thévenot (1991) que

designa o conjunto de regras ou coações (*contraintes*), que são exigências a ser seguidas por participantes de uma mesma situação, unidade espacial e temporal em que pessoas coordenam suas ações de modo a comportar-se de forma adequada ao contexto. O ajustamento a essas regras reflète um trabalho prévio de definição de situação que se caracteriza pela capacidade de relacionar o "ajustamento" (*justesse*) da gramática mobilizada com um princípio superior comum compartilhado por todos os participantes (Freire, 2011, p. 182)

Esta conceptualización ilumina los modos en que una *gramática política* determina las condiciones y reglas con que deben expresarse las emociones de los demandantes en el espacio público. En este sentido, el caso de Germán nos permite pensar a futuro en una gramática política de los “familiares”, cuáles son sus reglas, sus límites, qué emociones es válido expresar y de qué modos y analizar qué consecuencias puede implicar no respetar esa gramática.

## Referencias

- Crapanzano, Vincent. Reflexions sur une anthropologie des emotions. (Traducción de Ana Spivak L’Hoste). *Terrain*, v. 22, p. 109-117, 1994.
- Daich, Deborah; Pita, María Victoria; Sirimarco, Mariana. Configuración de territorios de violencia y control policial: corporalidades, emociones y relaciones sociales. *Cuadernos de antropología social*, n. 25, p. 71-88, 2007.
- Freire, Jussara. Quando as emoções dão forma às reivindicações. In: Maria Claudia Coelho; Claudia Barcellos (orgs.), *Cultura e sentimentos. Ensaio em antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Contracapa/Faperj. 2011.
- Leavitt, John. Meaning and feeling in the anthropology of emotions. (Traducción de Deborah Daich). *American Ethnologist*, v.23, n.3. p. 514-539, 1996
- Lutz, Catherine. Emotion, thought, and estrangement: emotion as a cultural category. (Traducción de Carlos Argañaraz). *Cultural Anthropology*, v. 1, n. 3, p. 287-309, 1986.
- Lutz, Catherine; White, Geoffrey. The anthropology of emotions. (Traducción de Carlos Argañaraz). *Annual Review of Anthropology*, v.15, p. 405-436, 1986.
- Pita, María. *Formas de morir y formas de vivir. El activismo contra la violencia policial*. Buenos Aires: Ediciones del puerto, 2010.

Spivak L' Hoste, Ana. *El Balseiro. Memoria y emotividad en una institución científica argentina*. La Plata: Al Margen, 2010.

Vecchioli, Virginia. La nación como familia. Metáforas políticas en el movimiento argentino por los derechos humanos. In: Frederic, Sabina; Germán Soprano (comp.). *Cultural y política en etnografías sobre la Argentina*. Buenos Aires: Ed.UNQ/Prometeo, 2005.

Zenobi, Diego. *Familia, política y emociones. Las víctimas de Cromañón entre el movimiento y el Estado*. Buenos Aires: Antropofagia; 2014.

SILVA, Aurelio José da. Análise a

respeito do decoro nas ciências sociais: uma aproximação conceitual. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 52, p. 117-127, abril de 2019 ISSN 1676 8965.

**ARTIGO**

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

## Análise a respeito do decoro nas ciências sociais: uma aproximação conceitual

Analysis about decorum in social sciences: a conceptual approach

*Aurelio José da Silva*

Recebido: 01.10.2018

Aceito: 27.12.2018

**Resumo:** Este artigo se propõe a fazer uma discussão conceitual, não exaustiva, sobre o decoro do campo das Ciências Sociais, em especial nas obras de dois autores centrais para a teoria sociológica contemporânea: Norbert Elias e Erving Goffman. O foco está no exame do modo como os referidos autores concebem os sentidos do termo decoro e sua influência na relação entre indivíduo e sociedade. Nas obras examinadas é notória a frequência do emprego do termo atrelado às ideias construídas nos contextos históricos e sociais, responsável por mecanismos para o controle das relações com base na percepção sobre conduta aceitável, decência, conveniência e moral. **Palavras-chave:** decoro, boas condutas, relações de interação, regras sociais

**Abstract:** This article aims to make a conceptual discussion, not exhaustive, about the notion of decorum of the field of Social Sciences, especially in the works of two authors central to contemporary sociological theory: Norbert Elias and Erving Goffman. The focus is on examining how the authors conceive the meanings of the term decorum and its influence on the relationship between individual and society. In the works examined, the frequency of the use of the term linked to ideas constructed in historical and social contexts, is responsible for mechanisms to control relations based on the perception of acceptable conduct, decency, convenience and morality. **Keywords:** decorum, good conduct, interaction relations, social rules

A noção de decoro é bastante utilizada no campo das ciências sociais, embora o decoro não tenha sido formalmente conceituado, é encontrado, particularmente, nos estudos de dois autores centrais da teoria sociológica contemporânea: Norbert Elias em *O processo civilizador* (2011), e Erving Goffman, em *Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face* (2011) e *A representação do eu na vida cotidiana* (2014). Apesar de os autores não serem representantes de uma mesma linhagem ou tradição sociológica – Elias é um expoente da Sociologia Figuracional<sup>114</sup> alemã, enquanto Goffman se destaca como um teórico de uma Sociologia das Ocasões<sup>115</sup> –, a opção pelo recorte temático sobre o decoro nos permite dialogar com ambas as

<sup>114</sup> Caracteriza-se por estudar as pessoas de modo plural, e esses seres humanos são interdependentes numa variedade de modos, e as suas vidas são moldadas pelas figurações sociais que formam em conjunto.

<sup>115</sup> Estudo da ritualidade das pessoas em situações de interação, por meio da análise de olhares, gestos, posturas e as afirmações verbais intencionais ou não-intencionais. Interessam as pequenas condutas e os pequenos grupos ou reuniões, considerados “entidade móveis” ou “interações temporárias”.

correntes. Enquanto Elias constrói uma sociologia a partir da análise processual histórica dos costumes e maneiras coletivas; Goffman adota uma perspectiva interacionista, concentrando-se nos detalhes concretos do que acontece entre indivíduos na vida cotidiana. Ainda que tenham outros autores do campo das ciências sociais que fazem menção ao decoro em seus estudos, nossa opção é tomar como referência Goffman e Elias por se aproximarem de nosso objetivo, neste artigo, que é analisar os sentidos atribuídos ao conceito de decoro e sua influência nos modos de vida e nas novas sociabilidades contemporâneas.

Antes de prosseguir, vale a pena esclarecer a origem e os significados atribuídos à palavra decoro. O termo provém do latim *decorum* e significa decência, conveniência, conforme Rezende e Bianchet (2014). *Decorum* deriva da raiz *decor*, cuja acepção é o que fica bem, o que convém. Neste caso, duas ideias básicas parecem se fundir ao conceito de decoro: a decência, também derivação do latim *decentia*, que evoca o sentido de recato, compostura e honestidade de cada pessoa; e a conveniência, também do latim *convenientia*, de ser adequado, estar de acordo com as convenções, ou seja, agir em consonância com as regras morais e éticas preestabelecidas. Tomando como referência o sentido construído de decoro, passamos a analisar de que forma o termo está tratado pelos autores privilegiados neste artigo.

Em *O processo civilizador – uma história dos costumes*, trabalho considerado sua obra prima, Norbert Elias (2011)<sup>116</sup> reproduz o termo decoro como uma palavra utilizada habitualmente e de entendimento coletivo e público. A expressão se repete pelo menos duas dezenas de vezes ao longo de sua obra, em citações feitas a outros pensadores e nos trechos dos tratados e nos poemas para representar maneiras cortesias e códigos de conduta, como exemplo, em Erasmo, Castiglione, Della Casa, padre La Salle entre outros.

Nos seus estudos, Elias tem como ponto de partida a Idade Média, e busca compreender as transformações ao longo do tempo das estruturas de personalidade e comportamentos dos seres humanos até o início da era moderna. O autor ressalta que, antes mesmo desse período, muitos outros estudiosos já haviam se ocupado desse assunto. É ao longo de sua obra, porém, na condução da sua teoria sobre o desenvolvimento dos modos de conduta, que se torna possível perceber o emprego do termo decoro às primeiras regras de comportamento instituídas ainda na sociedade de corte<sup>117</sup>.

Logo no primeiro capítulo do livro sobre a história dos costumes – da sociogênese dos conceitos de “civilização” e “cultura” – em que destaca a antítese entre os conceitos de *Kultur* e *Zivilisation*<sup>118</sup>, Elias, em uma referência à obra de Kant de 1784, apresenta o decoro com sentido de compostura e regras de comportamento, ressaltando: “Cultivados a um alto grau pela arte e pela ciência, somos civilizados a tal ponto que estamos sobrecarregados por todos os tipos de decoro e decência social...” (Kant, 1784, *apud* Elias, 2011, p. 27). Num segundo momento, ainda nesse capítulo

<sup>116</sup> Publicado originalmente sob o título *Über den Prozess der Zivilisation*, vol. I, em 1939, por Haus zum Falken, de Basileia, Suíça.

<sup>117</sup> Sociedade dotada de uma corte (real ou principesca) e inteiramente organizada a partir dela. Constitui uma forma particular de sociedade, cujo regime era centralizado e absolutista, em que o poder era concentrado nas mãos do rei. Refere-se ao Ancien Régime (antigo regime), sistema social e político aristocrático estabelecido na França, bem como ao modo de viver das populações europeias nos séculos XV, XVI, XVII e XVIII.

<sup>118</sup> Elias discute os conceitos de *Kultur* e *Zivilisation* no desenvolvimento das relações sociais na Alemanha e França, desde o século XVI. Para os alemães, o termo civilização é um conceito de segunda categoria, uma vez que não alude a características intelectuais do povo alemão, e sim a comportamentos e atitudes, como é o caso francês no desenvolvimento do mesmo conceito.

inicial, Elias traz à tona novamente o termo como “leis prescritas” ao destacar uma observação de Fontane.

O inglês, observa Fontane, tem mil confortos, mas nenhum conforto. O lugar de conforto é tomado pela ambição. Ele está sempre pronto para ser recebido e conceber audiências... Muda de roupa três vezes ao dia; à mesa observa – e também na sala de estar e de visitas – certas leis prescritas de decoro. É um homem distinto, um fenômeno que nos impressiona, um mestre de quem recebemos lições. Mas com nosso assombro se mistura uma nostalgia infinita de nossa Alemanha pequeno-burguesa, onde as pessoas não têm mesmo uma vaga ideia de como representar, mas são capazes de tão esplêndida, confortável e aconchegantemente viverem. (Elias, 2011, p.48)

Outra menção ao decoro é feita por Elias justamente quanto apresenta a primeira evidência literária da evolução do verbo *civiliser* (civilisation). Segundo o autor, esse registro surge inicialmente na literatura, na obra de Mirabeau, na década de 1760.

Maravilho-me de ver, diz ele, como nossas opiniões, falsas em todos os sentidos, se enganam no que consideramos ser civilização. Se perguntar o que é civilização, a maioria das pessoas responderia: suavização de maneiras, urbanidade, polidez, e a difusão do conhecimento de tal modo que inclua o decoro no lugar de leis detalhadas: e tudo isso me parece ser apenas a máscara da virtude, e não sua face, e civilização nada faz pela sociedade se não lhe dá por igual a forma e a substância da virtude. (Mirabeau *apud* Elias, 2011, p. 51).

Observa-se, neste caso, que na busca do autor por evidenciar os primórdios do uso do conceito francês de *civilisation*, a palavra decoro já era utilizada com regularidade e seu sentido, por não suscitar explicações, supõe-se que era bem compreendido. O substantivo decoro continua a ser empregado quando Elias mostra que o termo *civilité* (civildade) foi cunhado e adquiriu sentido para a sociedade ocidental, no segundo quartel do século XVI, por meio do curto tratado de Erasmo de Rotterdam, *De civilitate morum puerilium* (Da civildade em crianças), de 1530. O livro de Erasmo trata do comportamento social das pessoas em sociedade – e, embora não exclusivamente, ‘do decoro corporal externo’ e teria sido escrito para a educação das crianças.

Com grande cuidado, Erasmo delimita em seu tratado toda a faixa de conduta humana, as principais situações da vida social e de convívio. Com a mesma naturalidade fala das questões mais elementares e sutis das relações humanas. No primeiro capítulo, trata das “condições decorosa e indecorosa de todo o corpo”, no segundo da “cultura corporal”, no terceiro de “maneiras nos lugares sagrados”, no quarto em banquetes, no quinto em reuniões, no sexto nos divertimentos e no sétimo no quarto de dormir. (Elias, 2011, p.69)

Muitas vezes, ao longo do estudo de Elias, frases destacadas dos códigos analisados reafirmam o decoro como costume enraizado que deveria ser seguido por “atitudes decorosas”; caso contrário seria julgado negativamente ou no sentido da falta de decoro ou “indecorosas”, como na citação feita no parágrafo anterior.

Faz parte do decoro e do pudor cobrir todas as partes do corpo, com exceção da cabeça e das mãos. (...) [De Les règles de la bienséance et de la civilité chrétienne, de La Salle, Rouen, 1729, p.45 e segs.] (Elias, 2011, p. 132)

É vil limpar o nariz com a mão nua ou assoar-se na manga ou nas roupas. É inteiramente contrário ao decoro assoar o nariz com dois dedos e, em seguida, lançar a sujeira no chão e enxugar os dedos na roupa. [De Les règles de la bienséance et de la civilité chrétienne, de La Salle, Rouen, 1729, no capítulo intitulado “Do Nariz e da Maneira de Assoar o Nariz e Espirrar”, p.23 ] (Elias, 2011, p. 145).

Ouço frequentemente dizer que povos inteiros viveram com tanta moderação e se conduziram com tanto decoro que escarrar tornou-se inteiramente desnecessário para eles. [De Galateo, de Della Casa, extraído da edição em cinco idiomas – Genebra, 1609, p. 570] (Elias, 2011, p. 151)

Quando se despir, quando se levantar, não esqueça do decoro e cuidado para não expor aos olhos de outras pessoas qualquer coisa que a moralidade e a natureza exigem que seja ocultada. [De Civilitate morum puerilium, de Erasmo, Cap. 12, “Do Quarto de Dormir”, 1530] (Elias, 2011, p. 158)

Nessa perspectiva, os preceitos da sociedade de corte reaparecem e se refinam ao longo do percurso civilizatório. As regras reafirmam como não cair em tentação e se tornar um glutão em relação à comida, no hábito higiênico de lavar as mãos antes de jantar, os anátemas contra escarrar, assoar-se, o uso indevido da faca, o vestuário, referências às funções corporais, o comportamento sexual. Explica: “Vemos que Erasmo, como outros autores que antes e depois dele escreveram sobre conduta, é acima de tudo um compilador de boas ou más maneiras, que encontra a própria vida social” (Elias, 2011, p. 81).

Elias percorreu diversos períodos históricos analisando como se deu o refinamento das ações dos indivíduos diante de seus pares e a transposição de ações consideradas vergonhosas e nojentas apenas para o plano privado da vida individual. Esse recolhimento de determinadas ações é o resultado da coação entre os indivíduos e no ato de observação de uns sobre os outros.

O sociólogo considera o tratado de Erasmo como um ponto na curva da civilização que representa uma elevação do patamar de vergonha, em comparação com épocas precedentes e, se comparado com tempos mais recentes, à falta de vergonha que, para muitos, pode parecer incompreensível e embaraçosa. Mas, ao mesmo tempo, fica claro em sua obra que esse tratado tem precisamente a função de cultivar sentimentos de vergonha.

... impulsos ou inclinações socialmente indesejáveis são reprimidos com mais rigor. São associados ao embaraço, ao medo, à vergonha ou à culpa, mesmo quando o indivíduo está sozinho. Grande parte do que chamamos de razões de “moralidade” ou “moral” preenche as mesmas funções que as razões de “higiene” ou “higiênicas”: condicionar as crianças a aceitar determinado padrão social. (Elias, 2011, p. 148)

A vergonha passou a acompanhar formas de comportamento que antes haviam estado livres desse sentimento. Nesse quesito, enfatiza Elias, ao analisar o hábito de usar camisolas especiais contrapondo o costume de, até então, dormir nu, por exemplo. A nudez passa à esfera íntima e privada e assume, sobretudo para os mais jovens, uma conotação moralística específica, reforçando o sentimento de vergonha. Determinados comportamentos e os valores a eles atribuídos contribuem para alterações na estrutura mental e emocional das pessoas e no autocontrole das ações, emoções e, com efeito, na transformação da personalidade dos indivíduos. Em decorrência, são criados códigos de conduta, garantindo o direcionamento da vida e das relações das pessoas estabelecendo



estilos de vida e formas de visualizar o mundo, explica Elias. "Esses poemas e tratados são em si mesmo instrumentos diretos de 'condicionamento' ou 'modelação', de adaptação do indivíduo a esses modos de comportamento que a estrutura e situação da sociedade onde vivem tornam necessários". (Elias, 2011, p. 90). O autor realça que os paradigmas de conduta social são construídos na interação entre os membros de uma sociedade, portanto tem um aspecto relacional.

A análise eliasiana mostra que o processo civilizador não segue uma linha reta, ao contrário, é construído, reconstruído e transformado de acordo com a lógica histórica e social. "Em todas as fases ocorrem numerosas flutuações, frequentes avanços ou recuos dos controles internos e externos" (Elias, 2011, p.178). Nesse processo, a ideia a respeito da redução ou perda da vergonha, contrapõe-se ao esforço de escondê-la. Elias esclarece que, nos manuais de comportamento e etiqueta – analisados por ele dos séculos 13 ao 19 –, a vergonha é a emoção mestra no controle do comportamento social e do decoro. Mas, a partir do século 18, ela foi gradualmente menos evidenciada e citada nos próprios manuais, que, na opinião do autor, silenciaram-se no que diz respeito às funções corporais e à sexualidade, por exemplo, dando ênfase ao orgulho, ao respeito, à evitação da vergonha e ao embaraço.

A partir do século 19, conforme Elias, as regras do decoro não são mais estipuladas por intermédio do discurso entre os adultos, com a definição de justificativas direcionadas aos mesmos. Inclui também as crianças com o intuito de preservar e reforçar atitudes aprovadas socialmente e marcar aquelas proibidas que acabam por implicar o conceito de vergonha.

Convém ressaltar que Elias se preocupou em entender a interação social pautada por um processo civilizador como um fluxo aberto, mas direcionado, de avanço do limiar da vergonha e da repulsa, e pelas configurações que emergem das relações de interdependência entre os indivíduos, racionalização e diferenciação das esferas sociais, com a conseqüente diminuição dos contrastes e o aumento das variações nas mesmas; Goffman, por sua vez, preocupou-se em desvendar como os indivíduos constroem essa interação, teorizando a indeterminação social, mesmo em mundos sociais moralizados, e os múltiplos sentidos da comunicação em variáveis interacionais tensas e criativas.

Em *Ritual de Interação: ensaios sobre o comportamento face a face* (Goffman, 2011)<sup>119</sup>, uma coletânea de artigos resultados de pesquisas realizadas entre 1950 e 1960, baseadas em etnografias que buscam identificar o comportamento de pessoas em situação de interação, o sociólogo vai construindo, ao longo do estudo, as bases para a compreensão do decoro nas relações face a face.

Desde o primeiro ensaio do livro, "Sobre a preservação da fachada: uma análise dos elementos rituais na interação social", em sua análise a respeito do esforço de manter uma atitude coerente diante dos outros, Goffman mostra que na expressão de atos verbais e não verbais a pessoa sustenta um comportamento-padrão, que está diretamente relacionado às regras. "Parece que em qualquer sociedade, sempre que surge a possibilidade física da interação falada, um sistema de práticas, convenções e regras de procedimentos entra em jogo, funcionando como um meio de orientar e organizar o fluxo de mensagens" (Goffman, 2011, p. 41). Partindo dessa premissa de que as pessoas acabam agindo de acordo com as convenções, também em ocasiões de fala, Goffman aponta que o sujeito demonstra preocupação de como lidar consigo próprio e com outros envolvidos na interação. Essas regras de conduta são construídas em determinada lógica interna e com certos sentidos, podendo ser mantidas ou interrompidas provocando conseqüências para as interações sociais, como bem ressalta

---

<sup>119</sup>Título original em inglês: *Interaction Ritual – Essays on face-to-face behavior*, de 1967.

o autor no capítulo "A natureza da deferência e do porte". Neste ensaio, o autor declara que as regras e as punições relacionadas à desobediência das mesmas têm uma importância fundamental como elemento de equilíbrio e de referência significativa de determinado grupo social:

Uma regra de conduta pode ser definida como um guia para a ação, recomendada não porque ela é agradável, barata ou eficiente, mas porque é apropriada ou justa. As infrações caracteristicamente levam a sentimentos de desconforto e a sanções sociais negativas. As regras de conduta impregnam todas as áreas de atividade e são mantidas pelo nome e honra de quase tudo. (...) A ligação a regras leva a uma constância e padronização de comportamento; ainda que esta não seja a única fonte de regularidade nas atividades humanas, ela certamente é importante. (Goffman, 2011, p. 54).

Nesse desenho de direcionamento das interações e estilos de vida está incluído o decoro, que ganha destaque no final do quinto ensaio, "Sintomas mentais e a ordem pública", como uma espécie de desvio aos códigos reguladores de comportamento.

As regras de conduta de face a face que prevalecem numa dada comunidade estabelecem a forma que a comunhão face a face deve ocorrer, e resulta então uma espécie de "Paz do rei", garantindo que as pessoas respeitarão umas as outras através do idioma de respeito disponível, manterão seu lugar social e seus compromissos interpessoais, emitirão e não se aproveitarão do fluxo de palavras e pessoas e tratarão bem a ocasião social. As ofensas contra essas regras constituem impropriedades situacionais; muitos desses delitos prejudicam os direitos de todos os presentes e constituem ofensas transmitidas publicamente, independentemente do fato de que muitas parecem ser motivadas pela relação particular do ofensor com pessoas particulares presentes, ou mesmo com pessoas ausentes. Essas impropriedades não são, em primeira instância, um tipo linguístico de comunicação interpessoal, e sim exemplos de desvios de conduta públicos – um defeito não na transmissão de informação ou de relações interpessoais, mas do **decoro** e do porte que regulam a associação face a face. (Goffman, 2011, p. 143).

Goffman trata também do decoro em sua obra intitulada *A representação do eu na vida cotidiana*<sup>120</sup>. Neste estudo, o autor anuncia o decoro relacionado à representação social e certifica que "a representação de um indivíduo numa região de fachada pode ser vista como um esforço para dar a aparência de que sua atividade nessa região mantém e incorpora certos padrões" (2014, p.121). Ele divide esses padrões em dois grandes grupos: polidez e decoro.

Os padrões de polidez se referem à maneira pela qual o ator trata a platéia, enquanto está empenhado em falar com ela ou num intercâmbio de gestos que substituam a fala. Já os padrões de decoro tratam do comportamento do ator enquanto está ao alcance visual ou auditivo da platéia, mas não necessariamente empenhado em conversar com ela. Goffman, ao analisar o decoro, estabelece dois subgrupos: moral e instrumental.

Os requisitos morais são um fim em si mesmo e presumivelmente se referem a regras que dizem respeito a não ingerência nos assuntos dos outros, e à tranquilidade destes, regras concernentes à

<sup>120</sup> Título do original em inglês: *The Presentation of Self in Everyday Life*, de 1959, de Goffman, editado por Doubleday Anchor Books.

propriedade sexual, o respeito pelos lugares sagrados etc. Os requisitos instrumentais não são fins em si mesmo e presume-se que se referem a deveres tais como os que o empregador poderia exigir de seus empregados (...). (Goffman, 2014, p. 121 e 122).

Mas, ao examinar a ordem mantida em uma dada região, Goffman verifica que tanto a modalidade de exigência moral quanto a instrumental parecem afetar de maneira semelhante o indivíduo, e que ambos são usados como justificativas para a conservação de muitos padrões. “Desde que o padrão seja mantido por sanções e por alguém que as exerça, será geralmente de pouca importância para o ator saber se o padrão se justifica principalmente por motivos instrumentais ou morais, ou se lhe pedem ou não, que incorpore o padrão” (Goffman, 2014, p. 122).

Reitera o autor que, embora o comportamento decoroso possa demonstrar respeito pela região e pelo cenário, pode também ser motivado pelo desejo de impressionar positivamente a plateia, evitar sanções, entre outras. Segundo ele, é importante notar que os requisitos de decoro são mais penetrantes que os da polidez porque, de maneira geral, o decoro está mais associado com a expressão emitida. “Os atores podem deixar de se expressar [ser polidos], mas não podem deixar de emitir expressões [se comportarem]” (2014, p. 122).

No que se refere às instituições sociais, apesar de ser difícil, é importante entender e descrever os padrões de decoro que prevalecem. “É difícil fazê-lo, porque os informantes e os estudiosos tendem a considerar naturais esses padrões, não percebendo que procederam assim até que ocorre um acidente, uma crise ou circunstância peculiar” (Goffman, 2014, p. 122). Em seus estudos, Goffman analisa uma série de exemplos de decoro – em escritórios, nas conversas informais de funcionários, em locais sagrados e de trabalho, na simulação de trabalho e da ociosidade – procurado desnaturalizar os padrões.

Ademais do decoro, o autor apresenta outros conceitos centrais como self, ordem moral, ritual de interação, interação simbólica, jogo social, relação linha-fachada, manipulação de identidade e carreira moral, que, nesse artigo, especialmente, escolhemos nos ater à questão do decoro. Entendemos o decoro numa relação binária com a polidez e isso inclui o sujeito, a ordem moral, o ritual de interação, temas tão bem trabalhados na literatura goffmaniana.

Ao atentar para os sentidos atribuídos ao decoro tanto no estudo de Elias quanto nas obras de Goffman, percebe-se que o termo remete a ideias de conduta aceitável, decência, conveniência e, sobretudo, relacionado à moral.

Para melhor compreensão, vale a pena entender o significado de moral. A palavra provém do latim *moralis*, *morale* que diz respeito aos costumes. Ambas vêm da raiz *mores*, que são o conjunto de normas que define ideias fundamentais sobre o certo e o errado, louvável e repugnante, bom e mau, virtuoso ou pecaminoso, entre outras antinomias do comportamento humano, segundo Johnson (1997).

Os mores são importantes não só porque regulam o comportamento, mas porque a visão moral sobre a qual se baseiam constitui uma grande fonte de coesão e de continuidade sociais em comunidades humanas. Normas que proíbem o incesto, o assassinato, a traição e outras formas de deslealdade, o abandono das obrigações familiares e a profanação de símbolos religiosos e civis são todas elas parte dos mores da maioria das sociedades. Devido à sua importância, os mores assumem tipicamente a forma de leis, com fortes sanções tais como prisão, exílio, ostracismo e execução. (Johnson, 1997, p.154)

Johnson apresenta ainda no conceito de *mores* quatro características básicas do comportamento moral do ponto de vista sociológico: jamais tem o interesse pessoal do ator como objetivo principal; inclui um aspecto de comando, o que faz com que todas as pessoas sintam obrigação de fazer o que é certo; é vivenciado como sendo desejável e dele se tira certa satisfação, prazer; e é considerado como sagrado, no sentido em que sua autoridade é experimentada como além do controle humano. Em síntese, afirma o sociólogo, “ao contrário de outros tipos de normas, os *mores* são considerados imutáveis e inerentes à vida social, e não como uma criação social sujeita a mudança” (Johnson, 1997, p.154).

Mas na perspectiva dos estudos realizados por Elias, e por Goffman também, o desenvolvimento tanto dos modos de conduta como da moral não é um processo natural do homem, nem um legado divino, pelo contrário, foram construídos por um longo processo de condicionamento e de adestramento.

A “civilização” que estamos acostumados a considerar como uma posse que aparentemente nos chega pronta e acabada, sem que perguntemos como viemos a possuí-la, é um processo ou parte de um processo em que nós mesmos estamos envolvidos. Todas as características distintivas que lhe atribuímos – a existência de maquinaria, descobertas científicas, formas de Estado, ou o que quer que seja – atestam a existência de uma estrutura particular de relações humanas, de uma estrutura social particular, e de correspondentes formas de comportamento (Elias, 2011, p.70).

Nesse sentido, essa linha de pensamento que busca compreender o processo de transformação na estrutura psíquica e comportamental dos homens remete à filosófica nietzschiana, que confronta o homem – por meio de um estudo genealógico da moral –, para também compreender a origem desses valores (seu nascimento, sua invenção), bem como o valor desses valores.

Necessitamos uma crítica dos valores morais, e antes de tudo deve discutir-se o “valor destes valores”, e por isso é de toda a necessidade conhecer as condições e os meios ambientes em que nasceram, em que se desenvolveram e deformaram (a moral como consequência, máscara, hipocrisia, enfermidade ou equívoco, e também a moral como causa, remédio, estimulante, freio ou veneno) conhecimento tal que nunca teve outro semelhante nem é possível que o tenha. (Nietzsche, 2002, § 6, p. XIV)

A genealogia nietzschiana contrasta com a ideia de que moral se define como algo imutável. Ao afirmar que tudo veio a ser, para Nietzsche, não existem fatos eternos nem verdades absolutas. Ele critica a falta de sentido histórico dos filósofos e afirma que tudo o que se declara sobre o homem não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo bem limitado. “(...) inadvertidamente, muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo de certo eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir”. (Nietzsche, 2002, § 2, p. 16)

Conforme Nietzsche, foi preciso que pela dor, suplícios, martírios e sacrifícios cruentos, auxílio mais poderoso da memória, o homem fosse educado e disciplinado, para lembrar bem de suas promessas e, com efeito, não descumpri-las.

O prodigioso trabalho daquilo a que eu chamei moralização dos costumes, o verdadeiro trabalho do homem sobre si mesmo durante o mais longo período da espécie humana, todo o seu trabalho pré-histórico, toma aqui a sua significação e a sua justificação, qualquer que seja o

grau de tirania, de crueldade e de estupidez que lhes é própria; unicamente, pela moralização dos costumes e pela camisa de força social, chegou o homem a ser realmente apreciável. (Nietzsche, 2002, §2, p. 29)

Ainda que Nietzsche tenha trabalhado a coerção e a violência no campo da filosofia, também podemos pensá-las na sociologia de Elias e Goffman. Para Elias, tais conceitos são eficazes na moralização dos costumes e a abordagem processual deveria ser indispensável para a sociologia ou teorias de outra natureza que se propõem a tratar dos seres humanos e do desenvolvimento progressivo da sociedade humana. Da mesma forma, a coercitividade é uma característica geral atribuída por Goffman às regras sociais. Elas se evidenciam nos modelos ou impressões conceituais do espaço, da linguagem, do jogo, entre outras combinações. Grande parte da obra deste sociólogo é dedicada à observação e descrição de tipos de comportamento que violam as regras de interação social.

A partir dessas tradições sociológicas, resultante tanto dos estudos de Elias sobre as maneiras e os costumes que nos conduziram aos nossos dias, quanto da compreensão de Goffman das situações de interação que causam embaraço ou informam quando duas pessoas estão juntas, percebe-se que o decoro – conjunto de normas que regulam o comportamento humano no convívio social, ditando princípios do permitido e proibido pelas convenções sociais – é também resultante desse processo histórico evolutivo do homem e, portanto, passível das mudanças decorrentes dos diferentes períodos de desenvolvimento social.

A questão por que o comportamento e as emoções dos homens mudam é, na realidade, a mesma pergunta por que mudam suas formas de vida. Na sociedade medieval, desenvolveram-se certas formas de vida e o indivíduo era obrigado a viver dentro delas como cavaleiro, artesão, ou servo de gleba. Em sociedades posteriores, diferentes oportunidades, diferentes formas de vida surgiram, às quais o indivíduo tinha que se adaptar. Se pertencia à nobreza, podia levar a vida de cortesão. Mas não podia mais, mesmo que isso desejasse (e muitos desejaram), levar a vida mais desinibida do cavaleiro. A partir de certo tempo, essa função, esse estilo de vida, desapareceu na estrutura da sociedade. (Elias, 2011, p.193-194).

E como acontece em períodos de transição entre diferentes formas de organização da sociedade, o quadro certamente muda ao se tratar das formações sociais contemporâneas. Como bem retrata Castells (2016), vivemos em tempos confusos e as categorias intelectuais cunhadas no passado para compreender o que acontece à nossa volta podem não dar conta do novo. Desde o final do século XX, várias transformações sociais, tecnológicas, econômicas e culturais importantes ocorreram, gerando o que o autor chama de “a sociedade em rede”, ou seja, uma sociedade caracterizada pela globalização das atividades econômicas, por sua organização em redes, por uma cultura da virtualidade real construída por um sistema de meios de comunicação onipresentes, interconectados e diversificados.

Por ser formada por interconexões em todas as dimensões fundamentais da organização e práticas sociais, houve um “rápido crescimento da demanda social por organização em rede de qualquer coisa, suscitada tanto pelas necessidades do mundo empresarial quanto pelo desejo do público de criar suas próprias redes de comunicação” (Castells, 2016, p.18)

Essas estruturas de comunicações horizontais foram construídas em torno das iniciativas, desejos e interesses das pessoas que, de diferentes modos, utilizam recursos

múltiplos, como documentos, fotografias, projetos cooperativos, músicas, filmes, movimentos de ativismo social, político e religioso, fóruns com envio global de vídeos, áudios e textos. Nos espaços virtuais é possível observar uma multiplicidade de conteúdo que é disparado dando um caráter diversificado e difuso ao ambiente, retratando um estilo de vida contemporâneo, sobretudo para os jovens, como afirma Castells: “Para centenas de milhões de usuários de internet com menos de 30 anos de idade, as comunidades on-line se tornaram uma dimensão fundamental da vida cotidiana que continua a crescer em toda parte (...)” (Castells, 2016, p.22).

Na leitura do sociólogo espanhol, atualmente, vivemos hibridamente em presença física e virtual nas redes interativas de computadores, que estão influenciando as vidas contemporâneas em um fluxo constante e veloz. Explica o autor: “As mudanças sociais são tão drásticas quanto os processos de transformação tecnológica e econômica (Castells, 2016, 62). Com efeito, é notável os níveis de complexidade nunca antes atingidos e uma crise que afeta todos os setores da sociedade, bem como os processos de interação social e, conseqüentemente, a concepção e percepção das regras de conduta, decoro e moral. Essa crise atinge também o âmago do sujeito pós-moderno, que tem efeito pluralizante sobre as identidades, segundo Hall (2015, p.51), “produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas, menos fixas, unificadas ou trans-históricas”, como ocorria em outros períodos da história.

Para o sujeito pós-moderno, ainda segundo Hall, não existe uma identidade fixa, essencial ou permanente. Ela está suspensa, em transição, entre diferentes posições. É formada e transformada por complicados cruzamentos e misturas culturais do mundo globalizado, e torna-se uma “celebração móvel”. Assume contornos históricos e não biológicos e o sujeito apropria-se de identidades diferentes em momentos diferentes, às vezes contraditórias, que impulsionam suas ações em inúmeras direções, de modo que suas identificações são continuamente deslocadas. Nesse contexto, é possível verificar os conflitos de identidade, que entre outros elementos estão inscritos no consumo como estilo contemporâneo (Campbell, 2006). Seria justamente em resposta à “crise de identidade” que o homem contemporâneo ou pós-moderno teria se lançado na cultura do consumo para afirmar, confirmar ou até mesmo construir suas mutáveis identidades e estilos de vida.

Nesse cenário de novas formas de sociabilidades mediadas pela interação virtual, pela cultura e economia globalizadas, pelas múltiplas identidades individuais e social, pelo consumismo e narcisismo; a noção de capitalismo informacional globalizado gerador de fluxos materiais e simbólicos, de Castells, conjugada às noções de sujeito pós-moderno, de Hall, e crises de identidade, de Campbell, vão de encontro aos postulados eliasianos e goffmanianos de que o indivíduo, enquanto subjetividade co-dependente vinculada em figurações sociais móveis – para Elias – e enquanto ator e agente social, jogador do jogo social e imagem moralizada e reflexiva de si e para o outro – em Goffman –, está em constante acomodar-se, manipular-se e reconstruir-se emocional e moralmente.

A mediação das relações sociais pela tecnologia diferencia este momento histórico de outros, como os períodos em que Elias e Goffman desenvolveram seus estudos e utilizaram o conceito de decoro. Na sociedade contemporânea, o significado atribuído ao decoro enquanto domínio comum dos costumes tem se tornado cada vez mais complexo e de difícil definição, portanto, lançar mão de autores clássicos das ciências sociais, como os aqui referenciados, contribui para mobilizar novas reflexões, tomando-os como base e linha de ancoragem.

Por fim, no processo de aproximação do conceito de decoro no campo das ciências sociais, a partir das leituras das referidas obras de Elias e Goffman, embora o decoro não seja utilizado da mesma forma, o compromisso com as regras, com o conjunto de normas que expressa ideias fundamentais a respeito do que se deve ou não ser feito, ser dito e como se comportar em diferentes situações, ambientes e contextos socioculturais e históricos, persiste em uma linguagem atualizada ao cenário atual, assim com o entendimento sobre transgressão e ruptura das normativas vigentes. Essas diretrizes estão ancoradas pelo conceito de moral, que atribui sentidos, norteia os comportamentos, convívio social e as noções de princípios do permitido e do proibido estabelecidos pelas convenções sociais, e reproduzidas na vida cotidiana de uma sociedade.

#### **Referências:**

CAMPBELL, Colin. *Eu compro, logo sei que existo: as bases metafísicas do consumo moderno*. Tradução de Niza Neves Cheroto. In: Barbosa, Livia; Campbell, Colin (org.). *Cultura, Consumo e Identidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 2016.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, v.2, 2011.

GOFFMAN, Erving. *Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face*. Tradução de Fábio Rodrigues Ribeiro da Silva. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Tradução de Maria Célia Santos Raposo. 20ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2015, p.12.

JOHNSON, Allan G. *Dicionário de Sociologia: guia prático da linguagem sociológica*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich W. *A genealogia da moral*. Tradução de Joaquim José de Faria. São Paulo: Centauro, 2002.





Altoé, Isabella; Gabriel Menotti; Elaine de Azevedo. Comida e afeto: As releituras dos pratos-totem na culinária vegana. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 52, p. 129-138, abril de 2019 ISSN 1676 8965.

ARTIGO

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

## Comida e afeto: As releituras dos pratos-totem na culinária vegana<sup>121</sup>

Food and affection: The readings of totem-dishes in vegan cuisine

*Isabella Altoé  
Gabriel Menotti  
Elaine de Azevedo*

Recebido: 22.01.2019

Aceito: 08.02.2019

**Resumo:** Além de atender a necessidades nutricionais e posturas ideológicas, a alimentação também faz parte das relações de afetividade. Tal aspecto simbólico está intimamente relacionado ao potencial do alimento em despertar memórias afetivas. Essas memórias podem estar ligadas tanto a um momento marcante específico quanto a sensações construídas ao longo da vida do sujeito, em situações de convívio social e comunitário. Pratos típicos de família, que evocam emoções, remetendo a lugares e pessoas queridas, são denominados pratos-totem. Esse artigo considera a persistência de pratos-totem no cotidiano de indivíduos veganos. De modo geral, veganos precisam transformar a sua dieta para atender sua ideologia, contudo, isso não os obriga necessariamente a abrir mão dos pratos-totem. Existem diversas maneiras para que esses indivíduos continuem suprindo as demandas afetivas da alimentação. Neste trabalho, buscamos considerar como a reprodução de pratos-totem pela culinária vegana pode servir como estratégia para manter viva as memórias afetivas relacionadas à alimentação. **Palavras-Chave:** alimentação, afeto, memória, veganismo, culinária

**Abstract:** Besides attending to nutritional needs and ideological attitudes, food also plays a role in affective relations. The symbolic dimension of food is intrinsically related its power to awaken affective memories. These memories can be connected either to a specific memorable moment or to feelings accumulated throughout an individual's life, in community or social situations. Typical family dishes, able to evoke emotions, important places, and dear ones are called totem-dishes. This essay considers the persistence of totem-dishes in the everyday life of vegan individuals. Generally, vegans must change their diet to follow their ideology, however, this does not necessarily forces them to give up on totem-dishes. There is a number of ways for these individuals to supply food's affective demands. Here, we mean to consider how the reproduction of totem-dishes by vegan cooking can be a strategy for keeping alive affective memories related to nourishment. **Keywords:** food, affect, memory, veganism, culinary

<sup>121</sup> Este artigo é derivado de um Trabalho de Conclusão de Curso desenvolvido no Departamento de Comunicação Social da Universidade Federal do Espírito Santo, em 2017, sob a orientação do Prof. Dr. Gabriel Menotti.

## Introdução

O veganismo proporciona inúmeras mudanças e descobertas para quem se dispõe a adotar essa forma de movimento social, especialmente nos âmbitos da alimentação, do consumo e da sociabilidade. No contexto alimentar, entre as boas descobertas que o indivíduo vegano pode experimentar está a revelação de que não é preciso abrir mão de suas refeições favoritas quando abandona a carne e outros tipos de alimentos a base de proteína animal. Atualmente, existem muitos restaurantes especializados que oferecem pratos tradicionais isentos de qualquer ingrediente de origem animal. Há também a possibilidade de preparar as próprias refeições, investindo em sabores que fazem mais sentido para o paladar do indivíduo.

A culinária vegana vem desenvolvendo inúmeras técnicas e maneiras de preparar qualquer tipo de receita, inclusive tradicionais pratos de família, como o filé à parmegiana preparado pela mãe ou o empadão da avó. Tudo isso é possível a partir de adaptações segundo as quais ingredientes de origem animal são substituídos por alternativas de origem vegetal. Mas qual a importância de recriar pratos de família? Se a ideia é abandonar a carne, por que investir em um produto ou uma adaptação que justamente nos lembre dos ingredientes excluídos do cardápio?

Para responder essas questões, assumimos que, para além de atender às necessidades nutricionais e de combinar-se a uma postura ideológica, a seleção do alimento também faz parte das relações de afetividade. A comida nos afeta e nos permeia de afetos. Arelada aos sentidos, uma refeição desperta sensações não só gustativas e olfativas, mas também visuais, em decorrência de sua aparência; táteis, devido às diferentes texturas que uma preparação pode assumir; e até mesmo auditivas, como nos sons de um ingrediente que estala de tão quente. Também endossamos que o alimento pode causar reações para além dos cinco sentidos, acessando nossas emoções e memória. Uma receita tem potencial de fazer aflorar sabores esquecidos e trazer à tona lembranças carregadas de sentimentos. Essa dimensão afetiva está presente especialmente em pratos considerados marcantes na vida de um indivíduo (Calvo, 1982). A essas preparações, Contreras (2007) dá o nome de *pratos-totem* - aqueles que carregam grande valor simbólico para um determinado grupo. Fieldhouse (1995) caracteriza esse tipo de alimentos como *superfoods*, ressaltando o componente cultural dos principais alimentos de uma dada sociedade.

O aspecto simbólico da comida está intimamente relacionado ao potencial do alimento de despertar memórias afetivas, lembranças carregadas de sentimentos. Essas memórias podem estar ligadas a um momento marcante específico, como também a sensações construídas ao longo da vida de um indivíduo, em situações de convívio social e comunitário. No Brasil, o bacalhau feito durante a Semana Santa, prato típico dessa celebração, ou até mesmo uma simples farofa, consumida no cotidiano alimentar da família, podem ser exemplos de pratos que apresentam esse potencial afetivo.

Neste artigo, partimos da ideia de que a expressão “alimento para alma” não é apenas uma metáfora. Comemos para suprir necessidades nutricionais, mas também para atender a demandas afetivas. A afetividade tem lugar importante na alimentação de todas as pessoas, mesmo que estas pertençam a comunidades alimentares diversificadas, no caso deste artigo, trataremos dos indivíduos da comunidade vegana. Partindo da afirmação de Mintz (2001) de que os hábitos alimentares podem mudar de acordo com o nosso crescimento, mas que a memória do aprendizado alimentar permanece em nossa consciência por toda a vida, percebemos como é importante para veganos contemplar dimensões afetivas na reconstituição de seus hábitos alimentares. Ainda que os ingredientes dos pratos possam mudar, essa comida não perde a carga emocional. Dessa

maneira, enfatizamos que, por meio de uma releitura de pratos-totem, certas demandas simbólicas relacionadas ao alimento podem ser supridas.

Pratos-totem despertam sensações e memórias; criam laços e nos levam a uma identificação com o universo familiar e comunitário. Para indivíduos que não nasceram no seio de uma comunidade vegana, os pratos-totem de uma vida precisam ser adaptados de modo que sua alimentação tenha o mesmo potencial afetivo. Diante desse contexto, abordaremos nesta pesquisa conceitual como se dá a releitura de pratos-totem na comunidade vegana de modo a suprir demandas afetivas oriundas de relações familiares e outros contextos não-vegans. Para isso, utilizaremos uma abordagem interdisciplinar, com autores das áreas das Ciências Sociais, Comunicação, Filosofia e História. O texto inicia com uma discussão a respeito do veganismo, em seguida a relação entre culinária, memória e afetos, e explora, por fim, as estratégias utilizadas para reproduzir um prato-totem. Pretendemos discutir aqui, para além de técnicas culinárias, as estratégias comunicacionais que permeiam essas adaptações.

### **O veganismo e a culinária vegana**

Organizado inicialmente como um movimento de luta pelo fim da exploração animal, o veganismo se expandiu e hoje existem inúmeras outras formas de categorizá-lo: como dieta, estilo ou filosofia de vida. De maneira semelhante, existem vários motivos que podem levar uma pessoa a se tornar vegana, tal como o supracitado combate à exploração animal, a defesa do meio ambiente, as questões de saúde ou de religião. Independente dos motivos, o veganismo sempre se enquadra como uma determinação de hábitos alimentares. Justamente por ser ocasionado por diferentes fatores, o movimento encontra espaço em todas as regiões do mundo, tendo se destacado em escala global.

Podemos entender como vegano o indivíduo que adota uma dieta vegetariana estrita - isenta de carnes, ovos, leite, mel e qualquer outro produto derivado desses ingredientes -, e que evita produtos que contenham componentes de origem animal ou que sejam testados em animais, como cosméticos, produtos de limpeza e objetos feitos de lã, seda ou couro. O vegano ainda boicota atividades e locais que praticam a exploração animal, como zoológicos, touradas e circos.

Para o filósofo Peter Singer (2010), o modo mais frequente de contato com animais não humanos na nossa sociedade ocorre nas refeições, quando os indivíduos os comem. Não pensamos nisso no nosso dia-a-dia, pois o bife, a linguiça ou a costeleta de porco chegam prontos em nossas casas, embalados em plástico, muitos sem traço de sangue nem vestígios de que algum dia foi parte de um ser vivo. Nesse sentido, ainda é possível compreender o vegano como indivíduo que fez a conexão entre a vida animal e o que se coloca no prato.

Há diversos fatores que explicam a fetichização da carne - no sentido marxista do termo fetiche, compreendido como *fetiço* -, fenômeno que promove a dissociação entre a carne consumida e a morte dos animais no imaginário coletivo. Entre eles, os principais são o processo de higienização do insumo e o afastamento dos criadouros industriais das cidades (Almeida, 2014). Com essa nova maneira de produzir e vender a carne, o consumo desse insumo aumentou exponencialmente, principalmente no ocidente, desde a segunda metade do século passado (Flandrin e Montanari, 1998).

Pensando em uma sociedade ocidental, na qual o consumo de carne é cultural e intrínseco à culinária, Singer (2010) aponta o fato de que começamos a comer animais com idade muito precoce, sem termos a capacidade de entender o que estamos ingerindo. Isso vai ao encontro do pensamento de Mintz (2002) sobre a criação de hábitos alimentares, que são introduzidos desde cedo na formação do indivíduo por

pessoas que proporcionam afeto e cuidado, contribuindo para o estabelecimento do comportamento alimentar ao longo da vida. Portanto, a tomada de consciência que leva um sujeito a negar esse hábito tão estabelecido e seguir na direção oposta é uma decisão que pode envolver áreas da vida que não só a alimentação, exigindo certo esforço de adaptação.

Além da exclusão de carne e derivados de seus pratos, o onívoro que decide mudar de hábitos passa a optar por mais diversidade na hora de comer, se permitindo experimentar novos ingredientes e buscando alimentos vegetais que compensem nutricionalmente o lugar da carne no prato. É importante que a dieta vegana não assuma a premissa do Nutricionismo, sob a perspectiva de que apenas os nutrientes importam, mas também é essencial que a nova alimentação proporcione ao indivíduo tanto prazer quanto a antiga, cumprindo também com as demandas afetivas, ligadas à memória gustativa e cultural. Contudo, embora exista uma aproximação de opções mais saudáveis e naturais, isso não é regra. É possível ser vegano e consumir majoritariamente industrializados, desde que esteja de acordo com a ideia de fim da exploração animal proposta pelo movimento.

A cozinha vegana afirma-se, portanto, com uma gama de possibilidades. Ela pode ser constituída por pratos saudáveis e leves, que se preocupam com questões de saúde, e também pode se adaptar à culinárias regionais, criando versões sem carne de pratos tradicionais como a feijoada e a moqueca. Ganha também espaço o veganismo no ramo dos processados e ultraprocessados. Os limites impostos à culinária vegetariana pela exclusão da carne como ingrediente muitas vezes funcionam como estímulo para a criação e diversidade dos pratos.

### **Os pratos-totem e a culinária da memória afetiva**

A comida é um elemento de forte carga emocional. Diferentes grupos utilizam a alimentação como forma de conexão entre indivíduos, lugares e memórias, como demonstra Hauck-Lawson (1998 apud Amon e Menasche, 2008) em pesquisa com uma família de imigrantes poloneses vivendo nos Estados Unidos. A autora relata a experiência da família ao comer a adaptação de um prato típico polonês, que alimenta também os sentimentos e é capaz de trazer lembranças e aflorar emoções. Esses indivíduos utilizavam a comida como forma de manter o vínculo com a terra natal, recriando os sabores de sua infância por meio de ingredientes alternativos, nativos da América do Norte, mas que lhes lembravam da comida de sua comunidade.

Por mais que a imigrante do relato não estivesse consumindo a mesma refeição de suas lembranças, a semelhança do alimento ao paladar foi suficiente para reavivar as memórias da época em que viveu na Polônia. Da mesma maneira que migrantes fazem uma versão de seu prato-símbolo quando estão longe de sua terra, amigos e cultura, veganos também recorrem a essa estratégia e recriam as comidas de seu passado, adaptando o prato com ingredientes de origem vegetal.

Os pratos-totem, iguarias com grande potencial para despertar emoções e memórias, atuam em diversas dimensões na vida dos indivíduos. Além da dimensão afetiva, tais pratos possuem uma carga cultural, de maneira que auxiliam na construção de uma identidade coletiva, permitindo que grupos se reconheçam e sejam reconhecidos por meio de sua alimentação, como é o caso da feijoada para os brasileiros. Contudo, essas refeições simbólicas também podem operar em uma dimensão menor, sendo de grande importância apenas para famílias ou grupos seletos de indivíduos, para os quais o prato-totem pode ser até mesmo uma receita simples, do cotidiano.

Nesse tipo de quitute o valor simbólico, e até mesmo afetivo, se configura como um grande diferencial. Para Le Breton (2016), o melhor sabor é o que se projeta sobre o

alimento, seja a partir de uma memória da infância ou de algum momento privilegiado da vida. Diz ele: “O ‘bom’ sabor de um alimento não está vinculado a sua ‘qualidade’, ao seu ‘custo’, a sua ‘raridade’ (...), mas justamente ao gosto do comensal, ao seu sistema pessoal de valores, que não permite absolutizar nada” (Le Breton, 2016 p. 415). Nesse sentido, pratos tradicionais são reinventados constantemente para que o vegano possa experimentar novamente sabores antigos, mantendo vivo o vínculo cultural com a sua alimentação de origem, e permitindo-lhe manter-se presente em lugares do passado por meio do paladar.

Esse tipo de experiência já foi imortalizada no famoso episódio das *madeleines*, no romance "Em Busca do Tempo Perdido" de Marcel Proust (1913). Na obra, ao provar uma madeleine, o autor é subitamente transportado por sua memória para uma infância distante, na cidade de Combray, na França, onde sua tia lhe oferecia os famosos bolinhos após mergulhá-los em uma xícara de chá. Deleuze (1987) analisou a obra de Proust a fim de compreender como essa “viagem no tempo” por meio da memória é possível. Com isso, o autor observa quatro signos presentes na história: o signo da mundanidade; do amor; das qualidades sensíveis; e da arte.

O signo que envolve o acontecimento com a *madeleine* - e que interessa a este artigo - é o das qualidades sensíveis. Estes signos são considerados por Deleuze (1987) como verídicos, estando ligado ao plano material, podendo nos fornecer imediatamente uma sensação de alegria. Os signos sensíveis são classificados como materiais, pois o que os ocasiona tem relação com alguma coisa tangível. Uma lembrança, na qual uma ação presente remete a outra passada, sempre comporta algo de material (Deleuze, 1987). No caso da história de Proust, o bolinho *madeleine* que remete a cidade de Combray, ambos de existência palpável. A explicação para a presença desse signo se dá por meio da memória involuntária. Só ela é capaz de fornecer um significado a essa assimilação da lembrança passada com o presente sem que haja esforço. Na obra de Proust, o sabor da *madeleine* da recordação não pode ser resgatado por meio da memória voluntária, quando existe a tentativa de se lembrar. Já quando essa lembrança surge de forma inconsciente, ao experimentar novamente a comida, ela une a sensação do presente com a do passado. Assim, o sabor, a comoção que existiu no momento antigo e no atual, traz à tona uma nova Combray, experienciada apenas imaginário (Deleuze, 1987).

Essa relação entre uma sensação presente e uma lembrança do passado acontece principalmente quando essa reminiscência é atrelada a questões afetivas. Esse simbolismo é vinculado à comida na medida em que o alimento atua como elemento fundamental para a conexão do indivíduo com suas memórias afetivas.

A dimensão afetiva, como estabelece Muniz Sodré (2006), contempla as emoções, paixões e sentimentos. Nesse sentido, memória afetiva implica lembranças capazes de fazer aflorar emoções. Além da comida, outros fatores que podem desencadear essas lembranças são cheiros, sons e lugares. Tudo o que nos estimule sensorialmente, gerando uma percepção involuntária de um momento afetivo importante da vida, guarda esse potencial. Não é preciso se forçar a lembrar da situação. A memória involuntária intervém e tenta fazer a sensação antiga “se superpor, se acoplar à sensação atual” (Deleuze, 1987, p. 20).

Os pratos-totem muito frequentemente são capazes de construir esse vínculo emocional que nos conecta com afetos, origens, pessoas, histórias e lugares. Isso acontece porque a alimentação, para muitas pessoas, ainda é uma ação diária, realizada pelo menos três vezes por dia, de forma que essa frequência torna maior a chance da comida ter grande importância simbólica em nossas vidas. Segundo Le Breton (2016),

nossos sabores favoritos constituem um vínculo secreto e atemporal entre o indivíduo, as pessoas e o passado.

Contudo, quando se trata de uma dieta vegana, atender essa afetividade pode se constituir em um empecilho, já que diversos pratos deixam de ser consumidos. Para indivíduos que mudaram completamente o seu hábito alimentar, cumprir requisitos nutricionais não é exatamente o maior desafio, assim como as premissas ligadas à satisfação e o prazer que uma boa refeição pode proporcionar. O repertório alimentar pode, inclusive, aumentar com a chegada de diversos pratos veganos de outras culturas e incursões culinárias. O problema se encontra em atender as demandas de âmbito emocional - lidar com as reações e preconceito contra a proposta e o desejo de manter-se ligado à cultura alimentar local, já que grande parte das comidas de família e dos pratos-totem, pelo menos no Brasil, levam carnes e outros ingredientes de origem animal em sua composição.

Dessa forma, para indivíduos veganos interessados em criar laços afetivos mais fortes com a alimentação e com o contexto sociocultural em que se inserem, torna-se fundamental desenvolver estratégias que permitam à comida vegana acionar memórias afetivas da mesma forma que sua alimentação onívora faria. Tais estratégias serão discutidas no tópico a seguir.

### **A reprodução dos pratos-totem**

A alimentação e a culinária estão sempre em processo de transformação. Seja por trocas culturais ou por adaptações devido a diferenças territoriais ou identitárias, a forma como o ser humano se alimenta sempre esteve e sempre estará em processo de mudança. Isso pode se dar por meio de mudanças drásticas, como pela inserção de novos ingredientes a uma cozinha, como aconteceu com a chegada das especiarias e espécies americanas nos países europeus na era colonial, ou também por transformações sutis ocasionadas por alterações da vida cotidiana, em que os ingredientes precisam ser trocados.

Essa última opção se encaixa na realidade de veganos, e está ligada ao processo de adaptação existente na tentativa de reproduzir pratos carregados de afetividade, mas que não podem ser preparados da maneira original. Seja por alguma mudança geográfica ou nutricional, como acontece no caso vegano, essa tentativa de recriar pratos-totem torna-se importante no sentido de que nosso hábito alimentar conecta-se com diversos elementos que não só o alimento, mas também aos locais, às pessoas, e às memórias.

Para Freyre, “a comida é uma arte que resiste a seu modo ao tempo, repetindo-se ou recriando-se” (1977, p.23). A relevância dessas releituras se dá também pelo modo como é possível reconhecer o valor de um alimento familiar ao longo da existência. Ainda segundo o autor, em “uma velha receita de doce ou de bolo há uma vida, uma constância, uma capacidade de vir vencendo o tempo” (Freyre, 1977, p.23). Nesse sentido, a criação é aliada da culinária a fim de resgatar aspectos simbólicos de uma vida alimentar. Alguns artifícios sensoriais podem ser utilizados para que a reprodução de um prato-totem seja realizada com maestria, colocando o vegano em contato com as potências afetivas do alimento. Assim, para além de técnicas gastronômicas, dissertaremos sobre estratégias que permitem a reprodução dos pratos simbólicos, ligadas às imagens sensoriais e à linguagem.

O alimento pode ser considerado um objeto sensorial total, sendo capaz de dialogar com todos nossos sentidos, como pontua Le Breton (2016). Assim, através da referência ótica de uma comida, outras sensações podem ser desencadeadas, já que é

colocado que “o deleite dos olhos precede o do paladar” (Le Breton, 2016, 383). Na mesma direção Barbara Kirshenblatt-Gimblett (1999) comenta que:

Nossos olhos nos permitem "saborear" a comida à distância, ativando as lembranças sensoriais do paladar e do olfato. Até mesmo um banquete para os olhos só engendra os outros sentidos imaginativamente, pois ver não é apenas saborear, mas também comer. A máxima do chef, "Um prato bem apresentado já é comido pela metade", reconhece que a alimentação começa (e pode até terminar) antes que a comida entre no corpo. Os programas de culinária na televisão são uma maneira de comer com os olhos, observando os outros preparar, apresentar e consumir alimentos, sem cozinhar ou comer em si mesmo. Os livros de culinária, agora mais do que nunca, são uma maneira de comer lendo receitas e olhando fotografias. Esses livros podem nunca ver a cozinha. De fato, leitores experientes podem ler uma receita da maneira que um músico lê uma partitura. Eles podem "jogar" a receita em sua mente (Kirshenblatt-Gimblett, 1999, p.20).

Por conta dessa qualidade visual da refeição, podemos compreendê-la dentro do que Sodré (2006) caracteriza como imagem subjetiva ou interna. Esse tipo de imagem faz referência não só à visão, mas é um gatilho para outras modalidades sensoriais, podendo haver imagens internas olfativas, gustativas, táteis. É por isso que, ao vermos a adaptação de um prato que foi importante em nossas vidas, toda a memória do cheiro da cozinha da infância, da textura do alimento à boca e da mistura de temperos ressurgem, frequentemente sem esforço nem vontade, em nossa mente.

Nossa memória gustativa também é muito forte, de modo que podemos passar anos sem comer determinado tempero que um dia foi importante e nos conectar rapidamente com o sabor esquecido ao experimentá-lo de novo. A imagem interna do paladar contribui para essa construção. Tal lembrança gustativa caminha junto com a memória olfativa, que complementa o paladar e concentra alto poder de vocação (Le Breton, 2016). Junto com os recursos do paladar, essas duas memórias retêm forte capacidade de transportar indivíduos para outros tempos, lembrar pessoas queridas e pratos consagrados em seus imaginários. Procurar reproduzir sabores por meio de especiarias é um das técnicas que estimula nossos sentidos e pode ser utilizada no processo de fazer a manutenção de nossas memórias afetiva.

Junto com a imagem e os sentidos, auxiliando nesse processo de induzir à memória afetiva a partir de um prato-totem adaptado está a linguagem. De acordo com Fiorin (2000, p. 37) “a nossa sociedade cultua a originalidade de expressão”. Logo, usar uma expressão já consagrada para denominar uma reprodução com diferentes elementos pode gerar desconforto em parte da sociedade. Entretanto, a origem dos nomes das iguarias frequentemente não possui relação com o ingrediente que compõe a receita. É o caso da moqueca, que se origina da palavra indígena *moquear*, que significa assar lentamente. Além do modo de preparo, a designação de um prato também pode ser derivada de quem o consumia, como é o caso do feijão tropeiro, que recebe esse nome pois era alimento essencial no cardápio dos tropeiros, homens que faziam transporte de mercadorias no Brasil colônia. Mesmo com essa explicação etimológica, existem pessoas que podem acreditar que apropriação do nome de uma iguaria não é correta, contudo, essa postura não encontra respaldo no modo como a culinária se desenvolve historicamente, de maneira viva, em constante adaptação.

Uma releitura vegana de um prato onívoro da infância envolve vários processos, entre eles a substituição de ingredientes, a adaptação da aparência do prato, a tentativa de reprodução de sabor e a transformação no modo de comunicar a comida. Nesse

contexto, surgem pratos como a bolonhesa de lentilha, o hambúrguer de cogumelos e a moqueca de chuchu. Como supracitado, essas denominações causam estranheza e, por vezes, irritação nas pessoas que acreditam que a existência desses pratos está estritamente ligada a algum ingrediente animal presente na receita original ou que o vegano ainda sente falta da proteína animal e está 'driblando' ao recorrer a essas nomeações. Em contraposição a essa postura essencialista, é importante entender que a apropriação dos nomes de receitas originais para denominar sua versão vegana não é mero acaso; a estratégia faz parte de uma construção para que os veganos possam simultaneamente se familiarizar com a comida e se sentir parte da sua própria cultura.

Existe uma dialética sutil entre a língua e as percepções, como afirma Le Breton (2016). Para o autor, o papel da linguagem na produção e elaboração de assimilações é decisivo, pois o termo cristaliza essa percepção, colocando uma referência ao que está sendo visto ou sentido. Por isso que denominar um prato com um nome conhecido nos faz compreender o que ele significa. Quando chamamos um prato, vamos dizer de lasanha, não importam quais são os ingredientes; o nome já carrega consigo a referência de como o prato deve se apresentar visualmente e quais são as etapas do seu preparo.

É possível comunicar o mesmo conteúdo de diferentes formas, já que o mesmo elemento semântico pode "revelar duas visões de mundo completamente diferentes" (Fiorin, 2000, p.21). A forma de expressar um conteúdo muda de acordo com as ideologias de cada indivíduo, de modo que o significado da lasanha, com ou sem carne, ou de qualquer outro prato, sempre será múltiplo, em constante construção social.

Muniz Sodré (2006) aponta um relacionamento dinâmico em que linguagem é indissociavelmente semântica e afetiva. "Cada palavra, cada som e cada gosto carregam não apenas as convenções sógnicas de toda língua, mas também a experiência histórica (...)" (p. 217). Nesse sentido, a linguagem reforça ainda mais a referência afetiva que já vinha sendo construída pela imagem visual, olfativa e gustativa. Usar um termo referente a uma comida onívora para denominar sua versão vegana não possui apenas a função de designar um prato, mas de fazer quem come criar uma relação com essa refeição. Ao saber o nome do prato que irá comer, o indivíduo já busca em seu imaginário as referências, lembranças da receita comida na infância. Isso faz com que seja possível ter a sensação de conforto, de alegria por estar novamente se deparando com um prato comum, mesmo que não seja formado pelos mesmos ingredientes.

Assim, ferramentas como os sentidos, a imagem e a linguagem possibilitam transformar as releituras de uma culinária diferente, fora dos padrões alimentares nos quais muitos estão inseridos, em algo familiar, que se aproxima dos hábitos de alimentação cotidianos de qualquer cidadão. A dieta vegana se torna uma alimentação tão repleta de referências culturalmente familiares quanto a dieta onívora. Isso porque a comida que possui a capacidade de conectar o indivíduo com suas origens, com o que lhe é familiar, é o tipo de alimento que é comido e digerido de diversas formas. Freyre (1977), ao dissertar sobre esse fato, diz: "Come-o não só com a boca como com os olhos, com as mãos, com o nariz; com o rosto inteiro; com os próprios cabelos" (1977, p. 28). Em suma, come-se com o todo o corpo, inclusive com o coração.

### **Considerações Finais**

Quando pensamos em alimentação vegana vem à tona a questão: como essas pessoas que mudaram tanto os padrões alimentares fazem para que essas memórias afetivas sejam mantidas? A resposta se dá por meio de releituras de pratos-símbolo. Aqui discutimos quais estratégias podem auxiliar nesse processo. Nesse sentido, a releitura de pratos-totem está intimamente ligada ao ajuste culinário, a substituição de ingredientes e especiarias a fim de acertar texturas e sabores, mas também é relacionada



a processos comunicativos, sejam eles visuais ou linguísticos. Vimos como a ação da imagem ligada aos sentidos e da linguagem são importantes para esse processo de resgate de memórias afetivas. Por meio dessas técnicas, torna-se possível o preparo de uma refeição vegana que seja a mais parecida possível com um prato onívoro clássico, permitindo que os comensais preservem seus laços afetivos com a alimentação.

Essas adaptações de pratos importantes e tradicionais, sejam eles oriundos de contextos geográficos ou familiares, são feitas para que o indivíduo vegano entre em contato novamente com uma preparação conhecida e significativa para ele. Mesmo com todas as transformações ao longo da vida de um indivíduo, compreende-se o paladar como um produto da história, existindo entre o subjetivo e coletivo, permitindo que seres humanos “se situem na trama simbólica de sua cultura”, como clama Le Breton (2016, p. 395). Para esse autor, a referência do gosto permanece sempre em um imaginário, de maneira que a sensação gustativa é um conhecimento, e porque não um reconhecimento, e também uma afetividade em ação. Nesse sentido, a releitura dos pratos-totem permite que esse (re)conhecimento e essa afetividade não sejam perdidas.

Ainda é possível falar em outro elemento inerente à busca de uma simbologia comum e afetiva que conecte veganos e onívoros: a comensalidade. Simmel (1910), ao focar na interação social da refeição, enfatiza que não podemos literalmente compartilhar a ‘mesma comida’ (ato individual), mas sim a ‘mesma refeição’ (ato coletivo). Para o sociólogo, o fato de compartilhar uma refeição reside a experiência de um grupo se tornar ‘mais sociedade’ - mesmo que por um breve momento. É uma forma de superação do individualismo e um estímulo às relações sociais entre os comensais. Ou seja, quando o indivíduo vegano ajusta o prato tradicional, é capaz de sentar a mesa e sentir-se, confortavelmente, parte de um grupo social que lhe é afetivamente relevante. Tal estratégia funciona como uma articuladora social.

Não é apenas a inclusão social que conta, mas a inclusão gastronômica também. O preparo de versões veganas dos mesmos pratos onívoros que estão sendo servidos contribui para a construção de um momento simbólico coletivo, evidenciando que pertencer a refeições sociais é muito importante para manter os laços de amizade e afetividade entre os indivíduos.

## Referências

- ALMEIDA, Luiza Simão. “*Nem Peixe*”: práticas e relações sociais na culinária vegana. Monografia. Brasília: ICS/UnB, 2014.
- AMON, Denise; MENASCHE, Renata. Comida como narrativa da memória social. *Revista sociedade e cultura*, v.11, n.1, p. 13-21, 2008.
- CALVO, Manuel. “Migration et alimentation”. *Social science information*, v. 21, 1982 383–446. Crossref, , [doi:10.1177/053901882021003003](https://doi.org/10.1177/053901882021003003). (Consulta em: 15.06.2018)
- CONTRERAS, Jesús. Alimentación y religión. *Humanitas humanidades médicas*, n. 16, p. 1-22, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- FIELDHOUSE, Paul. *Food and nutrition: customs and culture*. London: Chapman and Hall, 1995.
- FIORIN, José Luiz. *Linguagem e ideologia*. São Paulo: Ática, 2000.
- FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo. *História da alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

FREYRE, Gilberto. *Açúcar - Uma sociologia do doce, com receitas de bolos e doces do Nordeste do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1977.

KIRSHENBLATT-GIMBLET, Barbara. Playing to the senses: food as a performance medium. *Performance research*, v. 1, n. 4, p. 1-30 1999.

LE BRETON, David. *Antropologia dos sentidos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

MINTZ, Sidney W. Comida e antropologia - Uma breve revisão. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n. 47 p.31-41, 2001.

SINGER, Peter. *Libertação animal*, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

SODRÉ, Muniz. *As Estratégias sensíveis: afeto, mídia e política*. Petrópolis: Vozes, 2006.

Santos, Romário da Silva. Se o mundo se reencanta, antes teve que ser desencantado: historicidade do conceito de reencantamento e a juventude que se reencanta. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 52, p. 139-150, abril de 2019 ISSN 1676 8965.

ARTIGO

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

## Se o mundo se reencanta, antes teve que ser desencantado: historicidade do conceito de reencantamento e a juventude que se reencanta

If the world re-enchants, before had to be disenchanted: historicity of the concept of re-enchantment and youth that re-enchants

*Romário da Silva Santos*

Recebido: 20.01.19

Aceito: 15.03.2019

**Resumo:** Este trabalho traz para a análise a compreensão conceitual de Weber (2005) sobre o desencantamento do mundo relativo ao início da modernidade e faz um resgate de algumas transformações ocorridas na contemporaneidade que podem ter implicação em um novo reencantamento do mundo (Maffessoli, 1998). Para contrapor o pensamento destes dois autores é necessário trazer a contribuições de outros igualmente importantes, e realizar a devida contextualização com o caso específico da juventude *geek* na cidade de Horizonte/CE, como um de muitos exemplos desse retorno da magia, através da emoção coletiva nas manifestações e significados vivenciados pela juventude local. Busca-se observar em uma breve análise como esse reencantamento impulsiona as movimentações entre o público *geek* que visa difundir sua cultura de massa entre outros atores e trazê-los para a participação em seus espaços de sociabilidades. **Palavras-chave:** juventude, emoção coletiva, cultura juvenil, sociabilidades

**Abstract:** This work brings to the analysis the conceptual understanding of Weber (2005) on the disenchantment of the world concomitantly with the beginning of modernity and makes a rescue of some transformations occurred in contemporaneity that may have resulted in the so-called re-enchantment of the world (Maffessoli, 1998). To counterbalance the thinking of these two authors it is necessary to bring to the contributions of others equally important and to realize the proper contextualization with the specific case of the *geek* youth in the city of Horizonte/CE as one of many examples of this return of the magic through the collective emotion in the manifestations and meanings experienced by local youth. It is sought to observe in a brief analysis how this re-enchantment drives the movements between the *geek* public that aims to spread its mass culture among other actors and bring them to the participation in their spaces of sociabilities. **Keywords:** youth, collective emotion, youth culture, sociabilities

### O conceito de reencantamento do mundo

O reencantamento do mundo é um conceito pós-moderno cunhado pelo sociólogo francês Michel Maffesoli (1998), pensado para compreensão de um novo fenômeno que se manifesta em meados da década de 1920. Tal reencantamento é observado pelo autor como sendo um ato principalmente espontâneo na expressão de sentimentos e sensações, como paixão, amor, adoração e devoção a alguém ou um ideal. Esse conceito pode ser traduzido como uma sensação de euforia ou mesmo histeria, algo

que parte de um impulso íntimo do indivíduo, mas que, ao ser expresso, encontra em outros atores sociais a confirmação de sensação semelhante.

O reencantamento está fortemente ligado à arte. Não a arte contemplativa, em que se observa ou se ouve a produção de um artista e se interioriza a mensagem transmitida com a obra, como no caso de pinturas e esculturas presentes em museus ou mesmo de um concerto de música clássica. Tal fenômeno compreende a arte que pode ser vivenciada em um sentido mais amplo pelo indivíduo a ponto de se confundir com a vida, e a vida se tornar arte. A vida se torna arte quando o indivíduo passa a interagir com a produção artística e não apenas contemplá-la, quando este mesmo indivíduo vai para o show de banda de rock e o vocalista direciona o microfone para plateia dando ao seu público a possibilidade de interação, quando o cinema, cada vez mais avançado tecnologicamente falando, oferece aos espectadores sensações corpóreas além das visuais, quando um jogo digital transforma um ser mitológico em personagem passível de escolha e também moldável segundo os interesses do jogador.

Partindo da compreensão teórica de Weber (1994) desse fenômeno, o reencantamento pode se expressar como uma ação social afetiva, um ato gerado por emoções e direcionado a um ou mais indivíduos. As expressões de emoções não racionalizadas e bastante espontâneas surgem como um traço marcante nas ações dos indivíduos observados nas relações sociais contemporâneas. Acompanhar no estádio um clássico esportivo do time de futebol de sua escolha, ou ir ao show de uma banda a qual se é fã, desperta nos indivíduos emoções fortes que direciona, de forma mais plena, as ações para vivenciar aquele momento. A elas se somam também os atos de uma multidão de reencantados, seja pelo esporte ou pela música, neste exemplo.

Mesmo quando o indivíduo não se encontra presente fisicamente, as tecnologias da informação e comunicação podem ser utilizadas para expressar suas emoções em ações direcionadas a outros usuários que utilizem o mesmo meio de compartilhamento de dados. Os “*Emoji*” são um exemplo de uma tentativa de expressão não presencial de emoções comumente utilizada pelos indivíduos na atualidade. Inicialmente os usuários dos primeiros computadores e celulares não tinham acesso a nenhum tipo de forma gráfica para expressar emoções, considerando que os primeiros equipamentos imprimiam em tela apenas caracteres presentes na linguagem formal e exigiam um alto conhecimento para serem operacionalizados por seus usuários. Com o tempo e a democratização das tecnologias da informação, que passaram a percorrer de forma mais intensa a vida dos indivíduos nos centros urbanos desde a década de 1990, esses mesmos caracteres passaram a ser organizados de modo a produzir novos significados, revelando toda uma dinamicidade da língua ao ser incorporada e apropriada pelos próprios usuários. Não havia uma regra específica ou mesmo um significado comum a todos para a junção de caracteres, que juntos realizavam uma imitação tosca da expressão de emoções de faces humanas, porém essa construção se popularizou e passou a ser cada vez mais comum entre os usuários que possuíam o desejo de maior expressividade em trocas de mensagens através dos meios computacionais e celulares. Nesse contexto o *Emoji* surge como uma representação gráfica e estética mais adequada para a expressão de emoções do que a junção de caracteres, sendo também melhor compreendido por diferentes usuários. Compreensão esta que varia de acordo com cada cultura e o entendimento que possui destes novos signos em relação a sua própria bagagem sócio-histórica. Raquel Freire (2014), autora do texto “Conhecendo a história por trás do emoji e de seus ícones mais curiosos” publicado no site *Techemundo*, realiza uma breve reconstrução histórica destes signos:

Emoji é uma palavra japonesa, formada por “e” (imagem) e “moji” (personagem). Isso já deixa claro onde o conceito nasceu por volta

da década de 90. O criador foi o japonês Shigetaka Kurita, que trabalhava para a NTT DoComo, maior empresa de telefonia celular do país. A concepção do Emoji se deu em meio à febre dos pagers e seu crescente consumo pelos adolescentes, que vibraram quando a empresa resolveu colocar um coração para deixar as mensagens de texto mais fofas (Freire, 2014, <https://goo.gl/zZt2vY>).

Com o decorrer do tempo, tais representações gráficas também sofrem mudanças em seus significados atendo aos interesses dos indivíduos e sua cultura, se ressignificando constantemente cada vez que são utilizados no processo de comunicação assim como tantos outros signos linguísticos. Os emoji possuem vida em sua constante transformação de significados e adaptabilidade a intenção afetiva do emissor para com o receptor.

Nota-se ainda que o público que se mostra mais sensível ao emoji é a juventude. A representação gráfica de emoções humanas como o resultado de um processo racional de desenvolvimento tecnológico surge, atraindo a juventude contemporânea, não pela complexidade e o conhecimento especializado empregados no trabalho, mas principalmente pela imagem, como resultado do processo e a possibilidade de expressão de sentimentos, até então, inédita na elaboração de textos em ambientes virtuais.

### **Reencantamento e sua historicidade**

A proposta de aprofundar esse conceito sociológico de reencantamento e sua conexão com o desenvolvimento tecnológico ao longo dos anos necessita que não se perca de vista a historicidade deste fenômeno. Se hoje o mundo torna a se reencantar, é porque antes ele foi desencantado. Tais transformações não ocorreram do dia para a noite e necessitam ser compreendidas dentro de uma contextualização adequada do termo.

Um dos mais importantes autores clássicos da sociologia, Max Weber (2005), conceitua o desencantamento do mundo a partir de suas observações da sociedade ocidental do fim do século XIX e início do século XX. Ele realizou um esforço de reconstrução histórica para a compreensão do termo ao analisar as transformações que vinham acontecendo ao longo dos séculos relacionadas às práticas mágicas e ritualísticas que aos poucos foram dando lugar às instituições religiosas com rituais cada vez mais complexo e menos envoltos em uma aura mística. A magia e os rituais pagãos foram substituídos pelo cristianismo institucionalizado na igreja católica na Europa, sendo, em seguida, revisto durante a reforma protestando e surgindo novas interpretações para as escrituras sagradas. Vários líderes protestantes são citados em seu estudo, mas o principal deles para a compreensão do processo de racionalização que sucedeu o desencantamento foi Calvino e sua teoria sobre a predestinação.

O ascetismo religioso adotado pelos praticantes do calvinismo criou um terreno fértil para o surgimento da racionalidade tão fundamental para o desenvolvimento do capitalismo moderno.

Do lado protestante, é usada como base das críticas de tais ideais ascéticos (reais ou imaginários) do modo de viver católico, enquanto os católicos respondem com a acusação de que o materialismo resulta da secularização de todos os ideais pelo protestantismo (Weber, 2003, p. 14).

Outro autor que traz uma importante contribuição para a reconstrução histórica do desencantamento e do consequente reencantamento é Karl Marx (2011) através de sua análise do materialismo histórico dialético. A religião forma em seu seio os indivíduos que, através do desenvolvimento posterior do pensamento científico, viram a

negá-la. A ciência age neste contexto como uma espécie de antítese dos dogmas religiosos ao lançar sobre mundo dúvidas com relação às verdades absolutas até então dominantes no pensamento religioso. Posteriormente, o pensamento científico cria um campo profícuo para o desenvolvimento da tecnologia, mas especificamente da tecnologia da informação e comunicação, que se apresenta no contexto contemporâneo fazendo a síntese entre religião e racionalidade científica no instante em que realiza o reencantamento do mundo. Mantém-se o pensamento racional e os adestramentos objetivos alcançados em séculos de desenvolvimento científico, porém, a tecnologia dotada da capacidade de reencantar, resgata da cultura antiga, a magia, as lendas e os mitos, fazendo o reencantamento da juventude contemporânea através da imagem daquilo que antes permanecia apenas na imaginação de antigas civilizações.

Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram. A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos. (Marx, 2011, p. 25).

O livro “O ramo de ouro” de James George Frazer narra à personificação de uma divindade da natureza naquele que assumir o lugar de sacerdote de Arícia.

Mostramos haver boas razões para acreditar que o sacerdote de Arícia — o rei do bosque — personificava a árvore na qual crescia o ramo de ouro. Portanto, se essa árvore era o carvalho, o rei do bosque deve ter sido uma personificação do espírito do carvalho. É fácil compreender, então, por que, antes que ele pudesse ser morto, era necessário quebrar o ramo de ouro. Como um espírito do carvalho, sua vida ou morte estava no visco do carvalho, e, enquanto este permanecesse intacto, o rei do bosque, como Bálder, não poderia morrer. Para matá-lo, portanto, era necessário quebrar o galho de visco e provavelmente, como no caso de Bálder, lançá-lo sobre a vítima. (Frazer, 1982, p. 612).

É rica a contribuição de Frazer em detalhes para a compreensão dos ritos praticados por povos na antiguidade (neste caso em específico o rei do bosque). Compreender como a crença na personificação das forças da natureza no sacerdote de Arícia é também uma tentativa de reconstrução de um modo de pensar e agir baseado na ideia da existência do sobrenatural e sua influência na realidade cotidiana do povo que viveu à antiguidade.

Hoje o mundo, mas principalmente os jovens, têm suas existências perpassadas pelas tecnologias da informação e comunicação que se desenvolvem a uma velocidade assombrosa, tanto que muitas vezes se torna difícil acompanhá-la. Tais tecnologias pressupõem uma crença no processo daqueles que não são especialistas na área e muitas vezes conhecem apenas o resultado final do fruto de um trabalho racionalizado e altamente complexo. É o que Anthony Giddens (1991) chama de “sistemas peritos”, construções abstratas que perpassam a vida humana em sociedade, frutos de uma alta racionalização e especialização de mão de obra nas quais, mesmo que não conheçamos todo o processo, temos confiança de que funcionem de forma a atender todos os pressupostos esperados para tal sistema.

Com as tecnologias da informação e comunicação não é diferente. Muitos usuários detêm pouquíssimo conhecimento sobre a lógica por trás dos sistemas computacionais, porém, em contrapartida, podem deter altas capacidades na operacionalização dessas mesmas tecnologias. Em se tratando dos jovens, o interesse, a

curiosidade e o acesso aos sistemas computacionais já podem ser o bastante para que sejam capazes de operar o sistema de forma autônoma em pouco tempo. Computadores e smartphones por si só já são extremamente sedutoras e despertam nos jovens a vontade de conhecer e explorar essas tecnologias. Curiosidade esta que muitas vezes falta aos adultos.

Saber operacionalizar os sistemas computacionais, mas sem conhecer a racionalidade por trás do processo, torna os jovens mais suscetíveis ao reencantamento causado por essas tecnologias. O que antes permanecia apenas no imaginário do sacerdote de Arícia e de seus súditos na antiguidade, hoje ganha imagem e forma através das tecnologias que reconstroem deuses, heróis, monstros e demais seres mitológicos a partir da compreensão e interpretação dos designers sobre a mitologia de culturas antigas. Essa interpretação e imagem podem variar de produção para produção, de jogo para jogo, de filme para filme, mas quando se tornam cultura de massa, passam a uniformizar os pensamentos e noções que os jovens têm sobre os mesmos seres mitológicos.

No passado, o sacerdote de Arícia, assumia para si o papel de rei do bosque e a missão de proteger o grande carvalho do templo e impedir que outro retirasse do topo da árvore o Ramo de Ouro, pois isso significaria a sua morte e a ascensão de um novo rei do bosque que ocuparia seu lugar. Hoje, os jovens, em jogos digitais, não lutam pela vida na defesa de um bem precioso, mas, reencantados, agem como se sua existência dependesse da completude de suas missões no ambiente virtual mágico no qual estão imersos. A disputa entre jogadores virtuais é perpassada por novos significados das relações de amizade, amor, inimizade, companheirismo e uma moral e ética, inteiramente reconstruídas para o mesmo ambiente virtual. A emoção de combater um inimigo em ambiente virtual pode ser comparada ou mesmo se sobressair à realidade. Os laços formados nestes mesmos ambientes também, com o passar do tempo, mesmo que os jogadores nunca se vejam pessoalmente, podem se solidificar e perdurar para além do jogo, o que significa dizer que a relação virtual pode vir a evoluir para o contato físico real e mesmo que isto não ocorra, ainda assim podem perdurar por muito tempo, saltando de um espaço virtual para outro. É importante frisar que as relações juvenis não estão limitadas à apenas um jogo online ou tipo de rede social, elas tendem a se proliferar para outros espaços e dentre eles o físico.

Ainda na perspectiva do materialismo histórico dialético, é importante frisar que os mais diversos ambientes virtuais são frutos de uma racionalidade humana e nada tem de divino ou sobrenatural, porém podem agir como se fossem dotados de magia ao reencantar outros indivíduos, em especial a juventude contemporânea, que graças a sua afetividade excessivamente afluída, encara tal magia dos ambientes virtual de formas muitas vezes dramática e “não-racional”.

O processo de hominização, ou seja, o processo em que o homem se torna homem por meio do trabalho deixa de ser regido pela lei da natureza e passa a ser regido pelas leis sócio-históricas. Segundo Leontiev (1978), após o homem atingir todas as *mudanças biológicas essenciais* está livre para desenvolver todas as suas aptidões, suprir suas necessidades. Portanto desenvolver sem limites a cultura. (Mendonça, 2009, p. 17).

### **Uma breve compreensão da organização juvenil em torno da cultura que a reencanta**

Para realizar a reflexão neste trabalho, o grupo da juventude observado foi o, chamado por eles, “Arcádia”. O nome Arcádia foi dado ao grupo pelo seu fundador e atualmente líder, Jonatas, mas que atende mais comumente entre seus amigos pelo

apelido de “Jon”. Arcádia é uma palavra que se refere a um movimento literário dos séculos XVII e XVIII, no qual seus membros cultivavam o classicismo e adotavam nomes poéticos de simbologia própria. Outra vertente fala que Arcádia era uma província da Grécia antiga que se converteu no nome de um país imaginário descrito por diversos poetas do Renascimento e do Romantismo, permanecendo até os tempos atuais como um lugar utópico onde o homem vive em comunhão com a natureza, livre de ser corrompido pela civilização. E mais recentemente o nome Arcádia foi dado a um console<sup>122</sup> de jogo eletrônico, chamado “Arcádia 2001” que foi lançado em 1982. Porém a escolha deste nome para o grupo não possui em si um significado muito específico já que eles nasceram e vivenciam uma época distinta daqueles que fizeram uso desta nomenclatura antes, a não ser pelo fato de ter pertencido há um jogo eletrônico da década de 80, considerando a paixão pelos jogos entre os membros do grupo. Para estes jovens muito menos importa uma tentativa de resgate da literatura, artes e jogos eletrônicos<sup>123</sup> antigos, na verdade a maioria deles nem se ocuparam em conhecer a origem da palavra e a que ela era usualmente atribuída, porém a sonoridade provocada pela pronúncia de Arcádia agrada ao grupo e provoca neles um sentido de pertencimento a algo que é próprio da sua cultura juvenil. Dentro de um agrupamento juvenil específicas palavras são ressignificadas e adquirem outros sentidos diversos e que variam de acordo com a interpretação do grupo. À medida que a palavra Arcádia é repetida pelos jovens repletos de um sentimento de pertencimento, ela ganha força em seu novo significado e os sentidos originais são esquecidos ou pelo menos ignorados.

As culturas juvenis. A partir da década de 1990 assistimos, no Brasil, a uma nova forma de visibilidade dos jovens em que a dimensão simbólica e expressiva tem sido cada vez mais utilizada por eles e elas como forma de comunicação, expressas nos comportamentos e atitudes pelos quais se posicionam diante de si mesmos e da sociedade. A música, a dança, o vídeo, o corpo e seu visual, dentre outras linguagens culturais, têm sido os mediadores que articulam jovens que se agregam para trocar ideias, ouvir um som, dançar, dentre outras diferentes formas de lazer e de expressividade pública. Mas também se tem ampliado o número daqueles que se colocam como produtores culturais e não apenas fruidores, agrupando-se para produzir músicas, vídeos, danças ou mesmo programas em rádios comunitárias. Nas periferias dos grandes centros urbanos, mas não só, podemos constatar essa efervescência, com jovens pobres vivenciando formas próprias de lazer, muitos deles se colocando como trabalhadores da cultura, inserindo-se em um circuito cultural alternativo que envolve produtores culturais, produtores musicais e seus pequenos estúdios, inúmeras rádios comunitárias, shows e eventos, dentre outros. (Dayrell; Carrano, 2014, p. 115).

Assim como é citado pelos autores, a juventude se agrupa, principalmente entre aqueles que possuem interesses semelhantes, para consumo cultural, mas também podem se tornar produtores desta mesma cultura. Neste sentido o grupo Arcádia é formado por jovens com idades variadas e trajetórias de vidas bastante singulares, mas

---

<sup>122</sup> Palavra em inglês que se refere a um conjunto de equipamentos eletrônicos específicos e compatíveis.

<sup>123</sup> São caracterizados pela interação do jogador através de periféricos conectados a um aparelho que processa e envia imagens para um monitor ou televisão.



que normalmente de origem humilde, e que possuem um grande interesse por uma cultura juvenil específica, conhecida como cultura geek<sup>124</sup>.

Antes mesmo de fazerem parte deste agrupamento, esses jovens já eram consumidores de produtos culturais geek como, livros, séries de TV, histórias em quadrinhos, mangás<sup>125</sup>, animes<sup>126</sup>, filmes, músicas (mais especificamente rock e pop internacionais) e filmes. Tanto que para fazer parte do grupo, não que isso seja decisivo ou fator excludente, eles passam por uma espécie de entrevista e respondem a questionários elaborados pelo líder do grupo com intuito de conhecer o capital cultural já acumulado pelos aspirantes a membro. Isaias frisa, durante as reuniões do grupo, que o conhecimento deles sobre a cultura geek é que irá diferenciá-los dos chamados *poser*<sup>127</sup> e que mesmo ao entrar no grupo com pouco conhecimento sobre este campo é esperado que ao decorrer das reuniões e interação com outros membros, seja pessoalmente ou via ambientes virtuais, eles iram absorver novas vivências e aprender mais sobre a cultura geek em geral. A contribuição de Pierre Bourdieu (2005) é fundamental para a compreensão dos espaços de convivência do grupo Arcádia como detentores de uma lógica própria, um campo que exige de seus jogadores conhecimentos bastante específicos que em outros lugares não teriam valor, mas que ali são valorizados ao extremo.

O que está em jogo não é a formação profissional ou acadêmica dos membros do grupo, o que inclusive é bastante comum que seus participantes ocupem seu tempo com outras atividades ao decorrer da semana, como trabalho, ensino médio, curso técnico ou ensino superior. É incentivado pelos membros mais antigos e que estão à frente do grupo, que os outros jovens participantes estejam trabalhando ou estudando e que não se dediquem apenas ao grupo Arcádia. Por se tratar de um trabalho voluntário e não remunerado, Jon entende que é importante que os membros busquem algo que irá trazer-lhes retorno financeiro no presente ou no futuro, considerando que ele mesmo e os outros que encabeçam as ações deste coletivo também trabalham.

O grupo possui vinte membros fixos, sem considerar ainda aqueles que participam de forma intermitente, é hierarquizado e subdividido em três níveis. *Boss*<sup>128</sup> é o título ao líder do grupo, *crew*<sup>129</sup> se refere ao grupo que pertence ao segundo nível na hierarquia e *staff*<sup>130</sup> ao nível mais baixo. Todos os novos integrantes começam como staff e ao longo das atividades e reuniões do grupo têm a oportunidade de subir de nível, se mostrar empenho, e desejarem ascender de posição. Embora exista uma divisão, ela pouco se releva durante as reuniões, prevalecendo mais visivelmente à liderança do boss, que muitas vezes se impõe nos momentos de decisões importantes ou quando o grupo é tomado por um clima de brincadeira que tira a atenção dos jovens para um tema não pertinente. As relações de amizade prevalecem sobre a hierarquia muitas vezes tornando praticamente indistinguível quem está no nível crew ou staff. É durante a divisão de tarefas a serem realizadas e responsabilidades dos membros do grupo que se torna mais evidente a hierarquização, pois quanto maior o nível, maior o grau de confiança e consequentemente maior a responsabilidade.

<sup>124</sup> Termo de origem inglesa, usado comumente para designar fãs de uma cultura pop específica, relacionada à histórias em quadrinhos, livros, mangás, animes, séries, filmes, jogos e demais ficções.

<sup>125</sup> Referem-se a histórias em quadrinhos reproduzidas ao estilo japonês.

<sup>126</sup> Referem-se aos desenhos animados produzidos em estúdios japoneses.

<sup>127</sup> Termo de origem inglesa, mas que apropriado pela linguagem popular é designado para os jovens que não possuem muito aprofundamento no conteúdo relacionado à determinada cultura juvenil.

<sup>128</sup> Significa chefe ou patrão na língua inglesa. Termo também designado para o líder do grupo.

<sup>129</sup> Significa tripulação em inglês. Palavra usada como referência ao segundo nível hierárquico do grupo.

<sup>130</sup> Significa equipe em inglês, mas pode servir para designar os participantes de mais baixo nível nesta linha hierárquica.

Essa divisão no interior do grupo Arcádia é um reflexo do acúmulo de capital simbólico trazido pelos membros de vivências anteriores e adquiridos durante a permanência no grupo. A partir da análise de Bourdieu (2005) pode-se perceber que esse capital acumulado, a partir da função do membro no interior do grupo, estrutura as ações dos jovens para agirem segundo suas funções e o que é esperado deles. É evidente a existência de uma liberdade de escolha bem maior do que em outros grupos de sociabilidade, considerando que estes jovens estão em um espaço composto basicamente por pessoas que fazem parte do seu ciclo de amizade, como por exemplo, chegar atrasado, sair mais cedo ou simplesmente não estar presente nas reuniões, é algo corriqueiro, a pesar do boss exigir explicações sobre o motivo da falta na reunião. Porém o habitus já adquirido os conduz a realizar escolhas que iram beneficiar o andamento das atividades do grupo e evitar atritos, o que não significa dizer que desentendimentos também não ocorram. O habitus não age de forma igual para todos, quanto mais capital cultural acumulado, maior é a estruturação sobre as formas de agir em conformidade com as regras do campo que vigoram no grupo.

O conflito entre opiniões e gostos sobre os mais diversos temas se revela em discussões, muitas vezes bastante acaloradas, revelando também certo grau de competitividade entre os membros para além da hierarquia que se torna quase inexistente nesses momentos. Nas discussões eles podem expressar-se de forma exagerada e dramática, lutando com todos os seus argumentos para defender seu ponto de vista sobre o tema, mas ao mudar-se o assunto, é normal que seja rapidamente esquecida a discussão e não fiquem ressentimentos entre os membros. Essas contendas se expressão mais fortemente como um reflexo de uma competitividade já entranhada em seus modos de ser e agir. A vontade de sempre ter razão, de mostrar seu monte de vista, de ser ouvido e não se deixar vencer em nenhuma disputa funciona como combustível na elaboração de argumentos e na busca de se chegar até as últimas consequências para mostrar o vencedor da discussão. Vencer a discussão nessas circunstâncias não significar necessariamente comprar seu ponto de vista, mas sim ter o maior arsenal de argumentos e ardor em suas palavras. Funciona basicamente como um cabo de guerra envolto por emoções. Mesmo que se vença a disputa, a vitória não é comemorada por muito tempo, pois logo se entra em outro tema ou contenda, esquecendo-se a anterior. Diferente do que se poderia pensar, as discussões entre os jovens não fragmentam o grupo, pois elas fazem parte da construção de uma de sua sociabilidade em que a tese entra em contato com antítese e se elabora daí uma síntese que é interpretada e absorvida pelos outros membros do grupo de formas diferentes. Alguns podem concordar com um, outros podem concordar com o outro, ressaltando que mesmo ao vencer uma discussão não significa que a maioria concorde com ponto de vista do vencedor.

O grupo Arcádia, além de ser composto por amigos e conhecidos que têm gostos e interesses próximos relacionados a uma cultura juvenil singular, realizam periodicamente o evento Hora-Con (Convenção Horizontina de Artes). Este evento surgiu como uma vontade dos membros fundadores do grupo em difundir a cultura geek entre os jovens do município e que a cada edição tem crescido em público. O grupo funciona e realiza os eventos de maneira relativamente autônoma, visto que os jovens não recebem remuneração por seu trabalho, embora seja cobrada responsabilidade e atenção com equipamentos utilizados antes, durante e após o evento. O Hora-Con é realizado em edifícios públicos, escolas, praças e centros culturais, como por exemplo, o Centro de Artes e Esportes Unificados. Acontecem duas ou três vezes ao ano e que, apesar dos equipamentos já presentes nos locais, é necessário que os organizadores levem aparelhamentos eletrônicos e elaborem a decoração do evento

previamente em suas residências. Os jogos, televisores, quadrinhos, mangás e livros dos membros da organização são solicitados para exposição e uso do público que vem participar do evento. Muitas vezes eles pedem jogos e outros eletrônicos emprestados de terceiros para completar o acervo que os organizadores não possuem de imediato para o evento e na tentativa de garantir a satisfação do seu público.

O evento obteve o apoio da Prefeitura Municipal de Horizonte/CE com a concessão de espaços públicos, mas também com relação ao transporte das apresentações. No caso um micro-ônibus para trazer os praticantes de *Cosplay*<sup>131</sup> de Fortaleza/CE para o município no dia da realização do evento.

Para o evento Hora-Con Begins foi convidado um grupo de 15 cosplayers que contaram com o transporte para se deslocar ao município. Eles estiveram transitando pelo evento e participaram de uma competição ao final para decidir quem tinha elaborado a melhor vestimenta e interpretado melhor o personagem que se propôs a representar em um concurso cosplay dentro do evento.

Os cosplayers normalmente interpretam personagens de anime em eventos, mas existem outras vertentes que optam por fazer a reconstrução de figuras fictícias de filmes, séries ou até mesmo artistas famosos que chamam a atenção por sua excentricidade. A escolha do personagem que será interpretado é voltada justamente para algo que chame a atenção do público, despertando a identificação e reconhecimento de que um bom trabalho está sendo executado. Os cosplays não têm a intenção de passar despercebidos. Os personagens eleitos para essa reconstrução são responsáveis por despertar no grande público um forte sentimento e sensações.

As roupas dos cosplayers podem tanto ser compradas ou confeccionadas por eles mesmos ou ainda por uma costureira profissional que faça a composição por encomenda. A comodidade de comprar uma roupa pronta é algo de que nem todos podem usufruir, sendo destinada para aqueles que têm maior poder aquisitivo. O ato de confeccionar a própria roupa se torna uma alternativa para aqueles que não podem comprá-la inteira pronta ou que preferem seguir pelo caminho da elaboração artesanal da vestimenta. O que acontece muitas vezes é que em elaborações cosplays extremamente complexas, se torna muito difícil ou caro encontrar e comprar a roupa, porém isso não limita a imaginação do cosplayer que usa o que tem a mão na realização de um trabalho artístico na criação de sua própria roupa. Mesmo que se tenha por objetivo recriar e interpretar um personagem fictício na vida real, isso não ocorre sem que seja levada em conta a interpretação de cada um. A recriação, mesmo quando se busca a cópia mais perfeita, ainda traz os traços da cultura e vivências diversas dos que se propõem viver seu personagem favorito em espaços específicos. Mesmo que se diga que há algo de universalizante na cultura de massa, ela não se expressa nas multidões de forma pura, sempre trazendo algo de particular ou regional em sua recriação. Por mais massificante que a cultura pop global se mostre, ela, quando reapropriada, se expressa de forma híbrida e revela no indivíduo desde mudanças de pequenos detalhes na roupa até cores ou tecidos diferenciados, seguindo as especificidades de cada região. A limitação material pode ser decisiva para essas diferenciações, mas não é a única quando se considera os gostos próprios e capacidade inventiva dos que interpretam os cosplays que podem, por opção, deixar uma marca personalizada em sua caracterização.

A beleza e o terror caminham lado a lado e podem despertar paixões semelhantes no público que observa as apresentações de cosplayers. A identificação com o personagem favorito, que não precisa ser necessariamente o protagonista,

---

<sup>131</sup> Termo em inglês originado da junção de duas outras palavras, no caso *costume* (fantasia) e *roleplay* (brincadeira ou interpretação). É considerado um hobby em que os praticantes se fantasiam e interpretam personagens de desenhos animados, filmes e séries.

podendo ser também um vilão, faz com que o afetivo se sobreponha ao racional e a busca por “estar-junto” se manifeste em ações afetivas, como abraços calorosos, conversas, *selfies* e, em casos muito particulares, se configurar em assédio sexual. Porém, normalmente a relação entre cosplayer e fã, não passa de um momento de breve encenação para registro fotográfico, um momento de interação entre ator e público, onde ambos desempenham papéis para que se gere na cristalização imagética da fotografia a elaboração artística mais ideal ao momento em que ambos se encontram. O “sair bem na foto” não significa abraçar o padrão de beleza e o clichê de sorrir para a foto, também pode ser uma expressão de susto ou medo, correspondendo à elaboração do personagem do *cosplayer*, além das poses mais diversas e peculiares.

É possível equiparar os cosplays, seus interesses e as sensações que despertam no público com uma espécie de *Freak Show*<sup>132</sup> da contemporaneidade. Não se trata apenas de vestir-se de maneira diferente, é necessário elaborar uma maquiagem própria para o personagem e interpretar seu modo de agir. Um evento de cultura geek neste sentido torna-se um palco para as mais diversas interpretações de existências fictícias que se concretizam em atores que se sobressaem do banal para o espetacular.

Mesmo que *Freak Show* signifique Show de Horrores ou Aberrações, não é um termo que se emprega apenas nas apresentações que causam pavor ou repugnância em sua plateia, mas também na excepcionalidade ou raridade do que é observado. Neste sentido, *Freak Show* remete muito mais as fortes sensações causadas no público, sejam elas de medo, susto, nojo, admiração, paixão ou mesmo de idolatria ao exótico do que mesmo ao que se apresenta em si. O show não é tão importante, se comparado à emoção despertada na plateia de ver a personificação daquele personagem querido mesmo que no corpo de um desconhecido.

O conflito surge de forma bastante espontânea e corriqueira, como resultado da dificuldade de se organizar e imaturidade dos membros. O enfrentamento se expressa em discussões e gritarias durante alguns momentos, principalmente na organização antes do evento. O líder do grupo, Jon, ao tentar manter o controle da situação, age de forma autoritária sobre os outros membros na tentativa de impor sua vontade e delimitar um campo de ação em que sua vontade prevalece. Alguns membros aceitam seu autoritarismo enquanto outros questionam e o enfrentam. É interessante observar que os membros mais jovens do grupo, menores de 18 anos, obedecem mais facilmente às ordens do Jon enquanto que os maiores de idade têm uma tendência maior a questioná-lo e bater de frente com sua forma de conduzir o grupo. Tal maneira de diferenciação na forma de agir entre os membros pode estar ligada aos diferentes estágios de desenvolvimento.

Os eventos de cultura *geek*, - não apenas o *Hora-Con*, - são responsáveis por movimentar um mercado consumidor bastante específico, relacionado à venda de produtos de diversas culturas juvenis. Blusas de bandas de rock, *animes*, séries e filmes têm destaque no mercado de consumo destes eventos. Itens colecionáveis como chaveiros e miniaturas também são muito comuns, além de bijuterias com símbolos também de bandas, filmes, *animes* e séries. Existe toda uma simbologia por traz de cada signo impresso nestes artigos de compra que só são compreensíveis em sua completude por aqueles que compartilham da mesma cultura juvenil. Símbolos de outras culturas podem ser trazidos, absorvidos e ressignificados dentro da cultura *geek*, porém existem aqueles que são construídos em seu âmbito e só possuem significado dentro de seus ciclos de sociabilidade.

---

<sup>132</sup> *Freak Show* é um termo em inglês que significa Show de Aberrações, muito utilizado para designar exposições de humanos e animais que apresentavam alguma anomalia em circos ou carnavais principalmente entre as décadas de 1940 e 1970.

Observam-se ainda aqueles jovens que vão para o Hora-Con com o intuito principal de comprar itens de cultura geek. Esta parcela do público em específico pouco participa das atividades realizada ao decorrer do evento, focando em consumir o que lhe agrada. Para eles os eventos de cultura geek são a melhor oportunidade para encontrar os artigos de seu interesse sem terem que se deslocar para outras cidades mais distantes.

Estes foram os dados colhidos até o momento sobre o grupo Arcádia e o reencantamento como elemento impulsionador da vontade dos jovens em realizar eventos que não guardam em si uma realização pragmática, mas sim um envolvimento bastante pessoal e afetivo. Envoltos em uma teia de relações juvenis, estes jovens são direcionados na criação de algo próprio que se concretiza e ao mesmo tempo difunde o reencantamento pela imagem e pela arte.

### **Considerações finais**

Neste trabalho busca-se trazer para a reflexão o movimento de retorno da magia no contexto contemporâneo através da expressão de emoções coletivas na cultura juvenil. É o que Maffesoli (1998) chama de ação “não-racional” que se imprime na euforia e paixão das tribos urbanas. Algo que se difere do puramente racional, porém não é um retorno completo ao irracional.

Assim pode-se observar o processo inverso do que foi descrito por Weber (2005) como sendo o desencantamento do mundo. Hoje o mundo se reencanta nas expressões juvenis e sua busca pelo “estar-junto” em momentos plurais. Os espaços públicos de sociabilidade se modificam e se ressignificam ao serem apropriados pelos jovens em suas criações e representações da vida e de realidades fantásticas. O mundo que os cerca adquire novo sentido enquanto eles se encontram envoltos em laços de solidariedade fortalecidos por suas vivências e interesses em comum. Mesmo aqueles que nunca se viram podem de imediato se ligar a outros jovens por símbolos e gostos semelhantes expressos em sua estética corporal.

Sendo assim, a juventude geek no contexto da cidade de Horizonte/CE se apresenta como um caso significativo em meio a tantos outros agrupamentos de jovens que se unem na realização de objetivos em comum e ganham força na autoidentificação de outros.

### **Referências**

- Bourdieu, Pierre. *Razões Práticas: Sobre a Teoria da Ação*. Campinas, SP: Papirus Editora, 7ª Edição, 2005.
- Dayrell, Juarez; Carrano, Paulo; Maia, Carla L. (orgs.). *Juventude e Ensino Médio: sujeitos e currículos em diálogo*. Belo Horizonte: UFMG, 2014.
- Frazer, James George. *O Ramo de Ouro*. Zahar Editores, 1982. <https://goo.gl/9ZTqNz> (Consulta em: 09.04.2018).
- Freire, Raquel. *Conhecendo a história por trás do emoji e de seus ícones mais curiosos*. Techmundo: 2014. <https://goo.gl/Lw7ynG> (Consulta em: 09.04.2018).
- Giddens, Anthony. Capítulo I. *As consequências da modernidade*. São Paulo, SP: Editora UNESP, 5ª Edição, 1991. <https://goo.gl/h48M87> (Consulta em: 06.03.2018).
- Maffesoli, Michel. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2ª Edição, 1998.
- Marx, Karl. *18 Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo, SP: Boitempo, 1ª Edição, 2011. <https://goo.gl/x5Y4Ti> (Consulta em: 06.03.2018).

Mendonça, Sueli G. de L. O novo jovem na velha escola: o necessário diálogo pedagógico e sociológico. *XIV Congresso Brasileiro de Sociologia*. Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS): Anais, Rio de Janeiro, 2009.

Weber, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 3ª Edição, 1994.

Weber, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, SP: Editora Pioneira, 2ª Edição, 2003. <https://goo.gl/h5EEYY> (Consulta em: 06.03.2018).

Weber, Max. A Ciência como Vocação. In: WEBER, Max (org.). *Três tipos de poder e outros escritos*. Lisboa: Tribuna da História, 2005. <https://goo.gl/eAQRwD> (Consulta em: 23.01.2019).

SEÇÃO DOCUMENTOS

INTERACIONISTAS NO BRASIL

SÉRIE 5 – EMÍLIO WILLEMS





Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. Interacionistas no Brasil, Seção Documentos, Série 5 - Emílio Willems. Uma apresentação. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 52, p. 153-157, abril de 2019, ISSN 1676-8965.

**SEÇÃO DOCUMENTOS**

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

## Interacionistas no Brasil, Seção Documentos, Série 5 – Emílio Willems. Uma apresentação

Interactionists in Brazil, Documents Section, Series 5 – Emílio Willems. Presentation

*Mauro Guilherme Pinheiro Koury*

**Resumo:** Apresentação para a série Interacionistas no Brasil, da seção Documentos da RBSE do antropólogo Emílio Willems e sua importante contribuição para a antropologia e sociologia no Brasil, durante a sua longa estada no país. Apresenta um dos seus trabalhos, agora reeditado neste número da revista e discute a influência da Escola de Chicago na sua análise da sociedade brasileira de então, com especial ênfase a sua contribuição a antropologia e sociologia urbanas de cunho interacionista, e o seu interesse sobre os processos emocionais do jogo social, de significativa importância para a antropologia e a sociologia das emoções contemporâneas. **Palavras-chave:** interacionistas no Brasil, Emílio Willems, antropologia e sociologia urbanas, antropologia e sociologia das emoções

**Abstract:** Presentation of the anthropologist Emílio Willems, for the series Interacionistas no Brazil, from the Documents section of RBSE, and his important contribution to anthropology and sociology in Brazil, during his long stay in the country. It presents one of his works, now reprinted in this issue of the journal, and discusses the influence of the Chicago School in his analysis of the Brazilian society of his time, with special emphasis on his contribution to urban anthropology and sociology of an interactionist nature, and his interest in the emotional processes of social play, of significant importance to the anthropology and sociology of contemporary emotions. **Keywords:** interactionists in Brazil, Emílio Willems, urban anthropology and sociology, anthropology and sociology of emotions

A *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, neste número, dá continuidade, - através de sua Seção Documentos, - a série de reedições de pesquisadores brasileiros e estrangeiros (no Brasil) que encaminharam suas pesquisas à luz do interacionismo e do método ecológico nos primeiros anos do florescimento das ciências sociais no país, entre os anos de 1930 a 1960. Estes pesquisadores animaram um caminho de pesquisa em relação à antropologia e a sociologia urbanas no país, em um momento em que as ciências sociais começavam a iniciar o seu processo de fundação e consolidação. Como informa Mendoza (2000), esse conjunto de trabalhos apontava ao que viria se chamar a Antropologia e a Sociologia Urbana no Brasil nos anos de 1970, sendo precursores dessa nova construção que consolidaria a área de estudos sociológicos e antropológicos urbanos no Brasil (Koury, 2015). E, mais uma vez, na retomada, montagem e consolidação desta área, nos anos de 1970, que se beneficiaria dos caminhos traçados pelos estudos de Chicago, agora dentro do recorte do interacionismo simbólico (Mendoza, 2005; Koury, 2015).

A Seção Documentos da *RBSE*, na série n. 5 sobre os Interacionistas no Brasil, apresenta o Professor Doutor Emílio Willems com a reedição do seu artigo “*Contribuição para uma sociologia da vizinhança*”. Este artigo saiu na *Sociologia Revista Didática e Científica*, v. 3, n. 1, p. 29-43, 1941, fundada pelo próprio Emílio Willems e Romano Barreto como uma revista independente, mas já com forte participação da ELSP Escola Livre de Sociologia e Política, e com inspiração da Escola de Chicago, através de Donald Pierson (Willems, 1987; Limongi, 1987; Jackson, 2004).

Emilio Willems nasceu em 1905, na cidade alemã de Colônia, e morreu em 1997, aos 92 anos de idade, na cidade de Nashville, Estados Unidos. Em 1924, - de acordo com os dados fornecidos pela Wikipedia<sup>133</sup>, iniciou os estudos de ciências econômicas na Universidade de Colônia, dando continuidade na Universidade de Berlim, onde se ambientou com o pensamento da escola sociológica alemã e com o pensamento de Max Weber, Wilhelm Dilthey e Georg Simmel; bem como da etnologia de Alfred Vierkandt e Richard Thurnwald. Em 1931 migra para o Brasil, para fugir do nazismo que chegava ao poder, e pela situação política, social e econômica em que vivia a Alemanha da época, e aqui permanece até o ano de 1949, quando seguiu para os Estados Unidos, indicado por Donald Pierson para lecionar na Vanderbilt University (Pierson, 1987), onde lecionou até o ano de 1974, quando se aposentou<sup>134</sup>. Tornando-se professor emérito da mesma universidade, no ano de 1975 (Eufrásio, 2012).

Logo após sua chegada no país, fixou-se no município de Brusque, no estado de Santa Catarina e, ao longo de cinco anos, foi professor secundário nos estados do Paraná e Santa Catarina entre os anos de 1931 a 1936. Em 1936 se transfere para a cidade de São Paulo, onde leciona em escolas secundárias<sup>135</sup> e, logo a seguir, na ELSP e na USP (Corrêa, 1987). Suas pesquisas sobre a migração alemã para o Brasil são um marco nos estudos sobre o processo de migração no país e para o tema de aculturação, bem como os seus estudos sobre pequenas cidades e sobre as cidades em crescimento acelerado como a de São Paulo, influenciaram gerações nos caminhos metodológicos para o estudo do urbano no Brasil.

Na ELSP fundou a *Sociologia Revista Didática e Científica* e, mais tarde, juntou-se à equipe de Donald Pierson de quem sofreu grande influência, passando a usar o método interacionista e ecológico da Escola de Chicago, com ênfase e grandes contribuições nos estudos de comunidades. Seus estudos e pesquisas estiveram atentos à compreensão da “cidade tradicional, [de um lado,] como um cenário de entrelaçamento de forças conservadoras e modernizadoras” (Fernandes, 1972, p. 141), e a pressão violência no cotidiano dos seus habitantes; e, de outro lado, nos impactos vividos pelos moradores nos seus modos de vida, nos ajustamentos e tensões cotidianas, e nas percepções e relações entre emoções e formas de sociabilidade nas comunidades por ele trabalhadas, e nas pequenas, médias e grandes cidades no Brasil.

O artigo agora reeditado sobre as relações de vizinhança na cidade de São Paulo, SP, entre os anos de 1939 e 1940, apesar de ser um treinamento para alunos secundários de formação de normalistas, teve uma importância muito grande no olhar sobre uma cidade em crescimento e com uma população chamada por ele de “mista” em sua

<sup>133</sup> [https://pt.wikipedia.org/wiki/Emilio\\_Willems](https://pt.wikipedia.org/wiki/Emilio_Willems), consulta em 10.02.2019.

<sup>134</sup> De acordo com o necrológio da University of Vanderbilt, intitulado: *Emeritus Professor Emilio Willems dies*. <https://news.vanderbilt.edu/archived-news/register/articles/index-id=4531.html> (Consultado em 09.02.2019).

<sup>135</sup> O artigo agora editado, por exemplo, foi produto de um treinamento em pesquisa feito com os estudantes de três Escolas Normais particulares da cidade de São Paulo, SP, onde o Professor Emílio Willems lecionava.

composição étnica, de brasileiros, de várias regiões do país, e estrangeira; e as relações por eles travadas no cotidiano de vizinhança nos diversos bairros da capital paulista. É um estudo sobre reciprocidade e as trocas cotidianas nas relações vicinais.

A vizinhança, como uma categoria analítica nas Ciências Sociais, e, sobretudo, na Sociologia e na Antropologia, é analisada através do método ecológico da Escola de Chicago e introduzida no Brasil pelas mãos de Donald Pierson. Emílio Willems, nesse sentido, usa a categoria amizade como um processo que se constitui em cada grupamento de vizinhos e em cada vivência simbólica elaborada conforme os preceitos de cada bairro, e de cada rua. Estuda as relações vicinais, tendo o conceito de vizinhança como uma unidade micro interacional para o estudo da construção do habitante de São Paulo e da cidade em geral. Utiliza para tal o método ecológico.

Para Willems, com a urbanização, a convivência entre vizinhos se organizou de formas diferentes, e para além do parentesco e consanguinidade. O que permitiu moldagens diversas na composição das trocas vicinais. De um lado, nos bairros mais “proletários”, os moradores se conformam e se moldam enquanto vizinhos dentro de uma lógica de proximidade pessoalizada e de exercícios de solidariedade; de outro lado, nos bairros “burgueses”, a tendência é a dos moradores se comportarem e se construírem como vizinhos no interior de uma lógica impessoal e de indiferença, de “segregação” e “distinção social”; O que os fazem agirem como se fossem estranhos, as relações entre os vizinhos passando pela distância e estranhamento, e o isolamento se constituindo o modelo adotado da vida social<sup>136</sup>.

Situa o olhar sobre a cidade, enquanto proposição teórico-metodológica, a partir das zonas concêntricas de Ernest Watson Burgess; e das categorias de competição, das zonas morais e do homem marginal de Robert Ezra Park; bem como das relações vicinais de Roderick Duncan McKenzie: compondo, portanto, um modo de fazer pesquisa no ambiente urbano através do método ecológico e das histórias naturais do lugar a ser estudado. Através do método ecológico para o estudo das cidades, deste modo, Emílio Willems delineia de um lado os caminhos da evolução da cidade, e situa, simultaneamente, as distâncias geográficas, simbólicas e sociais que vão se constituindo e orientando as dimensões sociais e hierárquicas na cidade. Sejam elas através das relações entre os bairros e as conformações urbanas da cidade, sejam ainda em relação às formas de habitar os bairros e os seus moradores.

Emílio Willems constrói, deste modo, para o seu estudo, duas categorias de vizinhanças: o da vizinhança *igualitária*, ou cooperativa, de padrões mais pessoalizados e solidários; e a vizinhança *senhorial*, ou subordinativa, no qual a impessoalidade e a indiferença em relação aos vizinhos norteiam a lógica das relações vicinais. De acordo com Mendoza (2005), a vizinhança foi utilizada por Emílio Willems como uma unidade menor das relações sociais na cidade.

No seu “inquérito” busca conhecer as relações vicinais entre os moradores dos diversos bairros paulistas, em suas diversas “zonas ecológicas”, e discute, a partir de uma família específica (a família A) em cada bairro pesquisado, as relações vicinais travadas entre os vizinhos próximos (isto é, entre as demais famílias com quem a família A trava relações): se de proximidade ou de distância social. Tenta averiguar de um lado, as diversas relações entre os vizinhos entrevistados: se amistosas; se hostis, ou

<sup>136</sup> Segundo Emílio Willems, não que não haja curiosidade entre os vizinhos “burgueses”, mas buscam informações e se mantêm informados sobre a vizinhança ao redor através dos “empregados domésticos” que circulam pelas ruas e fazem amizades com outros empregados de outras residências e se inteiram sobre o que ocorre nas demais casas. Através deles os senhores burgueses se informam, se interam e “conversam entre si” sobre o que se passa na rua e no bairro. Mas, mantém à distância social fundamental para a “distinção” que eles constituem como sendo a “natural” de sua posição social.

se movidas pela indiferença. De outro lado, porém, busca saber sobre as “trocas culturais” nessas relações possíveis travadas entre vizinhos: sobre o cotidiano doméstico, sobre influências morais, sobre trocas afetivas e de ajuda mútua, sobre transações comerciais, e outras.

O artigo reeditado nesta Seção *Interacionistas no Brasil*, - que ele chama de ensaístico e inicial, - é precioso para os estudos atuais que se dedicam à etnografia urbana sobre médias e pequenas cidades no Brasil, e, principalmente, para as trocas vicinais na complexidade urbana brasileira atual, de uma parte. De outra parte, contudo, é essencial para a Antropologia e a Sociologia das Emoções, pelo seu olhar sobre o que chama de “intimidade” ou de “relações íntimas entre vizinhos”, isto é, as relações entre moradores, vizinhos, de um bairro e de uma cidade, no desenvolvimento de culturas emotivas e de construções de moralidades nas trocas vicinais cotidianas, que vão moldando escalas de partilhamento, ou de hierarquização, segregação e indiferença sobre o outro, e delimitando as formas possíveis de poder inerentes no jogo social a partir dos códigos de vizinhança.

Não é por acaso, portanto, que o artigo *Contribuição para uma sociologia da vizinhança* de Emílio Willems dê continuidade a Seção Documentos, Série 5, sobre os Interacionistas no Brasil da *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*.

\*

Emilio Willems como antropólogo, em sua longa vivência no Brasil, desempenhou um papel de uma grande importância na formação das primeiras gerações de antropólogos e sociólogos brasileiros. Foi o primeiro docente da disciplina Antropologia na Universidade de São Paulo, onde formou vários antropólogos (Pereira, 1994), e docente das disciplinas de Antropologia e Sociologia na ELSP Escola Livre de Sociologia e política de São Paulo, onde também ajudou a formação de nomes que viriam a ocupar posições de destaque no mundo acadêmico brasileiro. De acordo com Florestan Fernandes (1977, p. 42), por fim, Emílio Willems, ao combinar o trabalho de campo com a reconstrução histórica do universo trabalhado representou um papel singular na história das ciências sociais no país, se destacando como um dos, senão o principal personagem acadêmico no processo de formação e transformação das Ciências Sociais, sobretudo da Antropologia e Sociologia no Brasil.

De sua extensa obra, são aqui elencadas, entre outras: *Assimilação e populações marginais no Brasil* (Willems, 1940); *Contribuição para uma sociologia da vizinhança* (Willems, 1941); *A aculturação dos alemães no Brasil: um estudo antropológico dos imigrantes alemães e seus descendentes no Brasil* (Willems, 1946); *Cunha: tradição e transição em uma cultura rural no Brasil* (Willems, 1947); *Buzios island: a caiçara community in southern Brazil*, trabalho que contou com a colaboração de Gioconda Mussolini (Willems, 1952); *The Structure of the Brazilian Family* (Willems, 1953); *Uma vila brasileira — tradição e mudança* (Willems, 1961).

#### Referências

Corrêa, Mariza (org.). *História da Antropologia no Brasil (1930-1960). Testemunhos: Emílio Willems e Donald Pierson*. Campinas: Editora da UNICAMP/Edições Vértice, 1987.

Eufrazio. Mario Antonio. Apresentação da Tradução Mudança cultural entre imigrantes japoneses no Brasil, no Vale do Ribeira de São Paulo. *Plural, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP*, São Paulo, v.19, n. 1, p.135-138, 2012.

Fernandes, Florestan. *Comunidade e sociedade no Brasil*. São Pulo: Nacional/Edusp, 1972.

Fernandes, Florestan. *A sociologia do Brasil: contribuição para o estudo de sua formação e desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes, 1977.

Jackson, Luiz Carlos. A sociologia paulista nas revistas especializadas (1940-1965). *Tempo Social*, v. 16, n. 1, p. 263-283, 2004.

Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. Gilberto Velho: um precursor da Antropologia das Emoções no Brasil. In: Mauro G. P. Koury e Raoni B. Barbosa *Da subjetividade às emoções. A Antropologia e a Sociologia das Emoções no Brasil*. (p. 19 a 59). Coleção Cadernos do GREM, n. 7, Recife/João Pessoa: Bagaço/Edições do GREM, 2015.

Limongi, Fernando. Revista Sociologia: a ELSP e o desenvolvimento da sociologia em São Paulo. São Paulo: *Caderno IDESP, n. 1 - série História das Ciências Sociais*, 1987.

Mendoza, Edgar S. G. Donald Pierson e a escola sociológica de Chicago no Brasil: os estudos urbanos na cidade de São Paulo (1935-1950). *Sociologias*, a. 7, n. 14, p. 440 a 470, 2005.

Mendoza, Edgar Salvador Gutiérrez. *Sociologia da antropologia urbana no Brasil na década de 1970*. Tese. Campinas; Unicamp, 2000.

Pereira, João Baptista Borges. Emilio Willems e Egon Schaden na história da Antropologia. *Estudos Avançados*, v. 8, n. 22, p. 249–253, 1994.

Pierson, Donald. Depoimento. In: Corrêa, Mariza (org.). *História da Antropologia no Brasil (1930-1960). Testemunhos: Emílio Willems e Donald Pierson*. Campinas: Editora da UNICAMP/Edições Vértice, 1987.

Willems, Emilio. *A aculturação dos alemães no Brasil: um estudo antropológico dos imigrantes alemães e seus descendentes no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1946.

Willems, Emilio. *Assimilação e populações marginais no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

Willems, Emilio. Contribuição para uma sociologia da vizinhança. *Sociologia Revista didática e científica*, v. 3, n. 1, p. 29-43, 1941.

Willems, Emilio. *Cunha: tradição e transição em uma cultura rural no Brasil*. São Paulo: Secretaria da Agricultura do Estado de São Paulo, 1947.

Willems, Emilio; com a colaboração de Gioconda Mussoline. *Buzios island: a caiçara community in southern Brazil*. Seattle: University of Washington Press, 1952.

Willems, Emilio. The structure of the Brazilian family, *Social Forces*, v 31, n. 4, p. 339–345, 1953.

Willems, Emilio. *Uma vila brasileira: tradição e mudança*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1961.

Willems, Emílio. Depoimento. In: Mariza Corrêa (org.). *História da Antropologia no Brasil (1930-1960). Testemunhos: Emílio Willems e Donald Pierson*. Campinas: Editora da UNICAMP/Edições Vértice, 1987.



WILLEMS, Emílio. Contribuição para a Sociologia da Vizinhança. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 52, p. 159-170, abril de 2019 ISSN 1676 8965.

**SEÇÃO DOCUMENTOS**

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

## Contribuição para a sociologia da vizinhança<sup>♦</sup>

Contribution to the sociology of the neighborhood

*Emílio Willems*

**Resumo:** O artigo agora reeditado sobre as relações de vizinhança na cidade de São Paulo, SP, entre os anos de 1939 e 1940, é um estudo sobre reciprocidade e as trocas cotidianas nas relações vicinais. A vizinhança, como uma categoria analítica é analisada através do método ecológico da Escola de Chicago, introduzida no Brasil pelas mãos de Donald Pierson. Emílio Willems usa a categoria amizade como um processo que se constitui em cada agrupamento de vizinhos e em cada vivência simbólica elaborada conforme os preceitos de cada bairro, e de cada rua. Estuda as relações vicinais, tendo o conceito de vizinhança como uma unidade micro-interacional para o estudo da construção social do habitante de São Paulo e da cidade em geral. **Palavras-chave:** vizinhança, relações vicinais, reciprocidade, trocas cotidianas, estranhamento, São Paulo capital

**Abstract:** The article reissued on neighborhood relations in the city of São Paulo, SP, between 1939 and 1940, is a study on reciprocity and daily exchanges in vicinal relations. The neighborhood as an analytical category is analyzed through the ecological method of the School of Chicago, introduced in Brazil by the hands of Donald Pierson. Emílio Willems uses the friendship category as a process that is constituted in each grouping of neighbors and in each symbolic experience elaborated according to the precepts of each neighborhood, and of each street. It studies the vicinal relations, having the concept of neighborhood as a micro-interactional unit for the study of the social construction of the inhabitant of São Paulo and of the city in general. **Keywords:** neighborhood, vicinal relations, reciprocity, daily exchanges, estrangement, São Paulo capital

### Introdução ao problema da vizinhança\*

*I*

O termo vizinhança usa-se, geralmente, em um sentido restrito, denominando as relações íntimas entre moradores do mesmo local, cujas habitações estejam próximas umas das outras de modo a permitir contatos e interações permanentes. Uma acepção mais ampla, porém, refere-se à vizinhança entre aldeias, cidades, províncias ou até entre povos inteiros. Não tencionamos, no entanto, dar à palavra um significado tão amplo. Vizinhança ou grupo vicinal seja a unidade social que se afigura como efeito direto das influências sintetizadoras do espaço.

<sup>♦</sup> Artigo publicado originalmente na *Sociologia Revista Didática e Científica*, v. 3, n. 1, p. 29-43, 1941.

\* Este artigo é parte de um trabalho que seria apresentado no Congresso Internacional de Sociologia, Bucareste, 1939. Por causa da guerra o congresso não se realizou.

A vizinhança é um sincretismo social originado pelo próprio espaço. A aproximação dos homens no espaço jamais deixa de suscitar a necessidade de limitar e equilibrar certos interesses, como a apropriação do solo, das plantas, da caça ou da pesca. A troca, o intercâmbio em geral, impõe-se como outra necessidade que não tarda em transformar-se em um sistema espontâneo de intercomunicação, acabando por constituir liames simpáticos entre moradores sedentários.

Todavia, os acontecimentos podem, também, tomar um rumo diferente: o processo de equilíbrio de interesses provoca, por vezes, conflitos. Estes, nem sempre, aniquilam o grupo vicinal pela segregação dos componentes. Casos há e não poucos, em que o vizinho fraco se submete ao mais forte, transformando, desta maneira, um problema de distância geográfica em uma questão de distância social.

O processo de subordinação, ao qual nos reportamos, não exige luta aberta. Ele pode operar-se – inúmeros exemplos da etnologia contemporânea o atestam – por meios perfeitamente pacíficos.

Parece-nos derivar dessas duas modalidades, da coordenação e da subordinação, uma primeira classificação dos grupos vicinais, como sendo:

1. Vizinhança igualitária (coordenativa);
2. Vizinhança senhorial (subordinativa).

Entre camponeses livres, por exemplo, prevalece a primeira forma. Cumpre notar, porém, que também a segunda se encontra entre vizinhos aparentemente livres e de nível igual. O endividamento pode constituir relações de dominação econômica, nas quais o credor desempenha o papel de senhor em relação ao devedor reduzido, às vezes, ao nível econômico de um simples servo da gleba.

A vizinhança senhorial se encontra entre senhor e servo ou escravo, entre fazendeiro e agregado ou camarada, como no Brasil atual. Seria errônea a suposição de que se trate de uma vizinhança “forçada”. Não é raro observar-se a espontaneidade da relação senhorial: o fraco implora a proteção do forte, oferecendo-lhe, em compensação, seus serviços.

A própria escravidão nem sempre se afigura como inteiramente desprovida de espontaneidade. Temos a prova na atitude dos escravos libertos pela abolição: eles continuavam, aos milhares, trabalhando para seus ex-donos, recusando-se a desertar uma instituição, cuja extinção lhes trazia as maiores dificuldades. Entre a senzala e a casa grande havia, portanto, verdadeiras relações vicinais que subsistiam depois de abolido o elemento forçado.

2

Se a vizinhança é, segundo uma expressão da Adolf Günter (1930)<sup>137</sup>, uma “simbiose no espaço, forçada pelo convívio”, mister se faz examinarmos quais os fatos ou processos reais sobre os quais repousa essa simbiose.

O elemento primordial do sincretismo local me parece ser a reciprocidade em suas modalidades espontâneas, originada por necessidades cuja satisfação não admite um adiamento. Em todas estas situações da vida podemos observar esse fato, desde os pequenos serviços que as donas de casas vizinhas se rendem, diariamente, até aos acontecimentos de importância: os partos, as doenças, as festas familiares, os desastres e mortes. Em tais ocasiões, espera-se auxílio *imediate*, às vezes, *rápido e eficiente* do vizinho, e sem segundas intenções da parte dele.

O *do ut des*<sup>138</sup> reveste-se, portanto, de um caráter específico nos grupos vicinais, afigurando-se, nesta forma espontânea e não-racionalizada, como elemento constitutivo.

<sup>137</sup> Die Alpenländische Gesellschaft (A sociedade alpina).

<sup>138</sup> Expressão latina que possui o significado de *dar, ofertar* ou *oferecer* – Nota RBSE.



As simpatias tipicamente vicinais somente se compreendem em razão da eficiência das relações de reciprocidade. “Ele é um bom vizinho” quer dizer; “ele está disposto a prestar serviços na hora em que os reclamarmos”<sup>139</sup>.

3

Na análise das relações vicinais, no entanto, nos deparamos, logo de início, com certa dificuldade. Em sociedades do tipo páleo-social, arcaico, ou mesmo nas sociedades rurais da nossa época, onde a vizinhança parece desempenhar funções das mais relevantes, o deslindamento das relações vicinais ou do grupo vicinal como unidade social própria e inconfundível, das relações baseadas em parentesco (consanguíneo, totêmico, classificatório), em participação de crença religiosa, em elementos políticos ou sincretismos territoriais de maior amplitude, afigura-se como tarefa de solução difícil. Como avaliar a importância real da vizinhança na vida tribal dos povos sedentários ou semi-sedentários do tipo páleo-social, isto é, não estratificado?

As relações entre grupos parciais: as famílias, as metades, os *sibs*<sup>140</sup> e *clãs* são mais determinados pelo parentesco (no sentido mais lato), por preceitos e proibições mágicas e religiosas, do que propriamente pela aproximação no espaço. A despeito disso seria absurdo negar, por completo, a contribuição espacial. Esta, porém, já se destaca nitidamente nas interrelações entre as diversas camadas de povos primitivos, mas estratificados.

A aproximação e a simbiose entre agricultores e pastores, por exemplo, a especialização dos dois estratos, origina relações vicinais legítimas do tipo senhorial e dominadas, inteiramente, pela instituição da reciprocidade. Não faltam depoimentos etnológicos<sup>141</sup> que nos informam sobre a riqueza das variações possíveis no terreno da estratificação, mas, seja como for, na vida social primitiva, o papel que se atribui à vizinhança é secundário, coincidindo as relações vicinais, às mais das vezes, com relações de outra espécie. Propomos, portanto, para tais casos a denominação *vizinhança concomitante*.

4

Para que a relação vicinal se desprendesse de outras relações foi preciso quebrar certo número de laços sociais que absorveram a vida do primitivo. Onde uma sociedade conseguiu, por motivos cuja análise não vem ao caso, romper os laços clânicos, familiares, religiosos, etc. para estruturar sua vida em moldes diferentes, onde surgiu a *propriedade individual* no solo, na caça, na pesca e nos produtos manufaturados; propriedade essa associada a formas diferentes de *colonização* e *organização familiar*, aí a vizinhança vem substituir, paulatinamente, a tribo ou o clã.

*Agora, nada mais une as famílias e os indivíduos, senão o próprio espaço.* A necessidade de conviver a distâncias reduzidas afigura-se, originalmente, como o motivo único do sincretismo local. O parentesco consanguíneo dos vizinhos, naturalmente frequente, decorre do fator de vizinhança: certas pessoas são parentas por ter sido vizinhos e não vizinhos por ter sido parentes.

<sup>139</sup> Não se pode negar, porém, que nas cidades esta frase já adquiriu um significado meramente negativo, equivalendo à constatação: “Ele jamais nos importuna”.

<sup>140</sup> O termo técnico *sib* é aplicado a um agrupamento humano composto de até três linhagens, puramente consanguíneas, enquanto o *clã* é utilizado para um agrupamento maior formado por indivíduos em torno de um mesmo ancestral – Nota RBSE.

<sup>141</sup> Uma documentação riquíssima, neste sentido, traz a obra de Richard Thurnwald, *Die Menschliche Gesellschaft* (A sociedade Humana).

O isolamento forçado de um grupo vicinal forma grupos com endogamia forçada. Exemplos desta espécie são fáceis de encontrar nas zonas rurais, mormente em países como o Brasil, com núcleos rarefeitos e de intercomunicação difícil.

Chamamos o grupo em que a vizinhança absorve a existência dos indivíduos e onde todas as demais relações se apresentam como meras derivações do elemento vicinal, *vizinhança existencial*. Temos aí o caso das pequenas povoações rurais, comuníssimas mesmo nas sociedades contemporâneas. É nelas que a vizinhança atinge sua maior importância, chegando mesmo a desprender instituições com poderes especiais, como as vizinhanças do antigo Tirol<sup>142</sup> que possuíam assembléias próprias a guisa de conselhos comunais<sup>143</sup>.

Exemplos há que atestam a extraordinária força de projeção dos grupos vicinais que, no antigo exército austríaco, por exemplo, formaram quadros de atiradores com oficiais eleitos<sup>144</sup>. O que surpreende nesse exemplo, não é somente o grau de coesão ou solidariedade muito pronunciado, mas também o caráter acentuadamente igualitário desses grupos vicinais a ponto de abrir uma exceção na organização hierárquica do exército.

5

É a urbanização da vida social que coloca a vizinhança em uma situação inteiramente diferente. Não nos podemos deter nesse trabalho perfunctório com o exame dos processos sociais relativos à urbanização. Notamos-lhe apenas esta tendência onde a urbanização é incipiente ou parcial, a vizinhança enfraquece; aonde ela chegou ao auge, os vizinhos convivem como estranhos.

Todavia, aparece nessa diferenciação não somente o contraste entre os grandes centros urbanos e as cidades e vilas provincianas, mas também a diferença entre camadas ou classes diversas da população. Não é apenas na cidade pequena que a vizinhança resiste à urbanização, conservando certa importância para a vida social, mas, também, nas classes sociais consideradas “inferiores”, isto é, mormente no proletariado e na pequena burguesia.

É conhecida a solidariedade do cortiço: Aluizio de Azevedo (1890) nos dá exemplos magníficos deste *esprit de corps* que, em momentos decisivos, vem a sobrepujar até as discórdias étnicas, unindo todos os moradores do local em um esforço supremo. Além de ser de fácil observação, nas favelas e bairros pobres, a solidariedade proletária parece apresentar-nos mais este traço interessante: sua constituição não depende de cerimônias, não há uma fase de observação, um “estágio”, por assim dizer, não se recebe o advena com reserva e desconfiança, observando-lhe as atitudes e vigiando-lhe a moral como nas comunas rurais, onde o adventício, muitas vezes, permanece estranho.

Pelo contrário: os vizinhos proletários acolhem o estranho incondicionalmente, desde que se lhes sinta solidário. A vizinhança proletária estabelece-se sem rodeios e rapidamente. À medida, porém, que o observador “sobe” na hierarquia social, a vizinhança perde a importância, acabando por existir, nos bairros “finos”, apenas como fator potencial.

<sup>142</sup> O Tirol é uma região histórica da parte ocidental da Europa Oriental, e inclui o estado do Tirol, na Áustria, e a Região Autônoma Trentino-Alto Ádige (Trentino-Südtirol), na Itália. A porção meridional do Tirol se subdivide desde 1920 em província autônoma de Bolzano (Südtirol / Sudtirolo) e província autônoma de Trento (Trentino / Welschtirol). (Dados extraídos da <https://pt.wikipedia.org/wiki/Tirol>) - Nota RBSE

<sup>143</sup> Adolf Günter, op. Cit., p. 594.

<sup>144</sup> Adolf Günter, op. Cit., p. 140.

Aliás, a Ecologia das cidades não é indiferente para o destino do sincretismo local. Em cidades que consistem quase exclusivamente em casas de apartamentos, como os centros urbanos da Europa, a vizinhança desempenha um papel ainda menos importante do que nas cidades “horizontais”, as quais, como no Brasil, se estendem sobre áreas imensas cobertas de casas-de-famílias, próprias ou alugadas.

Em todo o caso, a urbanização relega as relações vicinais para os planos secundários da vida social. A vizinhança torna-se, assim, um fator meramente incidental, senão, apenas potencial. Chegamos desta maneira, a estabelecer um terceiro tipo, o qual nós denominamos de *vizinhança incidental*.

### **Ensaio de um inquérito sobre relações vicinais em São Paulo**

(Comentários a respeito de um trabalho coletivo)

As funções das relações vicinais em nossas áreas metropolitanas ainda continuam sendo incógnitas. Afirma-se muitas vezes que se pode viver em São Paulo, por exemplo, sem tomar conhecimento da existência de seus vizinhos – o que não seria possível nas pequenas cidades do interior, a não ser a pessoas que desejam segregar-se enfrentando as sanções oriundas do isolamento.

O desprezo pelas relações vicinais caracteriza, segundo alguns, o comportamento social da burguesia. A casa isolada de cercas vivas, ciprestes ou altas sebes simbolizam a segregação social dos inquilinos. O retraimento torna-se uma fonte de distinção social. O distanciamento oscilando entre o cumprimento reservado, palavras convencionais e ausência completa de quaisquer contatos, constitui uma espécie de rito social caracterizado por inúmeros detalhes estereotipados.

O bom tom impõe a proscrição de relações amistosas com os vizinhos considerados ameaças latente para a tranquilidade da família. Tudo isso não quer dizer que não haja curiosidade, desejos ou interesses em conhecer o vizinho. Moradores de bairros residenciais revelaram-me, não raro, conhecimentos minuciosos a respeito dos hábitos de seus vizinhos e dos acontecimentos, por vezes íntimos, ocorridos em suas casas. Tais conhecimentos têm sua origem, como me asseveraram, nas relações amistosas dos empregados domésticos, os quais, menos preocupados com a distinção social, costumam procurar amizades na vizinhança. Parece ser um fato perfeitamente normal, pelo menos em São Paulo, que vizinhos, cujas atitudes ritualizadas não permitem tomar conhecimentos uns dos outros, estejam informados de todos os pormenores da vida dos vizinhos por intermédio de seus domésticos.

Moradores de casas “pegadas” geralmente não conseguem impermeabilizar-se a ponto de evitar os contatos. Aqui, os folguedos e os jogos das crianças levam, em regra, à aproximação dos pais. No primeiro caso, as atividades infantis permanecem restritas ao jardim ou quintal da casa. Casas habitadas pela pequena ou média burguesia raramente dispõem de áreas internas; as crianças costumam brincar na calçada. A proximidade das casas não permite uma segregação completa das famílias: até os curiosos acompanham, não raro contra vontade, o desenrolar da vida vizinha.

A habitação proletária constituiria um terceiro tipo. Entre proletários, as relações vicinais, ao que parece, obedecem ao desejo espontâneo de sociabilidade não reprimido pela preocupação de buscar distinção social na segregação. Mesmo em bairros proletários, onde não predomina a habitação coletiva, uma solidariedade prática e espontânea entre famílias vizinhas constituem, aparentemente, a regra. Mas, desavenças ou conflitos mais sérios entre vizinhos proletários parecem ser mais frequentes do que entre vizinhos de outras classes sociais. Proletários não hesitam, geralmente, em aceitar

provocações. Pessoas de outros níveis sociais, constantemente preocupadas com a sua distinção, respondem ao desafio apenas com desprezo ou recursos judiciais.

Essas e outras afirmações ou observações podem servir como hipóteses de trabalho, pontos de partida para um trabalho mais acurado de pesquisa. Foi assim que organizei, em 1939 e 1940, um inquérito destinado a apurar o papel das relações vicinais de São Paulo<sup>145</sup>. Exporei aqui os processos empregados e os resultados obtidos, porém, *apenas a título de ensaio*, pois a pouca extensão da pesquisa não admite generalizações, mas tão somente novas hipóteses indutivas que carecem comprovações ulteriores. Estas, no entanto, somente um trabalho de grande envergadura realizado por um *Instituto de Pesquisas Sociológicas*, inexistente ainda em nosso meio, poderia fornecer, com bases cientificamente satisfatórias.

À confecção do questionário presidiram as seguintes “hipóteses de trabalho”:

1. As relações vicinais variam em função da natureza do bairro;
2. As relações vicinais variam por classe social;
3. As relações vicinais variam em função da nacionalidade;
4. As relações vicinais conduzem à transmissão de dados culturais.

A relação entre as duas primeiras hipóteses é óbvia: a localização dos indivíduos nos diversos bairros obedece a seu status social. Mas, seria possível que bairros habitados pelos componentes da mesma classe social apresentassem diferenças decorrentes de outros fatores, tais como, por exemplo, distância do centro urbano, meios de transporte, existência de oportunidades recreativas, etc.

Como fatores determinantes da classe social, considerei a profissão do chefe da casa, o número de empregados e a circunstância de se tratar de casa própria ou alugada. Não há dúvida de que esses fatores ainda não caracterizam suficientemente a classe social dos perquiridos, mas a experiência posterior ensinou que, em muitos casos, mesmo esses característicos gerais não puderam ser averiguados pelos pesquisadores, de sorte que não foi possível aproveitá-los.

Restaram a profissão e o bairro para se chegar a conclusões provisórias quanto às influências da classe social sobre a constituição de relações vicinais. O número reduzido de casos também não permitiu uma apuração completa por bairro ou grupos de bairros.

Considerei igualmente expressiva a ausência de relações vicinais como a sua presença. Na última hipótese duas possibilidades se me deparam: relações associativas e relações dissociativas. Assim é que nos questionários figuram três seções principais:

- . Relações amistosas;
- . Relações hostis;
- . Indiferença.

Sendo necessário procurar os fatores determinantes da vizinhança nas condições sociais de todos os vizinhos participantes do grupo vicinal, confeccionei dois modelos de questionários. O “Modelo A” serviu para estudar a família que o pesquisador escolheu como ponto de partida. O “Modelo B” foi empregado para as famílias vizinhas.

A parte essencial da pesquisa se refere ao papel da vizinhança para a transmissão de dados culturais. Daí o caráter explícito dos quesitos respectivos e a sua divisão em categorias segundo o grau de intimidade das relações.

<sup>145</sup> O inquérito foi realizado pelos alunos do curso profissional das Escolas Normais Oswaldo Cruz, Rio Branco e Ipiranga. Colaboraram comigo os Profs. Drs. Romano Barreto e Querino Ribeiro.

## Modelo A

## PESQUISA SOBRE GRUPOS VICINAIS EM SÃO PAULO

Número de famílias ou moradores independentes de que se compõe o grupo vicinal a ser investigado (1): .....

*Localização:* Bairro: ..... Rua: .....

Características gerais da rua: Informações sobre a classe e as ocupações de seus moradores, espécies de casas, etc. ...

*Família A* (2): Casa própria ou alugada: .....

Número de componentes e designação do parentesco: .....

Profissão do pai (especificar cuidadosamente) .....

Profissão da mãe: .....

Profissão dos filhos e dos outros parentes agregados: ...

Nacionalidade do pai: ... da mãe: ...

Nacionalidade dos filhos e dos outros parentes agregados: ...

Empregados: ... Sublocatários: ...

Quais são as atitudes observadas em relação aos vizinhos? (Indiferença, amizade, hostilidade)

Com a família B: ...

Com a família C (3): ... Com outras: .....

*Relações amistosas:* com a família .....

De quem partiu a iniciativa destas relações: ... Quais as pessoas que estabeleceram estas relações: ... Por que motivo? .....

*Natureza das relações amistosas atuais:* ... Cumprimento? ... Conversas convencionais? ... Visitas rápidas? ...

Pequenos serviços? ... Quais? .....

Serviços de vulto? (Por exemplo: empréstimo de dinheiro, guarda de filhos menores, compras, vendas, guarda da casa, enfermagem, assistência de qualquer espécie, relações comerciais ou profissionais, etc.) .....

Há amizade mais estreita? ... Quais as pessoas que a mantêm? ... Quais as manifestações? (Ações em comum, diversões, viagens, etc.) ... Há intimidade? ... Há participação direta e confidencial da vida alheia? ... Em que consiste esta participação? (Conselhos, intervenção direta ou indireta, etc.) ... Há relações educativas? ... Há conhecimentos, práticas, habilidades, crenças, superstições, costumes, usos, expressões linguísticas, etc. transmitidos da família vizinha, ou transmitidos para ela? ... Quais? ... Casos omissos: ...

*Relações hostis?* Com a família: ... De quem partiu a iniciativa destas relações: ... Quais as pessoas que estabeleceram estas relações: ... Por que motivo? ... Há desprezo (mútuo ou unilateral)? ... Há rivalidade? ... Por que há e em que consiste a rivalidade ou concorrência? ... Há conflitos abertos? ... Quais as manifestações: ... Casos omissos: ...

*Indiferença* (5) – Em relação a família: ... Quais os motivos que determinam essa indiferença? (Preconceito, falta de tempo ou oportunidade, falta de entendimento, etc.) ... Casos omissos: ...

Observação: ...

Assinatura do Pesquisador

(1) Ai pode figurar a família do próprio pesquisador

(2) Convém denominar as famílias que fazem parte do grupo com letras do alfabeto, usando para as demais famílias as fichas do "Modelo B"

## Modelo B

## PESQUISA SOBRE GRUPOS VICINAIS EM SÃO PAULO

*Família* (1) Casa própria ou alugada ... Número de componentes e designação do parentesco: ...

Profissão do pai: ...

Profissão da mãe: ...

Profissão dos filhos e de outros parentes agregados: ...

Nacionalidade do pai:

Nacionalidade da mãe:

Nacionalidade dos filhos e de outros parentes agregados: ...

(1) A denominação das famílias em fichas "Modelo B" deve coincidir com a denominação na ficha respectiva "Modelo A"

O número total dos casos apurados foi de 435, distribuídos assim:

- |                        |              |
|------------------------|--------------|
| 1. Relações amistosas  | 255 ou 58,6% |
| 2. Indiferença         | 158 ou 36,3% |
| 3. Relações hostis     | 10 ou 2,3%   |
| 4. Fichas imprestáveis | 12 ou 2,7%   |

*Relações amistosas*

Devido ao número reduzido de casos, parecia-me aconselhável a formação de grupos de bairros, segundo o seu carácter mais ou menos proletário. Baseando-me em alguns estudos anteriores, dividi os bairros em dois grupos. É quase inútil dizer que essa divisão tem apenas um valor aproximativo, pois não existem estudos completos e acurados sobre a distribuição das classes na paulicéia. No grupo “A” predominam as classes médias; o grupo “B” é representado por bairros operários.

<i>Grupo A</i>		<i>Grupo B</i>	
Aclimação	8	Água Branca	3
Bela Vista	15	Água Rasa	1
Cambuci	7	Alto do Pari	2
Campos Elíseos	13	Belém	10
Cidade	7	Braz	5
Consolação	2	Bom Retiro	2
Higienópolis	7	Casa Verde	4
Indianópolis	3	Freguesia do Ó	1
Jardim América	7	Ipiranga	10
Jardim Paulista	4	Jabaquara	2
Liberdade	12	Lapa	6
Luz	3	Moóca	10
Paraíso	5	Osasco	1
Perdizes	13	Penha	5
Sant’Ana	14	Pinheiros	9
Santa Cecília	10	Santo Amaro	1
Santa Ifigênia	3	<b>Total</b>	<b>72</b>
Vila Buarque	1		
Vila Clementino	6	<b>72 casos ou 28,2%</b>	
Vila Mariana	31		
Vila Pompéia	8		
Saúde	4		
<b>Total</b>	<b>183</b>		

**183 casos ou 71, 8%**

Como era de se esperar, os casos colhidos localizam-se, na maioria, em bairros “burgueses”. Mesmo os do grupo B referem-se, só excepcionalmente, a famílias proletárias. Os pesquisadores que preencheram os questionários em suas próprias famílias, eram alunos de Escolas Normais Livres, onde o ensino não é gratuito. Famílias proletárias, naturalmente, preferem os estabelecimentos públicos de ensino normal. Mesmo aí, o seu número não é elevado como mostram estudos anteriores (WILLEMS, 1940).

A apuração dos dados, no que diz respeito à nacionalidade, deu este resultado:

*Relações vicinais amistosas entre:*

- |                                 |                    |
|---------------------------------|--------------------|
| (1) Brasileiros e Brasileiros   | 98 casos ou 38,4%  |
| (2) Brasileiros e Estrangeiros  | 108 casos ou 42,3% |
| (3) Estrangeiros e Estrangeiros | 35 casos ou 13,7%  |

Em 14 questionários (5,4%) não havia indicação alguma quanto à nacionalidade dos vizinhos.

A célebre frase muito repetida de que os “estrangeiros segregam” não encontra confirmação alguma nos resultados deste trabalho.

As profissões foram classificadas como sendo de “nível igual” e de “nível diferente”. Outra divisão não foi possível devido à grande diferenciação das indicações e o número relativamente pequeno de casos. Assim, os casos distribuíram-se como segue:

*Relações vicinais amistosas entre*

Profissões de nível igual	161 casos ou 63,1%
Profissões de nível diferente	66 casos ou 25,8%
28 (10,9%) foram excluídos por falta de indicações precisas.	

O “nível igual” significa, aqui, um mínimo de distância social. O “nível diferente” exprime superioridade ou inferioridade e, portanto, distâncias sociais em função das diferenças hierárquicas da pirâmide profissional.

Em 144 casos (56,5%), as relações vicinais assumiram um caráter íntimo. Assim, 33 questionários assinalaram “conselhos entre vizinhos”; 18 “confidências”; 2 “resolução de problemas domésticos”; 6 “trabalhos domésticos”; 2 “troca de ideias”; 4 “estudos”; 3 “empréstimo de dinheiro” e 11 “enfermagem”.

Nem sempre é fácil a verificação se em determinados casos houve transmissão de dados culturais. Muitos questionários se limitaram à informação um tanto lacônica de que se trocaram “conselhos” entre vizinhos. Uma simples troca de conselhos pode, no entanto, conduzir à transmissão de certos padrões de comportamento.

Em muitas famílias de origem européia, por exemplo, a infidelidade conjugal do marido facilmente ocasiona sanções da esposa (abandono do lar, divórcio, desquite, ou, também, infidelidade), ao passo que as reações da esposa brasileira costumam ser menos violentas. Pode-se presumir que, na hipótese da infidelidade conjugal, a estrangeira aconselha seus próprios padrões de comportamento a esposa brasileira. Assim, a mera troca de conselhos torna-se uma transmissão cultural.

Da mesma forma, serviços domésticos, enfermagem, etc. podem envolver a difusão a de conhecimentos ou atitudes próprias de certas culturas ou povos. Na lista que faço a seguir é preciso interpretar, portanto, o termo “transmissão cultural” no sentido mais amplo. Figura aí tudo quanto pode levar direta ou indiretamente à difusão cultural no grupo vicinal.

*Transmissão de dados culturais entre vizinhos*

Andar de bicicleta	1
Aulas	4
Compras	2
Confidências	18
Conhecimentos de crochê	4
Conselhos	33
Conhecimentos de tricô	10
Costumes (Marcar os dias de visitas na semana)	5
Crenças	9
Empréstimo de dinheiro	3
Empréstimo de livros	12
Empréstimo de objetos	4
Enfermagem	11
Estudo entre vizinhos	4
Expressões linguísticas (sírrio, alemão, italiano)	1
Modelos de vestidos	8
Música (ensino)	1
Penteados	1
Pequenos serviços	2

Preceitos higiênicos	2
Problemas domésticos (resolução)	2
Receitas culinárias	28
Redação de cartas	1
Remédios caseiros	14
Riscos para bordados	7
Trabalhos domésticos	6
Trezenas a Santo Antoninho	2
Troca de conhecimentos científicos	1
Usos	8
Vendas	2
<b>Total</b>	<b>222</b>
	<b>casos</b>

### *Indiferença*

O número de casos que se caracterizam pela ausência de quaisquer relações vicinais foi de 158, ou seja, 36,3% do total. A porcentagem é menor do que se poderia esperar em virtude de quase todos os casos se localizarem numa área metropolitana, com exclusão quase completa da zona suburbana.

A distribuição sobre os bairros da Capital deu os seguintes quadros:

<i>Grupo A</i>		<i>Grupo B</i>	
Aclimação	5	Água Branca	2
Bela Vista	17	Alto do Pari	2
Cambuci	4	Belém	9
Campos Elíseos	11	Braz	3
Cerqueira César	4	Bom Retiro	2
Cidade	3	Casa Verde	1
Consolação	1	Freguesia do Ó	1
Higienópolis	2	Ipiranga	5
Jardim América	6	Mooca	1
Jardim Paulista	4	Penha	3
Liberdade	9	Pinheiros	4
Luz	1	<b>Total</b>	<b>33</b>
Paraíso	1		
Sant'Ana	5	<b>33 casos ou 20,8%</b>	
Santa Cecília	4		
Santa Ifigênia	1		
Vila Buarque	5		
Vila Clementino	3		
Vila Mariana	24		
Vila Pompéia	6		
<b>Total</b>	<b>125</b>		

**125 casos ou 79,1%**

Como se vê, a distribuição dos casos por grupos de bairros não é muito diferente do quadro que apresenta a apuração das relações amistosas.

Quanto à nacionalidade das pessoas perquiridas, verificou-se que não havia relações vicinais quaisquer, entre?

(1) Brasileiros e Brasileiros                      60 casos      37,9%



(2) Brasileiros e Estrangeiros	62 casos	39,2%
(3) Estrangeiros e Estrangeiros	12 casos	7,5%

Em 24 casos (15,1%) não havia indicação alguma quanto à nacionalidade dos vizinhos

Também esse quadro não é essencialmente diferente do primeiro, referente às relações amistosas. Não havia relações vicinais entre:

(1) Profissões de nível igual	107 casos	67,7%
(2) Profissões de nível diferente	66 casos	15,8%

28 casos (16,4%) foram desprezados por falta de indicações precisas sobre a profissão

### *Relações hostis*

Os 10 casos de relações hostis representam apenas 2,3% do total. Uma porcentagem tão diminuta pode surpreender, mas é preciso não esquecer que estamos na pequena e média burguesia, onde desavenças e brigas são proscritas porque prejudicam a “distinção”. O receio de ser “vulgar” leva, não raro, à tolerância forçada. Uma pesquisa feita entre vizinhos proletários revelaria, de certo, um número muito maior de relações de hostilidade, pois, como já se disse, a vizinhança é, nesse meio, uma formação muito mais espontânea.

A distribuição dos 10 casos de hostilidade vicinal é perfeitamente inexpressiva. Cinco casos foram observados entre brasileiros e, também, 5 entre brasileiros e estrangeiros. Seis casos ocorreram entre profissões de nível igual e 4 entre profissões de nível diferente.

\*

Muitas objeções poderão ser levantadas contra o valor da presente pesquisa. Já disse que se trata apenas de um ensaio destinado antes a mostrar as possibilidades inerentes a tais trabalhos de campo, mas também os defeitos e incorreções. O próprio questionário é longo e talvez obscuro, pois alguns itens não foram devidamente compreendidos, (o primeiro, por exemplo). Os pesquisadores deixaram de responder a alguns quesitos, e muitas respostas não puderam ser aproveitadas. Assim, o resultado ficou muito aquém das possibilidades do questionário.

A definição das classes deixa muito a desejar. Quanto à nacionalidade, uma discriminação mais detalhada será indispensável. Todavia, não se deve esquecer de que não foram pesquisadores treinados que realizaram o trabalho, mas sim principiantes.

Enfim, o número de casos é bastante reduzido para admitir conclusões válidas. A função dos bairros e diferenças de classes não pôde ser averiguada, devido, principalmente, à homogeneidade social dos pesquisados (e pesquisadores). Contrariamente talvez à expectativa, as diferenças de nacionalidade não impedem relações vicinais. A transmissão de dados culturais observada em 222 casos ultrapassa, possivelmente à expectativa. O resultado do inquérito parece indicar uma importância maior da vizinhança do que se podia esperar, levando em conta as classes sociais dos perquiridos e a sua localização metropolitana.

Em futuras pesquisas sobre vizinhança, em meios cosmopolitas ou etnicamente mistos, uma discriminação minuciosa dos quesitos referentes à transmissão de dados culturais será de grande utilidade. Indicações como “conselhos”, “confidências”, “usos”, “costumes”, “crenças”, “serviços”, etc. são extremamente vagas. Somente uma definição prévia em forma de nomenclatura inclusa no questionário poderá resolver satisfatoriamente essa questão.

**Referências**<sup>146</sup>

Azevedo, Aluizio. *O cortiço*. Rio de Janeiro: Editora B. L. Garnier, 1980.

Günter, Adolf. *Die Alpenländische Gesellschaft als sozialer und politischer, wirtschaftlicher und kultureller Lebenskreis*, Jena: Fischer, 1930.

Thurnwald, Richard. *Die menschliche gesellschaft in ihren ethno-soziologischen grundlagen*, 5 vols., Berlin und Leipzig: W. de Gruyter & co., 1931-1935.

Willems, Emílio. Ensaio sobre a diferenciação dos processos de seleção e eliminação na população de São Paulo. *Revista do Arquivo Municipal*, n. 66, 1940.

---

<sup>146</sup> As referências finais completas foram colocadas pela RBSE.

SOBRE OS AUTORES





## Sobre os autores

**Alfred Schütz** (1899-1959). Filósofo e sociólogo austríaco, radicado nos Estados Unidos desde o ano de 1939. Professor vinculado a New School for Social Research, na cidade de Nova Iorque, tem sua obra vinculada aos estudos de metodologia das ciências sociais e à fenomenologia. Recebeu influência, entre outros de Edmund Husserl, William James, Max Weber, George Herbert Mead e outros.

**Ana Lucía Cervio**. Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Investigadora del CONICET. Integrante del Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos, del Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA) e investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos (CIES). Editora y Coordinadora General de la Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social (ReLMIS). E-mail: [anacervio@hotmail.com](mailto:anacervio@hotmail.com)

**Aurélio José da Silva**. Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). E-Mail: [aureliosilva@fumec.br](mailto:aureliosilva@fumec.br)

**Elaine de Azevedo**. Professora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo. Doutora em Sociologia Política pela UFSC; possui atuação nas áreas de Sociologia da Alimentação, Sociologia da Saúde, Sociologia Ambiental, Novíssimos movimentos sociais e Arte Socialmente Engajada. É autora do livro "Alimentos Orgânicos: ampliando conceitos de saúde humana, ambiental e social" (Editora SENAC, 2012) e dos capítulos "Sistema Alimentar com base no conceito de Sustentabilidade", do livro "Nutrição e Saúde Pública" (Editora Rubio, 2016). E-Mail: [elainepeled@gmail.com](mailto:elainepeled@gmail.com)

**Emílio Willems**. (1905-1997). Antropólogo alemão. Migrou para o Brasil em 1931. Um dos importantes nomes entre os estrangeiros que ajudaram a formar o pensamento sociológico e antropológico no país. Fundador e editor da *Sociologia Revista didática e científica*, importantíssima na época de sua circulação. Professor de escolas secundárias e, posteriormente, da USP Universidade de São Paulo e da ELSP Escola Livre de Sociologia e Política. Nesta última, recebeu influência de Donald Pierson no campo da pesquisa sobre o urbano, inspirado no interacionismo e no método ecológico. Permanece no Brasil até o ano de 1949 ajudando a formar contingentes de pesquisadores para as ciências sociais do Brasil. Muda-se no final de 1949 para os Estados Unidos e se vincula a Vanderbilt University, onde se aposenta em 1974 e se torna seu professor emérito no ano de 1975.

**Gabriel E. Margiotta**. Profesor en ciencias sociales y antropológicas (UBA). Miembro del proyecto UBACyT "Políticas, territorios y escrituras de la memoria. Saberes expertos, prácticas militantes y dispositivos testimoniales en las configuraciones

epistemológicas del pasado reciente (1955-2017)". Instituto de Geografía "Romualdo Ardissonne". Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. E-Mail: [gemargiotta@gmail.com](mailto:gemargiotta@gmail.com)

**Gabriel Menotti.** Professor do departamento de Comunicação Social da Universidade Federal do Espírito Santo. Doutor em Media & Communications por Goldsmiths (Universidade de Londres). Atua como curador independente. É organizador de "Cinema, curadoria e outros modos de dar a ver" (Edufes, 2018) e autor de "Movie Circuits: Curatorial Approaches to Cinema Technology" (Universidade de Amsterdam, 2019), entre outros livros sobre tecnologia e imagem. Coordena a rede Besides the Screen. E-Mail: [gabriel.menotti@gmail.com](mailto:gabriel.menotti@gmail.com)

**Isabella Altoé.** Mestranda em Ciências Sociais na Universidade Federal do Espírito Santo, com pesquisa na área de antropologia da alimentação. Graduada em Jornalismo pela UFES, possui interesse em alimentação; ativismo alimentar; veganismo; memórias afetivas; gastronomia; alimentação e imigração. E-Mail: [izzyaltoe@gmail.com](mailto:izzyaltoe@gmail.com)

**Mauro Guilherme Pinheiro Koury.** Professor do PPGA Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE Universidade Federal da Paraíba e Coordenador do GREM Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções na mesma universidade. E-Mail: [maurokoury@gmail.com](mailto:maurokoury@gmail.com)

**Raoni Borges Barbosa.** Doutor em Antropologia pela UFPE Universidade Federal de Pernambuco. Pesquisador do GREM Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções, da UFPB Universidade Federal da Paraíba. E-Mail: [raoniborgesb@gmail.com](mailto:raoniborgesb@gmail.com)

**Romário da Silva Santos.** Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia (Mestrado Profissional de Sociologia em Rede Nacional) da Universidade Federal do Ceará. É formado nas modalidades de licenciatura e bacharelado em ciências sociais pela mesma universidade. Trabalhou com políticas públicas voltadas para a juventude no município de Horizonte (Ceará), através do Programa Estação Juventude. E-mail: [romario.s.santos@gmail.com](mailto:romario.s.santos@gmail.com)

**Thomas Scheff.** Professor Emérito do Departamento de Sociologia da University of Califórnia, Santa Barbara, USA. Ex-Presidente da Pacific Sociological Association, e ex-coordenador da Emotions Section da American Sociological Association. E-Mail: [scheff@soc.ucsb.edu](mailto:scheff@soc.ucsb.edu)



