



RBSE - Volume 18 - Número 54 - dezembro de 2019 - ISSN 1676-8965

Editorial	9
Artigos	11
A história natural de um ato de violência entre amigos: corpos, emoções e risco em uma situação social de relações engolfadas.....	13
Mauro Guilherme Pinheiro Koury	
Em direção a uma antropologia do self e do sentimento.....	30
Michele Zimbalist Rosaldo	
Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury	
O papel da moral na sociologia do conflito.....	50
Felipe Domingues dos Santos	
The Dewey-Bull theory of emotions	56
Thomas Scheff	
A teoria das emoções de Dewey-Bull.....	58
Thomas Scheff	
Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury	58
Fogo que arde sem se ver: o amor romântico nas manifestações culturais e as desigualdades de gênero	62
Camila Sailer Rafanhim	
Camila Ribeiro de Almeida Rezende	
Luciana de Oliveira Inhan	
A vivência do luto por perda gestacional na perspectiva do casal: revisão de escopo...	76
Ana Dóris da Silva	
Maria Emília Costa	
Mariana Veloso Martins	
“Sou princesa, sou real”: os impactos da Disney na construção do sujeito.....	86

Romário da Silva Santos
Antonia Milena Elmira Furtado Cid
Fernanda de Lemos Rocha

Interacionistas no Brasil – Donald Pierson	96
Exame crítico da Ecologia Humana Donald Pierson	
Resenhas	109
Outras antropologias brasileiras no Brasil	111
Raoni Borges Barbosa	
Disputas morais entre a cidade oficial e um bairro popular no urbano contemporâneo de João Pessoa – PB: o caso da Chacina da Rangel	115
Mauro Guilherme Pinheiro Koury	
A Sociedade Transparente segundo Byung-Chul Han	119
Maria Cristina Rocha Barreto	
Sobre os Autores	123
Sobre os Autores	125

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

PUBLICAÇÃO QUADRIMESTRAL DO GREM
V. 18, N. 54, DEZEMBRO DE 2019
ISSN 1676-8965

ENDEREÇO WEB: <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/>
E-MAIL: 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); Juan Antonio Roche Cárcel (Universidad de Alicante - Espanha); 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
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

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

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. 54, dezembro 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

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. A RBSE aceita para avaliação artigos e resenhas de doutores e mestres; doutorandos e mestrandos; os artigos de graduandos deverão vir com o nome do orientador como autor principal, seguindo do nome do graduando que propôs o artigo.
4. Todos os artigos apresentados aos editores da RBSE serão submetidos à pareceristas anônimos conceituados para que emitam sua avaliação.
5. 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.
6. 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.
7. Todo artigo enviado à revista para publicação deverá ser acompanhado do **título do trabalho** (em português e inglês), de um **resumo** informativo **em português**, com versão para o **inglês**, com **200 palavras máximas**, onde fiquem claros os propósitos, os métodos empregados e as principais conclusões do trabalho, e de até cinco **palavras-chave (em português e inglês)** que identifiquem os principais assuntos tratados.
8. Os artigos e resenhas encaminhados deverão vir com um breve currículo (**Dados sobre o/s autor/autores**) constando da titulação máxima, instituição, grupo de pesquisa de que faz/em parte, e e-mail, para todos os autores que assinarem o documento.
9. 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.
10. Os artigos publicados na revista **serão disponibilizados apenas on-line**.

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

Regras para apresentação de originais

11. Os originais que não estiverem na formatação exigida pela RBSE não serão considerados para avaliação e imediatamente descartados.
12. Os artigos submetidos aos editores para publicação na RBSE deverão ser digitados em Word, fonte Times New Roman 12, espaço 1/5, formato de página A-4, margens 2,5/2,5 (superior e inferior) e 3,0/3,0 (esquerda/direita). Nesse padrão, o limite máximo de páginas para artigos será de até **20 páginas ou 08 mil palavras** e até **08 páginas** para resenhas, incluindo as notas e referências bibliográficas.
13. 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.
14. O arquivo deverá ser enviado por correio eletrônico para o e-mail rbse@cchla.ufpb.br aos cuidados de Letícia Knutt.

Notas e remissões bibliográficas

15. As notas deverão ser sucintas e colocadas no pé-de-página.
16. As remissões bibliográficas não deverão ser feitas em notas e devem figurar no corpo principal do texto.
17. 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, apenas com a inicial em letra maiúscula, conforme o exemplo 2 abaixo:

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

Referências

18. As Referências deverão constituir uma lista única no final do artigo, em ordem alfabética.
19. Deverão obedecer aos seguintes modelos:
 - Tratando-se de **livro**:

- SOBRENOME do autor (em letra maiúscula), seguido do Nome;
- Com até 03 autores: O primeiro autor vem com o SOBRENOME, seguido do Nome; o mesmo com os demais, separados por ponto e vírgula [;].
- Com 04 ou mais autores: Sobrenome e nome do primeiro autor em letra maiúscula seguido de 'at 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 (em letra maiúscula), seguido do nome;
- 1. Com até 03 autores: O primeiro autor vem com o SOBRENOME, seguido do Nome, o mesmo com os demais autores, 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. Todos os autores vem com o SOBRENOME, seguido do Nome, separados por ponto e vírgula (;).
- Com 04 ou mais autores: Sobrenome e nome do primeiro autor seguido de 'at al.';
- Páginas do artigo vêm entre parênteses logo após o nome do artigo, como no exemplo abaixo;
- Título do artigo;
- In:
- Nome do autor ou autores da coletânea: primeiro o SOBRENOME, depois o Nome de cada autor, separados por ponto e vírgula e 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;
- Ano da publicação.

Exemplo:

DIAS, Juliana Braz. Enviando dinheiro, construindo afetos, (p. 47-73). In: TRAJANO FILHO, Wilson (Org.). *Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. 2ª edição. Brasília: ABA Publicações, 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, o mesmo para os demais autores, 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.revistaonlinedecomunicacao.com.br (Consulta em: 20.06.2015).

- Tratando-se de **teses, dissertações, TCCS** e relatórios:
 - SOBRENOME do autor, seguido do Nome;
 - Com até 03 autores. O primeiro autor vem com o SOBRENOME, seguido do Nome, o mesmo para os demais autores, 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 três autores:
 - Sobrenome do autor principal (em letra maiúscula), seguido do nome e ponto e vírgula (;)
 - O mesmo para o segundo autor.
2. Artigo, livro, coletânea, ensaio com mais de três autores:
 - Sobrenome do autor principal (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

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 20 pages double-spaced or 8 thousand words, including notes and references. Reviews should not exceed 8 pages double-spaced with notes and references included.



Editorial

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

A *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, volume 1, número 1, foi lançada no mês de abril de 2002. A revista completou 18 anos de existência neste ano de 2010, já com 53 números editados.

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 analisados 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, Didier Fassin, entre outros, vêm trabalhando a questão das emoções como uma categoria importante na compreensão do processo de construção social e cultural.

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

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. A história natural de um ato de violência entre amigos: corpos, emoções e risco em uma situação de relações engolfadas. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 54, pp. 13-29, dezembro de 2019 ISSN 1676 8965.

ARTIGOS

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

A história natural de um ato de violência entre amigos: corpos, emoções e risco em uma situação social de relações engolfadas

The natural history of an act of violence among friends: bodies, emotions and risk in a social situation of engulfed relationships

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Recebido: 03.09.2019

Aceito: 20.09.2019

Resumo: Este artigo se insere na perspectiva da Antropologia das Emoções e de um enfoque teórico-metodológico interacionista e pragmatista nos quais o processo social e a sociedade são compreendidos como o resultado do encontro entre indivíduos sociais. Encontro que configura uma cultura emotiva que permite um estreitamento de laços sociais e um projeto coletivo de continuidade. Parte de um olhar teórico e metodológico em que os indivíduos são percebidos enquanto agência, corporeidade e emoções, em um processo contínuo de socialidade formador de sociabilidades específicas. Nele, a sociedade é analisada como um jogo que provoca tensões e, a cada oscilação, solicita processos que envolvem escolha, negociação, justificação e riscos nas ações dos indivíduos presentes, os conformando e configurando um social dado nesse processo; processo este que objetifica a cultura emotiva produzida no encontro e consolida nesta objetificação relações morais. Este artigo analisa, a partir de um ato de violência entre amigos, as situações de engolfamento geradas na vizinhança, em uma rua de um bairro popular da cidade de João Pessoa, Paraíba, Brasil. Acompanha a trajetória de um crime passionai acontecido no ano de 2006: um evento trágico anunciado nos termos abstratos das possibilidades aventadas pela vizinhança no acompanhamento cotidiano da história natural de uma paixão entre um homem e uma mulher, e com pressentimentos e prognósticos de um final desastroso. Um evento que, em seu ato final, vulnerabilizou a comunidade local, e pôs em perigo a normalidade normativa do lugar. **Palavras-chave:** corpo, risco, medos, emoções, moralidade

Abstract: This paper is inserted within a perspective of the Anthropology of Emotions and an interactionist and pragmatist theoretical-methodological approach in which the social process or society is understood as the result of the encounter between social individuals. Encounter that configures an emotional culture that allows for closer social ties and a collective project of continuity. It starts from a theoretical and methodological look in which individuals are perceived as agency, corporeality and emotions, in a process of continuous sociality and forming specific sociability. In this perspective, society is analyzed as a game that causes tensions, and requests, at each oscillation, processes that involve choice, negotiation, justification and risks in the actions of the individuals present, shaping them and configuring a social given in this process; this process objectifies the emotive culture produced in the encounter and consolidates in this objectification moral relations. This article analyzes, from an act of violence between friends, the situations of engulfment generated in the neighborhood, in a street of a popular neighborhood of the city of João Pessoa, Paraíba, Brazil. The article follows the trajectory of a crime of passion in 2006: a tragic event announced in the abstract terms of the possibilities ventured by the

neighborhood in the daily follow-up of the natural history of a passion between a man and a woman, and with forebodings and predictions of a disastrous end. An event that, in its final act made, put the local community vulnerable and endangered the normative normality of the place. **Keywords:** body, risk, fears, emotions, morality

Este artigo analisa as situações de engolfamento¹ (SCHEFF, 1990) geradas na vizinhança de uma rua de um bairro popular da capital paraibana, provocadas por um ato de violência entre amigos (KOURY; BARBOSA, 2017; KOURY, 2018). Parte de uma abordagem interacionista e pragmática no interior da Antropologia das Emoções que compreende a sociedade como um jogo tensivo, que solicita, a cada oscilação, processos de escolha, negociação, justificação e riscos nas ações entre indivíduos presentes, conformando pessoas (corpos e emoções) no interior de uma cultura emotiva e de códigos morais e sendo por elas conformadas nesse processo. Jogo que comporta acomodações e sentimentos de pertença e, simultaneamente, relações engolfadas de desconforto moral individual e coletivo, e situações limites que desorganizam ou descredibilizam a normalidade normativa experimentada. O social é visto, então, como produto e produtor de situações acionadas pelos agentes envolvidos e como lugar de adestramento de corpos e emoções assentado no jogo configuracional de uma situação dada.

O artigo acompanha a trajetória de um ato de violência entre amigos, acontecido em 2006, e que levou à morte de um deles. Este evento trágico é restaurado através da memória da vizinhança local, e “anunciado”² nos termos abstratos das possibilidades aventadas pelos vizinhos no acompanhamento cotidiano da trajetória de uma paixão entre um homem e uma mulher, e com pressentimentos e prognósticos de um final desastroso. Um evento que, em seu ato final, provocou um processo de desorganização comunitária, e vulnerabilizou e pôs em perigo a normalidade normativa do lugar.

O objetivo do artigo é o de etnografar o acompanhar pela vizinhança de uma rua de forte copresença, a história natural³ de um episódio que levou um amigo, considerado irmão, a assassinar o outro em um ato avaliado “de desatino”. De um lado, contextualiza-se o modo como a vizinhança reagiu à tragédia, e como rememora a experiência enquanto situação crítica percebida e por eles prognosticada; e as desculpas, justificativas e acusações resultantes no momento posterior da tragédia. De outro lado, compreende o drama por trás do episódio, e a vulnerabilidade exposta à dimensão da solidariedade e compartilhamento na instância pessoalizada da vizinhança, após a situação-problema gerada no processo que culminou com o evento trágico. É um artigo que busca, através da análise etnográfica no interior da Antropologia das Emoções, em uma perspectiva interacionista e pragmatista, entender como as emoções vivenciadas em contextos sociais engolfados compõem o jogo social local que, se de um lado, produz vínculos estreitos e solidários de uma comunidade de afetos, por outro lado, corporificam uma rede de monitoramento e controle social intensa entre os pares

¹Situações engolfadas e relações engolfadas são noções scheffniana (SCHEFF, 1990) que expressam contextos sociais de intensa pessoalidade, com forte copresença e de monitoramento recíproco de todos sobre cada um e de cada agrupamento sobre os demais.

²O termo *anunciar* aqui empregado é um termo êmico muito utilizado nos relatos dos interlocutores sobre o evento trágico de violência entre amigos e o cotidiano de sua trajetória, ou de sua história natural. Tem o significado de *anunciação* no sentido bíblico de prognosticar um evento a acontecer e os maus (ou bons) presságios sobre ele.

³A noção de *história natural* é utilizada aqui no sentido atribuído pelo interacionismo parkniano (PARK, 2017) e hughesniano (HUGHES, 1984). Esta noção se refere a trajetória retrospectiva narrada ou justificada pelos indivíduos que acompanharam o desenvolvimento e maturação de uma acontecimento, ou de uma situação, na sequência de seus fatos e ações, como uma carreira moral.

(vizinhos) no sentido de manutenção da própria rede solidária e da reprodução da ação comunitária experienciada. O que torna o ato de pertencimento em um regime tenso e ambivalente entre regimes de solidariedade e de acusação e justificação cotidianos. Esta análise acompanha, assim, através dos relatos dos vizinhos sobre um ato de violência em sua história natural, que “assustou” os moradores locais pela possibilidade de destruição de vínculos fortes que os uniam em uma rede solidária de afetos, e os sentimentos desenvolvidos de vergonha cotidiana⁴, vergonha desgraça e culpa na ação pública da rua de monitoramento e prognósticos sobre o comportamento “enlouquecido” de um jovem local que redundou no ato trágico de violência entre iguais, de um crime de assassinato de um amigo, considerado irmão, pelo outro.

Antecedentes de um crime⁵

A análise realizada neste artigo recai sobre a narrativa de um crime passional no qual o rapaz Noé, apaixonado pela jovem Maria, sua noiva, mata um de seus melhores amigos, Arnaldo. As testemunhas dessa história trágica narram o ocorrido como sendo um episódio de “paixão enlouquecida”, de “fraqueza” (insegurança) e “acabrunhamento” (baixa-estima). A partir de seu relacionamento com Maria, o comportamento cotidiano de Noé tornou-se “esquisito”, “agressivo”, “descompensado”, para quem antes era “alegre e educado”.

Amigos desde o nascimento, Noé e Arnaldo, personagens principais desta etnografia, são filhos de duas famílias muito unidas que migraram juntas para a cidade de João Pessoa, nos anos de 1940, e ocuparam, ao desembarcar na capital paraibana, um pedaço de mata com outras famílias também vindas do interior do estado e que se encontraram por acaso em um terminal ferroviário, ao chegarem à cidade. Desta ocupação, criou-se a rua onde este grupo de famílias assentou-se e, na luta pela permanência no lugar e pela sobrevivência, construíram uma comunidade de intensa solidariedade e pessoalidade, autodenominada de Comunidade de Afetos. São pessoas pobres, homens e mulheres, muitos com trabalho informal (empregadas domésticas e ambulantes), empregados de comércio, operários, vidraceiros, relojoeiros, encanadores e marceneiros, donos de pontos de venda de alimentos, entre outros⁶.

A cena do assassinato é descrita pelos habitantes dessa região de forma trágica. Seu desfecho resultou da decisão de Maria de romper seu noivado com Noé para voltar a relacionar-se com o seu antigo namorado. O noivo abandonado, ao receber a notícia, sai pela rua gritando e ameaçando de morte sua ex-companheira. Em seguida, vai até um bar, onde começa a beber sozinho. Agressivo com todos ao seu redor, acaba matando com um tiro na cabeça seu melhor amigo que procurou consolá-lo.

A história desse episódio é analisada aqui a partir de um enfoque interacionista aplicado à antropologia das emoções como um ato antevisto e prognosticado pelos

⁴*Vergonha cotidiana* é uma noção scheffniana (SCHEFF, 1990) que compreende os constrangimentos e embaraços a que um indivíduo se submete no encontro com o outro relacional, isto é, no jogo de compromissos estipulados com este outro e nos quais subsume ao interiorizar as regras morais assumidas no e pelo outro e mantenedora dos vínculos sociais.

⁵Os nomes das personagens utilizados nesta etnografia são fictícios para preservar as identidades pessoais de cada interlocutor. A seguir, para marcar a narrativa, apresento uma lista destacando a posição e o papel dos interlocutores citados: Noé (assassino, segunda geração da rua); Arnaldo (vítima assassinada; segunda geração da rua); Maria (noiva de Noé e motivo involuntário do crime); Rita (namorada de Arnaldo); e Raposo (pai de Arnaldo, primeira geração da rua). Moradores e vizinhos de Arnaldo, Noé e seus respectivos pais: Antônia (primeira geração da rua); João Carroceiro (primeira geração da rua); Dudu (primeira geração da rua); Paulo (primeira geração da rua); Eulália (esposa de Paulo, primeira geração da rua); Hortência (terceira geração da rua); Ivonete (terceira geração da rua); José Carlos (segunda geração da rua); Zuca (terceira geração da rua) e Frágoso (segunda geração da rua).

⁶Para uma descrição mais detalhada desse processo, ver Koury (2018).

moradores da rua no acompanhamento diário do processo de “enlouquecimento” de Noé, no seu “enrabixamento” e insegurança em relação ao vínculo amoroso com sua noiva Maria, e o desfecho trágico com o assassinato de Arnaldo por Noé – imprevisível até nos diagnósticos mais ousados dos moradores da rua. Analisa, por fim, a insegurança que tomou conta de toda a rua, na história natural dessa paixão, em relação à própria manutenção dos laços que uniam os moradores na Comunidade de Afetos.

Os dados foram recolhidos, em fases distintas de campo, entre os anos 2000 e 2018, durante uma pesquisa de base etnográfica com os moradores de uma das ruas da Comunidade de Afetos. Ao todo, 13 famílias formam o primeiro núcleo de ocupação que deu origem a essa rua. Durante a primeira fase da pesquisa, constavam 11 casais e duas casas compostas de um homem e de uma mulher viúvos e seus filhos. O universo dos moradores que ocuparam o lugar nos anos 1940 era, no momento da pesquisa, de 12 homens e 12 mulheres, com seus filhos, maridos/mulheres e netos, somando 36 filhos e netos, com uma maioria de mulheres (60%). Juntos, os 24 membros do núcleo originário, que ocupou o lugar onde construíram a rua, formavam um universo de 60 pessoas que serviram direta e indiretamente como interlocutores.

Na última fase da pesquisa, apenas quatro pessoas do núcleo original restavam vivas, e muitos de seus filhos e netos estavam morando em outros bairros e cidades da grande João Pessoa, após venderem suas casas sob pressão da especulação imobiliária local. A última casa foi derrubada no início do ano de 2018. Hoje, a rua não existe mais e apenas um dos primeiros ocupantes do pedaço de mata nos anos quarenta continua vivo.

Durante os dezoito anos de contato, o pesquisador criou vínculos de proximidade e de confiança com as famílias do lugar. A pesquisa, em suas várias etapas, utilizou vários métodos etnográficos de cunho qualitativo, como o de observação participante, histórias de vida, entrevistas e conversas informais, que produziram um grande conjunto de cadernos que compõem o diário de campo sobre o cotidiano da rua, de seus moradores e, principalmente, da autodenominada Comunidade de Afetos⁷.

Solidariedade e tensão

As Ciências Sociais enfrentam a questão do disciplinamento dos corpos, sentimentos e emoções no interior do social desde o seu processo formativo. A leitura atenta do trabalho dos clássicos como Durkheim, Mauss, Marx, Weber – mas, também, Simmel e Gabriel Tarde, entre outros – aponta para a importância do corpo e das emoções na análise do social. A sociedade que permeia a análise nas ciências sociais deste o seu nascimento é analisada por alguns autores – como Durkheim, Mauss, - como uma modelagem das ações sociais que produzem os indivíduos e a racionalidade *sui generis* do coletivo, de onde o indivíduo se erige como indivíduo social. Para outros autores, - como Gabriel Tarde, Georg Simmel, - a sociedade é motivada pela interação, permitindo a institucionalização de um processo ou formação social, através da agência entre os indivíduos interrelacionados (KOURY, 2009). Baseados nos trabalhos dos clássicos, autores como Adorno, Marcuse, Benjamin, Cooley, Mead, Schütz, Arendt, Heller, Elias, Goffman, Giddens, Douglas, Foucault, Bourdieu e outros, de escolas e locais de fala diversos, continuaram a discussão da relação entre indivíduo e sociedade e abriram novas questões interpretativas sobre as relações entre corpo e emoções na estruturação do social, do cultural e do individual na modernidade. Temática que se aprofunda no trabalho de autores contemporâneos, o corpo e as emoções são vistos por alguns como lugares de adestramento civilizatório, e os indivíduos sociais neles erigidos, produtos do jogo configuracional que conforma uma dada forma de

⁷Para uma discussão mais detalhada da pesquisa, ver KOURY (2018).

sociabilidade. De uma perspectiva inversa, o corpo e as emoções são analisados por outros autores como geradores de processos sociais, a partir do encontro social entre indivíduos.

Este artigo se assenta na perspectiva de que o processo social ou a sociedade são vistos, de um lado, como o resultado do encontro entre culturas subjetivas (SIMMEL, 1998), isto é, indivíduos enquanto agência, corporeidade e emoções, em processo de socialidade (SIMMEL, 1908; 1910). Processo de socialidade que pode se transformar, de outro lado, em um encontro de longa duração, produzindo espaços de socialização e de moralidades no e para o seu prosseguir.

Os corpos e as emoções são, nos dois casos, marcados pelas lógicas políticas, culturais e sociais que os produzem, ou são por eles produzidas, e os consomem enquanto objetos. Ao mesmo tempo em que são também sujeitos da sociabilidade produzida, e, igualmente, consequências do encontro social que os tornou pessoas. Esta rede de sociabilidade, contudo, para a continuidade desse *Nós* produzido pelo encontro na forma de uma cultura emotiva, recorta e perfaz caminhos e trajetórias morais, objetivando um sistema moral. Sistema Moral este que institui as relações sociais no interior da cultura emotiva ou *ethos* que traçou as linhas iniciais de um projeto comum configurando uma sociabilidade específica (KOURY, 2017).

Desta forma, uma cultura emotiva é produzida no ato do encontro entre indivíduos sociais. Ato que aproxima, realiza e propõe continuidade ou não ao encontro; ao mesmo tempo em que ao se propor por prosseguir, produz lógicas de pertencimento e um *ethos* que congrega os indivíduos relacionais em uma história comum. Para tal, a cultura emotiva ao se objetificar formaliza regras e normas que institucionalizam o sentido moral possível da sociabilidade em processo, gerando o “*Nós*” no sentido meadiano (MEAD, 2015) de uma sociabilidade.

Simmel discute o papel da agência individual como uma instância criadora, e a individualidade como um componente da ampliação, da competência e da habilidade do engenho humano. Compreende o encontro entre indivíduos como fundamento da socialidade. Encontro recheado de riscos, no qual e a partir do qual os indivíduos exercitam a ação de estranhamento, de aventura e de aproximação ou separação; ação que abaliza as bases da sociação (SIMMEL, 1908). Ao separar conteúdo (cultura subjetiva) e forma (cultura objetiva), Simmel (1998) coloca o engenho individual – criação e *performance* – em relevo. A socialidade enquanto processo de uma cultura emotiva em movimento, que dá sentido e organiza formas sociais, só acontece, na lógica simmeliana, através da ação entre indivíduos e a partir dos conteúdos ou culturas subjetivas, individuais, enquanto ação projetiva de cada interação. O conteúdo só se realiza como socialidade, assim, quando em relação com o outro, gerando formas de compartilhamento, de inclusão ou exclusão, de sentimentos e cristalizações, isto é, em culturas objetivas ou formas sociais.

Na troca, os indivíduos e grupos se colocam uns em relação aos outros, a favor, ou contra os outros, motivando situações em que semelhanças e diferenças, prazeres e dores, inclusões e exclusões, configurações de hierarquia, de poder e de compartilhamento se processam. As formas estabelecidas pelas ações entre indivíduos, nesse processar, aspiram a instituir-se e a procurar caminhos para o comando dos destinos daqueles que as assentaram e que a elas se encontram agora submetidos, figurando moralidades e gerando tensões e formas de resistência individual no seu interior. As regras geradas nas trocas entre conteúdos (culturas subjetivas), convertidos em formas (culturas objetivas), porém, aspiram a se independentizar como figurações. E, através da configuração assumida, atribuir limites para a agência individual e conduzir os seus corpos no enquadramento às normas cristalizadas das configurações

objetificadas no social. O controle do corpo e das emoções, o controle da individualidade e sua agência tornam-se, portanto, uma técnica na lógica de manutenção do equilíbrio social objetificado como o modo certo de agir, enquanto moralidade, em uma sociabilidade dada. E isso se faz a partir da ação de descobrimento e manipulação dos segredos do “*Nós*” ou dos *selves* envolvidos. Isso gera, por um lado, pessoalidade, pertença e partilhamento, mas, também, por outro, conflitos, resistências, marcas de sofrimento e dor. E, se provoca solidariedade e ações em comum, também gera situações tensas produzidas nas trocas sociais de uma sociabilidade qualquer, ou no interior do “*Nós*” meadiano.

O ato de violência entre amigos aqui etnografado pelas lentes da vizinhança, inicia por seu final, na recordação de Raposo, pai do jovem Arnaldo assassinado, do ritual de sepultamento do seu filho. Nesse recordar, Raposo informa comovido que “a rua toda tava presente [e] veio muita flores”. Admite a seguir que o sentimento vivido por sua família, e a família amiga e pais de Noé, agora preso como assassino, era que “o nosso mundinho tinha desabado”. Essa lembrança remete ao momento da tragédia, ao ápice do seu acontecimento, com o sepultamento de Arnaldo, e com Noé na cadeia.

O relato de Raposo marca, desse modo, primeiramente, a dimensão pessoalizada de uma cultura emotiva e de uma moral balizadas na solidariedade e em uma rede de afetos. Em segundo, aponta para a dimensão dramática vivida pela vizinhança e pelas famílias enlutadas no momento seguinte ao ato de violência entre dois jovens da rua, e expressa pelo pai do jovem morto como *um mundo que desabou*. É sobre as duas dimensões que o artigo se debruça, tendo como protagonistas os vizinhos das duas famílias enlutadas, e como estes retratam o ato final que configurou o drama e levou à morte um jovem, e as repercussões dessa ação para a comunidade local.

A presença de toda a vizinhança no sepultamento de Arnaldo e sua atitude de se colocar em total préstimo às famílias enlutadas marca a dimensão de solidariedade entre os vizinhos, em um momento de crise. Dizem da força comunitária de afeto local, do compromisso de apoio aos vizinhos necessitados e de uma presença coletiva da vizinhança. Marca a tensão em situações de crise e o sistema de proteção e vulnerabilidade local. Tensão esta anunciada como uma situação de crise que afetava toda a comunidade de afetos local e que poderia, no seu desenrolar vulnerabilizar os vínculos estreitos de solidariedade entre os moradores do lugar.

Esta situação de crise entrevista pelos moradores configura a história natural de uma ação classificada de “enlouquecida”, que redundou em tragédia na forma de um crime entre iguais, e as consequências posteriores ao ato que a motivou, em uma comunidade em que a pessoalidade é intensa, e as brechas de conversação amplas, mas, diluídas pelas dimensões dos desafetos possíveis que encerram. O evento trágico modificou a rotina da vizinhança em um mosaico de moralidades. Mosaico de moralidades este acionado por dentro de um leque de opiniões, justificativas e acusações, mas, também, de um regime de monitoramento de impressões e de controle social, que diagnosticava a realidade crua do ato cometido por Noé contra Arnaldo, como “insano, mas previsível”, de um lado. E de outro lado, se culpabilizava como rua, ou como cada morador local, de não terem ido além de prognósticos ou de ações tímidas em relação ao “entontamento” de Noé em sua “paixonite descontrolada por Maria”.

O acontecimento trágico não apenas uniu a vizinhança em uma ação de solidariedade aos dois casais, progenitores dos dois rapazes envolvidos no acontecimento trágico, mas também – às vezes de forma dissimulada, irônica e com uma espécie de sentimento culposos de não ter “conseguido ajudar Noé nesse seu mais um desarranjo amoroso com a noiva Maria,” – causou um turbilhão de inquietudes entre os vizinhos. O acontecimento também provocou acusações, justificativas e desculpas

entre os relacionais na busca de explicações para a ação, os quais, ao mesmo tempo, procuravam deliberar juntos sobre a tragédia, e sobre o que fazer e como posicionar-se sobre essa ação que destruiu a vida de duas pessoas do lugar.

Gusfield (2014) ensina que, para analisar o caráter público de um problema, é vital conhecer as múltiplas possibilidades de resolução. Dewey (1922, pp. 190) define o termo deliberar e o ato de deliberação como “um ensaio dramático (na imaginação) sobre as várias linhas de ação concorrentes”. Nesse processo, cada indivíduo ou grupo em ação de deliberação revisão procedimento que resultou em um fim e examina se este teria tido um final diferente caso houvesse a chance de intervenção antecipada sobre os prognósticos que se revelaram como uma probabilidade forte de acontecer. Ou seja, será que o evento trágico teria um resultado distinto se houvesse uma linha diferente de ação sobre ele por parte dos demais membros observadores da história? A deliberação, para Dewey, portanto, “é uma experiência para descobrir quais seriam as diferentes linhas de ação possível” a serem perseguidas logo após um acontecimento que, de uma forma direta ou indireta, atingiu alguém ou um grupo de pessoas. Ainda segundo Dewey, a ação de deliberar “é um experimento que faz várias combinações de elementos selecionados [da história natural do evento em ponderação] para ver qual seria a ação resultante [se uma dessas combinações] fosse inserida” (DEWEY, 1922, pp.190). É parte de um processo subjetivo em que cada indivíduo e o coletivo do qual este faz parte revisam cada passo do desenrolar da situação em processo de consideração e que redundou em um final, e a participação de cada um como observador direto ou indireto. Aqui, a ação de deliberar da vizinhança sobre o desenvolvimento da vulnerabilidade emocional de Noé em relação à Maria, buscou examinar e entender o ato final do episódio que motivou o exercício de deliberação, isto é, a ação criminal de Noé sobre Arnaldo, e que redundou na morte do segundo.

Nesse exame, todos os vizinhos se colocaram em cena processualmente, procurando situar o ato dramático no desenvolvimento da história da ligação amorosa do casal Noé e Maria, e na fragilidade emocional de Noé, observada e diagnosticada por todos. Buscaram, simultaneamente, avaliar as ações realizadas por cada vizinho para evitar a tragédia que se armava. A “cachola” de todos, assim, no momento seguinte à tragédia, viveu uma espécie de atordoamento: o ato final previsto, - e conforme prognosticado nas antevisões de que qualquer um poderia ser vítima - com a conclusão no assassinato de Arnaldo, causou tumulto e uma sensação de fracasso moral entre os vizinhos. José Carlos, lembrando o acontecido, diz:

Tava claro pra gente que uma coisa braba podia acontecer se não houvesse uma parada no destempero de Noé. Era sentido [que] uma coisa pesada tava se armando. Eu via a coisa acontecendo: Noé estava endiabrado com o desrespeito de Maria por sua paixão. Não conseguia viver sem ela, e ela também, coitada, não conseguia sair da situação em que se meteu com ele. Ela acabava, mas tinha pena e reatava, pois ele não largava do pé! Conversei com meu pai e ele disse que todo mundo sabia que podia terminar em morte: quem se aproximava de Noé com a boa intenção de tirá-lo dessa maluquice era botado prá correr. Quando aconteceu a morte do Arnaldo, contudo, ninguém entendeu! Com Arnaldo era impossível acontecer! Eles, desde o berço, eram um prá lá outro pro mesmo lado, ligados que só! E daí o tiro e o corpo de Arnaldo no cemitério, e o de Noé na cadeia: tristeza! A rua toda se sentiu atingida: uma culpa danada bateu, mas, fazer o quê? Eu fui beber, num adiantou! Fui atrás de gente prá desabafar o achamego no meio da cachola, mas, tava todo mundo igual: chocado, tudo igual ou pior do que eu!

No turbilhão dos acontecimentos, e a não se chegar a pontuações claras sobre a ação finalizada, a vizinhança, ao se aperceber do ato final, e de até onde a “doidera que tomou conta de Noé levou”, sentiu-se atordoada e cheia de culpa, apesar das suas

previsões terem, em certo sentido, sido corretas. O evento culminado, para Schütz (2012, pp. 149), é “irrevogável e é preciso lidar com as suas consequências”: os vizinhos procuraram, então, achar justificativas isoladamente e, sem encontrar explicações sobre o porquê de ser Arnaldo a vítima, buscaram a seguir encontrar-se para “conversar junto prá ver o que se propunha”. Na narrativa de José Carlos, os vizinhos resolveram se reunir para deliberar sobre o ocorrido e o que fazer: “a gente se reuniu, mas a coisa ficou feia, todos a *xingar* [falar mal] todos; um acusava outro de não ter a coragem de parar a demência do Noé no desatino por Maria: a mancha ficou: como limpá-la, como voltar a como era antes?” Na primeira roda de conversa entre os vizinhos, portanto, um rol de acusações tomou conta da cena; e justificativas e desculpas foram “lançadas ao vento”.

Dudu relembra o episódio em *flashes* dramáticos e em cenas eficientes e extremamente curtas da desordem e incredulidade que “embaralhou o tempo” e pôs de “cabeça prá baixo” a vizinhança. Essa imersão da vizinhança na dor da morte de Arnaldo pelas mãos de Noé, segundo Dudu, a colocou em choque ao ver o final de uma história que se desenrolou aos seus olhos. História que se processou “bem em baixo das nossas ventas”, como disse Hortência, mas cujo resultado de que terminaria em tragédia, embora pressentido por todos, foi “insonhável”: com a morte do amigo-irmão Arnaldo que, ao retornar de madrugada do seu emprego de vigilante, vendo o amigo Noé afundado na bebida, foi ajudá-lo e terminou morto com uma bala na cabeça.

Em seus pensamentos, a vizinhança revirava o processo e não conseguia sair da indignação e incredulidade com o que acabava de acontecer. Via e repassava a trajetória que culminou “nessa desgraça toda”, em que cada qual via a si mesmo e os outros relacionais a observarem mudos, a comentarem entre si e até mesmo a rir ou falar com ironia da fragilidade da paixão desmesurada de Noé por Maria, e as “estripulias” de Maria na situação. A vizinhança, assim, lamentava e se acusava e apontava, uns aos outros, por ter deixado “a coisa rolar até chegar a essa coisa”: o assassinato de Arnaldo.

A vizinhança, ao considerar a dimensão do acontecido, não entendia “como foi que isso aconteceu logo com o Arnaldo, um cara trabalhador, confidente, amigo, que morreu agora pelas mãos do amigo Noé”. Toda a rua sabia do “vai e volta entre Noé e Maria e da doidera braba de Noé”, e do caminho que apontava para uma ação trágica, e que podia ser “qualquer um o morto, mas nunca o Arnaldo”.

A vizinhança voltou-se para dentro de si mesma e pensava a si própria em sua trajetória, a partir da “cabeça de cada um”, tendo por foco a morte de Arnaldo. Avaliava e ponderava sobre as relações que havia entre todos da rua, e a “falarada” de todos sobre cada um, mas, principalmente, sobre Noé e o seu namoro e depois noivado com Maria. A rua refletia, assim, sobre a amizade forte que unia Noé a Arnaldo e os pais de cada um dos dois. Discorria na imaginação sobre a “doidera de Noé enrabichado” e a gota d’água final quando Maria vai até a vidraçaria do pai de Noé, onde ele trabalhava, o chama e encerra o noivado.

Zuca informa que, “Maria vai à vidraçaria de Noé, e grita por ele, que veio correndo; ela diz que acabou e joga a aliança no chão. Ele corre doido atrás dela, chorando e pedindo desculpa, mas ela apressa o passo”. Zuca olha em volta e continua: “sabe por que foi que ela acabou? Prá ir embora com o antigo homem, de quem gostava e nunca tinha deixado de gostar”. Esta mesma narrativa foi enunciada por outros entrevistados. Ivonete, ao contar o mesmo episódio, acrescenta, após a menção de que Maria foi embora sem olhar para trás, que Noé, “aflito, voltou à loja do pai, pegou um dinheiro, e se mandou chorando alto e gritando que ia matar ela, o amante e depois se matar”. E arremata que “Noé era só bocão: gritou, mas num matou ninguém e foi pro bar a beber”. Até que, segundo Ivonete, “Arnaldo voltando prá casa viu Noé bebendo e

foi dar uma mão prá ele, e daí *pum!* levou um tiro na cachola! Pobre Arnaldo! pobrezinho do Noé! Agora na cadeia por causa de um amor disparatado”.

Um mundaréu de falação

Na madrugada da tragédia, culminando as projeções sobre até que ponto o “desatino de um amor louco” – como o de Noé por Maria – poderia chegar – e esse desvario tendo levado ao assassinato de Arnaldo – todas as questões passaram pela cabeça de cada vizinho local. Após “brecharem” pelas frestas a chegada de Noé e seus gritos de “matei Arnaldo” e a ida dos pais à delegacia com Noé “para se entregar e ser preso, e o carro do IML [Instituto Médico Legal] levar o cadáver de Arnaldo para o necrotério”, as portas se abriram e toda a vizinhança foi “pra rua delirar”. De acordo com Samuel, “tava a gente tudo querendo entender o que a gente tinha feito naquilo tudo; tudo com culpa e jogando também a culpa nos outros: um delírio!” Conta que “a rua da gente, naquela madrugada triste, se encheu de pessoas em delírio, em um mundaréu de falação!”. Cada um com os seus pensamentos e “falando alto, mas prá ninguém! Cada qual delirando, gritando, gemendo, mas era prá dentro de cada um que o grito ressoava! Ninguém ouvia ninguém!”.

“Mesmo quando se abraçava um com o outro”, continua, “era como se estivesse sozinho, se lamuriando em dor e culpa de não ter sabido evitar, de ter fracassado [como comunidade] nessa tarefa”. Samuel fecha os olhos e continua a sua narrativa dramática “olhando agora de frente prá trás” e, nesse olhar temporalizado, afirma: “eu penso que a coisa bonita que a gente construiu, a nossa comunidade, tava em pandarecos. Esse é o retrato que eu tenho na cachola dessa madrugada”. Toda a vizinhança se apresentou desinforme e confusa, conforme Samuel, e “a rua da gente [ficou] naquela doidera, sob o impulso da morte que se abateu em cada pedacinho do lugar daqui”. Ninguém escutava ninguém, fora os próprios lamentos, choros e acusações jogados para si mesmos e de um para outro, mas sem ninguém de fato ouvir direito ou prestar atenção aos ruídos em seu entorno.

Simmel, ao falar sobre sociabilidade, usa a noção de interdependência ou de “relações de influência mútua” para fundamentar a unidade social no sentido empírico. Afirma que a unidade social não é mais do que a interação de elementos trocados entre os indivíduos em situações específicas. Para ele, “na verdade, não se pode chamar mundo [social], se todas as partes não afetam alguém, se a reciprocidade mútua das influências, às vezes mediadas, fosse cortada” (SIMMEL, 1908, pp. 6). De acordo com sua análise, em alguns momentos, quando a unidade de uma sociabilidade entra em crise, ela se altera em perspectivas distorcidas e intensas na subjetividade de cada indivíduo que a vivencia. Os vínculos sociais que baseiam o corpo social parecem ficar difusos e ilógicos em seus sentidos, gerando desconforto e mesmo aflição entre os seus membros. Essas crises situacionais, segundo seu tamanho ou magnitude para a sociabilidade, desequilibram a comunidade e desorganizam os seus fundamentos – bases dos vínculos sociais. Os relacionais inflados de perguntas sem resposta, entram em um processo de individuação que os colocam para além da sociabilidade em que se tornaram pessoas, e, desde esse além a questionam.

O entendimento de um com os outros e de cada qual consigo mesmo, na crise, aparece cheio de hiatos e provoca vôos imaginários por meio dos quais os membros exacerbam sua dor moral. Nesses gritos disformes da individuação, em um momento de crise social, os relacionais sondam o porquê *eu*, o porquê *nós*, com base no acontecido, objeto da crise. Cada relacional é jogado contra si mesmo e contra os demais, no impacto da dor moral frente ao acontecido previsto, mas que cada um e o *nós* comunitário não conseguiram impedir, contornar, evitando a finalização. No caso aqui

analisado, a aflição moral tomou conta da vizinhança por meio do sentimento de fracasso pessoal e comunitário sobre o episódio final da trajetória de Noé e Maria. Todos se colocaram em situação de culpa e vergonha desgraça⁸ (SCHEFF, 1990) frente ao resultado final da ação de Noé, por não terem feito nada para impedir sua continuidade, apesar das projeções sobre os finais possíveis da diagnosticada “paixão doentia” que, segundo a vizinhança, tomou o corpo e “a mente” de Noé.

A vizinhança, na trágica madrugada do crime, gritou a sua impotência, a sua desilusão com o mundo social em que vivia, e chorou a culpa pessoal e coletiva, agora sob a égide do sentimento de vergonha desgraça, por não ter sabido como, ou por ter deixado de lado, ou por não ter tido forças para impedir a ação final prognosticada há muito tempo. O ato final, ao acontecer conforme o previsto, assombrou pelo resultado: o assassinato de Arnaldo por Noé. Daí o sentimento de falência e fracasso moral, que transmutou a madrugada fatídica em silhuetas, e tomou a forma de figurações recheadas de receios e angústias do que viria a acontecer no futuro breve à comunidade, à vizinhança e a cada um.

Os embates e deliberações que tomaram a rua na madrugada do crime foram movidos pelos anseios sobre o que os outros vão achar da *covardia* ou da falta de ação de cada um e do todo comunitário. Viagens imaginárias retrospectivas tomaram conta de cada vizinho que correu para a rua, a praça pública local, e gritou sua dor moral na procura de entender o porquê e o como se deu aquele final, e o papel de cada um no resultado. Do por que razão “a gente não peitou as doidera de Noé e deu outro rumo àquela agonia toda que ele vivia no enrabichamento por Maria”, ou sobre o que cada um dos vizinhos, pessoalmente, não fez; ou do que os outros fizeram etc. Na perspectiva simmeliana, no momento de crise, a sociedade parece se diluir nos pensamentos descontínuos dos seus membros. Os conteúdos, ou cultura subjetiva, que dão agência aos indivíduos em um espaço social, assim, adquirem uma quase autonomia em relação ao social e se processam em individualizações. Processo em que o todo parece se desmontar e os indivíduos se interrogam sobre o porquê do acontecido, do seu papel nessa crise e o porquê de ninguém ter impedido esse acontecer. A sociabilidade local da rua, destarte, ficou como que em suspenso. Formou-se uma situação em que as proposições ocasionais de cada indivíduo se sobressaíram na história natural do agora acontecido—na cabeça de cada um, ou no jogar para o alto em palavras sua indignação e sofrimento—para além da própria história da situação e da sociabilidade em que ela se deu, tornando-se aflição e ansiedade frente ao imponderável que o acontecido revelou.

Husserl, segundo Schütz (2012, pp. 148), chama de proposições ocasionais as conjecturas do cotidiano que só são válidas e compreensíveis enquanto se referem à situação daquele que fala e ao lugar que ocupa no fluxo do seu pensamento. Assim, qualquer disposição de espírito—principalmente a aflição, a ansiedade desmesurada, os receios e medos corriqueiros que fugiram do controle e se revelaram em desprazer e consternação profundos—expõe, com amplitude singular, o fato de que o personagem que a sente está em corpo no mundo, porém, despido, na crise, dos aspectos constitutivos usuais situacionais e de disposições sociais cotidianas. O que o coloca em falência moral, em sua imaginação, dispondo-o, desse modo, por um lado, a um estado de individualização em relação à situação social que experimenta e fundamento da crise que o envolve. Por outro lado, situa cada indivíduo individualizado em relação ao cenário social em que o processo que desencadeou a crise se desenvolveu e chegou ao seu ápice

⁸O conceito de *vergonha desgraça* é um conceito scheffiniano (SCHEFF, 1990) que remete a uma situação limite onde a perda da face provoca uma ruptura dos vínculos sociais e a uma falência moral da relação social estabelecida. Perda da face ou falência moral que pode levar não apenas ao esfacelamento e à destruição dos laços que uniam relacionais, mas, inclusive à sua própria morte.

conclusivo. No caso aqui analisado, o assassinato de Arnaldo pelo nominado “desatino amoroso de Noé”.

Na visão social de Simmel (1908), os encontros sociais se dão a partir das procuras e aventuras de indivíduos que se descobrem e se colocam em processos de trocas, de desejos, de receios e de conhecimento em forma de interação. Simmel chama essa ida ao outro de *sociação*. A *sociação* é definida como uma motivação voltada para o outro. Motivação guiada pela inquietação emocional dos indivíduos frente aos outros, ao querer repassar suas ideias (conteúdos ou cultura subjetiva) à frente e criar vínculos sociais possíveis.

As motivações é que colocam os indivíduos em agência. Esses motivos em si, de acordo com Simmel, não são ainda sociais, contudo, são importantes para a *sociação* enquanto cultura subjetiva. Compõem uma cultura emotiva entre os indivíduos relacionais, isto é, um ponto de flexão comum, passageiro ou de longa duração. Essa ida emocional ao outro é o processo sobre o qual se assenta a formação social e um modo de sociabilidade dada, que Simmel chama de formas, *figurações* ou cultura objetiva. Uma cultura objetiva, em Simmel, é formada por agências emocionais de conteúdo subjetivo que orientam um ou muitos indivíduos em *sociações* interativas entre si, formando unidades efêmeras ou unidades que ganham formas mais sólidas de sociabilidade. Essas conformações são sempre tensas.

Ao instituírem códigos de continuidade ou moralidades, evidenciam junto à institucionalização, impasses e tensões entre as formas desejantes presentes nos conteúdos e a cultura objetiva, em que se assentam os códigos unitários do bem viver. Códigos estes organizado pelos costumes e normas sociais que vão se estabelecendo a cada aprofundamento das interações e situações que moldam e contextualizam a experiência social.

Assim, quando uma crise acontece, as culturas subjetivas parecem ganhar autonomia e se individualizam frente ao social, provocando nos indivíduos a sensação de perigo e da iminência de um desastre social e pessoal. Ao mesmo tempo em que soam como alerta para a necessidade de negociações sobre a continuidade da sociabilidade ameaçada pelo contexto da crise.

Tempo de dar apoio às famílias em aflição

O impacto do evento crítico sobre a vizinhança aconteceu no momento seguinte à tragédia, com Noé rua afora gritando que tinha “matado” Arnaldo; com seus pais e os pais de Arnaldo o acudindo e, depois de o tentarem acalmar, fechando-o em casa – aturdido, delirando, com febre e sob o efeito de muito álcool – e saírem até o bar onde encontraram Arnaldo no chão, morto, com o sangue já coagulando. Emergiu, também, quando, após o choque do encontro com Arnaldo morto e a certeza de que o outro (Noé) o tinha assassinado, como de fato o contara, os dois pais retorna a casa e acompanham um Noé aos prantos para a delegacia. As duas mães, porém, continuaram junto ao corpo sem vida de Arnaldo, agora sozinhas, impassíveis no espanto e na dor, à espera do Instituto Médico Legal e da polícia para levarem o corpo ao necrotério.

O cenário das duas mães empedernidas, “feito pedras”, junto ao cadáver, - como comentou Frago, que também esteve junto “ao povo” a “observar a cena”, mas sem coragem de se aproximar, - era assistida por “xeretas”. O tempo todo “arrodeadas de um povo abelhudo [curioso] vindo de todo o bairro e dos arredores”.

O acontecimento, acompanhado pelas frestas das janelas, deu margem a uma madrugada agitada e em pânico. Logo que os pais dos dois amigos foram cumprir o compromisso de levar Noé, à delegacia e, a seguir, esperar a saída do corpo do necrotério e preparar o transporte para o sepultamento, todos saíram de suas casas para a

rua a comentar, a chorar, a gritar, a se culpar, a acusar os outros de omissão, e a se justificar pelo feito e pelo não feito. Todos estavam à procura de entender o ato realizado por Noé, e a sua posição e dos demais vizinhos na história. Quando a tragédia tomou forma, da maneira mais “impensada” – o assassinato de Arnaldo por Noé, amigo-irmão – a vizinhança foi tomada pelo sentimento de culpa, de não ter insistido junto aos pais e ao próprio Noé para uma saída para essa tragédia anunciada; e, também, de um sentimento confessado com remorso de certo “desdém”, ou de justificativas de “nós bem que tentamos muitas vezes ajudar, mas os ouvidos estavam moucos prá nós”. O que complicava e aumentava o sentimento de culpa e vergonha desgraça em cada um.

Destarte, o processo de constituição da esfera íntima está umbilicalmente associado à esfera da pertença e da confiança nos vínculos sociais, principalmente em comunidades intensamente regidas pela ótica da personalidade e do jogo de solidariedade e afeto como argumentos morais, como a agora analisada. Para Berger (1972, pp. 90-91), a formação biográfica de um personagem passa pelas bases morais sobre as quais a autoimagem deste ator se assenta. Essas bases morais criam a esfera mais íntima de sua biografia, que passa pela escolha dos amigos, dos companheiros e companheiras, dos caminhos a serem seguidos e suas ponderações, os quais são apontados por Berger como momentos de autodefinição, e produzem um *corpus* biográfico coerente para si mesmo e de compartilhamento coletivo enquanto *self*. De acordo com Schütz (2012, pp. 154),

É possível esperar que um evento em curso fosse anunciado se o que realmente aconteceu corresponder em sua tipicidade às tipicalidades armazenadas em nosso estoque de conhecimento no momento de nossa antecipação de sua ocorrência. O ponto mais importante a ser enfatizado, contudo, é o fato de que somente em retrospectiva uma ocorrência pode se mostrar esperada ou inesperada. Quando usada no tempo presente, a afirmação *eu espero* possui um significado completamente diferente. Todas as antecipações do pensamento comum da vida cotidiana são feitas *modo potenciali*, em termos de chances... Assim, todas as antecipações se referem à probabilidade da tipicidade dos eventos futuros, - desde que estes de fato ocorram, - e se tornam elas próprias um elemento do nosso estoque de conhecimento disponível.

O escândalo produzido pelo assassinato de Arnaldo trouxe ao cenário da rua uma intensa mobilização de recursos materiais e simbólicos para a definição da situação que levou à produção da tragédia. Na análise de Schütz (2012, pp. 155), as projeções e antecipações dos personagens envolvidos direta ou indiretamente em uma situação em processo – que intuem um fim, mas este ainda está fora de controle – são movidas por seus medos e esperanças em relação ao evento projetado.

Quando o evento acontece, e designa o resultado de um processo em curso – momento em que a ação já foi realizada e o estado de coisas por ela produzido começa a se configurar – estabelece-se um choque entre a projeção intuída pelos atores e a realidade do ato do processo então em curso. Na ocasião do ato realizado, as antecipações sobre a situação são enfatizadas – o assassinato de Arnaldo – e tornam possível uma análise retrospectiva do cenário em que a ação se desenvolveu e das intuições de suas consequências, sobre o que deixou de ser feito para minorar ou parar o seu movimento, e o que fazer a partir de então. Para Schütz (2012, pp. 149-150), assim, só retrospectivamente os indivíduos, ou a comunidade, serão capazes de ver se as suas projeções e antecipações do futuro se realizaram conforme suas intuições e conhecimento dos personagens envolvidos, bem como se eles, isto é, o público que acompanhou preocupadamente o desenvolvimento da situação, fizeram o que tinha que ser feito no momento da ação projetiva sobre a situação em movimento: no caso, o

diagnóstico da “obsessão” e da “loucura” de Noé por Maria, como sendo capazes de provocar uma tragédia, como de fato aconteceu.

As previsões sobre a ação em curso, apontadas como “fragilidade amorosa de Noé”, dentro da análise da acuidade das avaliações projetivas dos vizinhos, contudo, terminou se cumprindo. Nesse ponto, a vizinhança estava certa. Estava correta na projeção de uma possível tragédia no desenvolvimento da ação de Noé em sua “paixonite” por Maria, e sobre a qual ameaçava qualquer aproximação com vistas a ajudá-lo. Toda tentativa de ida até ele era, de acordo com a vizinhança, interrompida, por suas ameaças ao desavisado que o abordava “tentando colocá-lo na razão”, sendo por ele enxotado aos gritos de que “o deixassem em paz, se não iam se vê com ele”. Do mesmo modo, em relação aos pais de Noé, aos pais de Arnaldo, e ao próprio Arnaldo que, segundo as narrativas, se faziam “de moucos” para quem buscava chamar a atenção para a tragédia anunciada se não houvesse alguém que a “barrasse”.

A própria namorada de Arnaldo, Rita, avisada, mostrou-se preocupada com a dimensão ensandecida de Noé, apaixonado por uma Maria que, segundo ela, “estava com Noé por brincadeira”, mas “fazia questão de estar em controle e provocava Noé com atitudes de desconsideração: acabando e voltando atrás, até o desenlace final de se mandar com o ex-namorado”. Enxugando os olhos, continua: “o que deixava cada dia o Noé confuso, magoado. E, deu no que deu”. Concluiu o raciocínio afirmando: “e, afinal, isso me deixou sem marido e com um filho dele no bucho. Deixou-me sem Arnaldo e deixou eu assim, *embuchada* [grávida] e com um filho que nunca conhecerá o pai”.

Em certo momento, Rita afirma que chegou a conversar com Arnaldo sobre a humilhação vivida por Noé perante toda a vizinhança nesse desatino vivido. Mas Arnaldo disse que Noé “sempre foi assim com todas as mulheres que teve. E que, desde que viu Maria, nenhuma outra mulher passava pela cabeça dele. Ele se jogava como nas outras, de cabeça e tudo nos namoros, mas Maria era uma mulher difícil”. No relato sobre a conversa com Arnaldo, Rita informa ainda que “Maria deu de aceitar o namoro com Noé, e depois ficaram noivos, e Noé, até, tava fazendo uma casinha na casa dos pais dele para morarem lá”. Entretanto, a cada briga do casal, “Maria acabava o noivado, e deixava Noé, que já era inseguro, mais inseguro. E o nego se mandava a beber”. Esse processo angustiante era visto pelo pai de Noé e pelo de Arnaldo como coisa de “rapaz enrabichado”, e eles “sempre acharam que isso num ia dá em nada, e o mesmo pensava o meu Arnaldo”. Rita conta que falou também sobre “esse rolo com a mãe de Noé e com a minha sogra. Elas também disseram que era falatório do povo. Prá elas, Noé era um homem bom, mas enrabichado! Mas, quando Maria casasse com ele, eles tomavam jeito”.

As previsões de que “isso ia acabar mal, de que um ainda ia ser morto” pelo desatino de Noé, estavam certas. Estavam corretas também as projeções de que esse alguém poderia ser “qualquer um que atravessasse o caminho dele”. Esse “qualquer um”, contudo, “jamais foi pensado que seria Arnaldo”, amigo mais que um irmão de Noé. No meio de uma madrugada agitada, onde o luto se espalhava e o desatino parecia tomar a vizinhança, algo de concreto deveria ser feito e de imediato. Logo, “em uma luminosidade das ideias, segundo João Carroceiro, Paulo mandou alguns postilão cochichar nos ouvidos dos mais antigos daqui, a irem até a sua casa para uma reunião sobre o que fazer naquela situação toda”. Até porque, “a rua tava como que tomada pelo cão, ninguém entendia ninguém, todos chorando, gritando, chamando impropérios e dizendo isso e aquilo do outro e deles mesmo”, e, simultaneamente, “os pais do assassinado e do assassino estavam sozinhos cuidando do seu morto e da prisão do outro”. Para João Carroceiro, “esses pais, estavam fazendo a parte deles, e a gente que

fomos sempre unidos, nós tava perdidos numa insanidade. E aí, o chamado de Paulo trouxe a gente de volta pro juízo”.

Schütz (2012, pp. 146) afirma que, depois do acontecido, as “coisas” ou “sensações” começam a parecer diferentes. A ideia do “mundo desabando” passa por nova configuração, e a pragmática do cotidiano retoma a intempérie e aponta um modo de agir, e nova ação é elaborada. O que permite sair “do delírio” em que luto, indignação e revolta pareciam tomar comando, para uma saída de urgência dirigida a prestar solidariedade aos pais enlutados, o que pôs em andamento um meio para a reorganização do social entre o enlutamento dos comunitários e o retorno à normalidade normativa do lugar. Essa pragmática do cotidiano veio na forma de um chamado para uma reunião.

Paulo, lembrando a iniciativa da reunião, diz que era necessário assumir o trágico incidente já sucedido e saber o que poderia ser feito: não para um retorno de um passado que não voltaria, mas daquele momento em diante. A pergunta chave estava centrada no “como ajudar os dois casais em luto, naquele momento terrível”. A resposta foi a de que todos saíssem a prestar solidariedade aos amigos, complementou Eulália, sua esposa. Foi assim que se deu. Dudu descreve o chamado para a reunião naquela noite trágica: “tocaram no meu ombro e disseram ‘Dudu, Paulo quer falar com a gente tudo, chama o povo velho, e vamos até a casa dele’”.

O burburinho, a inquietação da rua em surto de dor chegava ao ápice quando os porta-vozes de Paulo chamaram os mais velhos para a reunião em sua casa. Um encontro para conversar e decidir juntos como deveriam agir. A narrativa de Dudu esclarece que “a gente foi até Paulo, e foi aquela conversada toda: uns dizendo [isso], outros dizendo [aquilo] e que não dava prá se meter. Outros falando [aquilo outro], e coisas assim”. A reunião começou então com “o povo gritando, falando tudo de uma só vez, chorando, uma confusão só”! Eulália pediu para todos que falassem um de cada vez, e disse da necessidade de uma avaliação do ato que finalizou a ação em movimento de Noé. Ponderou que estavam todos abalados com o final do episódio, por eles acompanhado e intuído de um final trágico. Falou que sabia que todo mundo, até ela, tinha observado as consequências imediatas do desatino de Noé pelas janelas, com luzes apagadas para não chamarem atenção e serem configurados como “intrometidos”. Esclareceu que todos estavam se sentindo culpados, com sentimento de perda, pelo fato de não terem sido capazes de paralisar uma ação que sabiam que podia chegar aonde chegou. Disse ainda da importância da comunidade refletir sobre como esse acontecimento poderia modificar as relações entre a vizinhança amiga; vizinhos, segundo ela, que haviam experimentado uma trajetória comum de luta e de conforto entre eles, com laços cada vez mais fortes desde que aportaram no lugar onde construíram a rua que moram; rua em que desenvolveram laços de pertença e de intensa pessoalidade, montada sobre a égide da solidariedade e partilhamento cotidianos.

Paulo, aumentando a voz, pediu a palavra, argumentando que Eulália e os comunitários tinham razão. Mas, não era hora de se prender em afetações exageradas, e nem era a de “buscar explicação do que foi feito por Noé e do que a gente não fez, ou do que era prá ser feito, quando a gente imaginava onde isso tudo ia parar”. Continuando ponderou: “a gente sabe que podia ter esse fim, mas fomos deixando isso dá nisso. Agora aconteceu e acontecido está! Temos agora de dá apoio [aos] amigos que perderam os filhos: um pro cemitério, outro pra delegacia”. Dudu informa que então, “todo mundo ficou quieto com a fala de Paulo”. Diz que Antônia se levantou e disse: “gente, Paulo tem razão: temos que pensar no agora, depois a gente resolve o resto”. Foi aplaudido por todos, esperou um pouco e continuou: “não é hora de tá aqui feito galinha a tagarelar! Paulo tem razão, vamos simhora abraçar e ficar junto com os amigos que

sofreram essa lapada e tão sozinhos nesse mato sem cachorro, essa é a nossa obrigação agora!”

Todos concordaram e aplaudiram, - segundo Dudu, - “e cada um foi se aprontar e fomos tudo ficar junto dos amigos que tavam em dor maior!” Nessa reunião de urgência e, entre sobressaltos pelo escândalo envolvendo as duas famílias “tão amigas uma da outra”, os comunitários chegaram à conclusão de que se deveria agir com prudência no lidar com o assunto a ser conversado, porém, isso depois, em outras conversas e reuniões, com vagar. “Agora era hora de agir junto aos velhos amigos que passavam um mau pedaço; e que todos devem estar presentes e ajudá-los no que for preciso”. Todos, também, “deveriam estar no sepultamento, como a gente sempre fez desde que a gente passou pelas lutas todas, juntos e sempre unidos entre a gente”.

Paulo conta que “saímos correndo, botamos umas roupas e fomos prá parada de ônibus e pro necrotério e encontramos os pais dos dois calados, enrolados uns nos outros, em pé, na porta do IML”. Diz que “chegamos num malote só, tudo junto, e os amigos lá, quando nos viram, se levantaram e veio abraçar a gente, e dizer que bom contar com a gente!” Afirma que foi uma emoção só: “sou um homem duro, e chorei! A unidade da gente tava armada de novo. Tudo junto, como nos momentos da vida da gente desde que se encontramos lá longe, nos idos dos quarenta”.

O balanço efetuado pelos vizinhos na reunião concluiu que não se poderia esquecer a necessidade de, com calma, elaborar narrativas sobre a gênese do processo e do papel da comunidade nela, para tentar aprender com o acontecimento, e para procurar juntos— inclusive com os pais de Noé e Arnaldo— formas de remontagem dos liames que os uniam desde que chegaram, em 1945, ao local onde moram. Mas, sobretudo, de que, naquele momento, todos deviam privilegiar o sentimento de solidariedade à dor dos pais dos dois jovens vítimas da situação vulnerável que produziu a cena de morte, e deslocarem-se para perto deles e ampará-los em sua dor. A chegada à porta do IML trouxe de volta para a rua a dimensão da solidariedade e dos afetos que os unia. Na chegada em bloco ao necrotério, e ao encontrarem os pais dos dois rapazes esperando a liberação do corpo de Arnaldo, “calados” e “enrolados uns nos outros”, sentiram a dimensão da solidão em que se encontravam, e do abandono dos vizinhos a eles, até então. E, quando os pais dos jovens em sofrimento os viram chegando e se levantaram para abraçá-los, todos sentiram a atitude certa tomada! No momento em que se juntaram aos dois casais em dor, o dia se processou quase que correndo. Depois de tomarem conhecimento das necessidades imediatas do que fazer, os moradores se dividiram em grupos e traçaram determinações sobre o que incumbiria a cada grupo. Uns foram comprar flores, outros foram até ao seguro funerário resolver o enterro, outros foram atrás de um transporte para o traslado do corpo e resolver um lugar para velarem o corpo e uma cova rasa para o sepultamento de Arnaldo. Às 12 horas da manhã tudo estava resolvido.

O corpo foi liberado, e um carro da funerária com um caixão apanhou o corpo de Arnaldo e o transportou para ser limpo, vestido e velado. As mães dos dois jovens foram providenciar a roupa para Arnaldo ser enterrado. Trocaram também de roupa e foram juntas ao cemitério onde se realizaria o velório; mas antes, entregaram as roupas do filho aos agentes funerários. O velório teve início às 13 horas. Toda a vizinhança estava presente. Às 16 horas o caixão de Arnaldo foi fechado, e choros contidos foram ouvidos. O cortejo começou a sair, com “todos querendo segurar a alça do caixão”. O corpo chega à sepultura, e as primeiras pás de terra foram jogadas. Rita, a namorada grávida de Arnaldo, “joga uma rosa vermelha, chorando e gritando o seu amor eterno por ele. Todos de novo choram”. O sepultamento acabou. Todos se abraçam e, juntos, retornam para suas casas. Tristes, todavia, confortados pela comunidade que, mais uma

vez, os reconfortava e os unia, como uma comunidade de afetos: como gostam de se nominar. Mas, igualmente, com uma “mancha”, no dizer de José Carlos, “entranhada” que de vez em quando “beliscava” e espantava os comunitários: de que os moldes do gostar talvez já não pudessem ser os mesmos dos vividos até a trajetória que levou ao evento trágico, e que provocou ranhuras profundas, estranhamentos, silêncios, dissabores, medos e tensões entre os vizinhos da pequena rua em que construíram trajetórias comuns de pertença e afetos.

*

A comunidade de afetos instaurada em uma rua de vínculos estreitos e de intensa pessoalidade, a partir do momento do retorno à normalidade normativa, com o apoio, cuidados e atenção aos pais enlutados pela morte de um filho e pela prisão do outro que o assassinou, é remontada e alentada em sua união e redes de solidariedade. Porém, a comunidade de afetos nunca mais conseguiu ser a mesma pelo esgarçar dos laços entre os comunitários e os subsequentes estranhamentos e silêncios advindos do ato final da história natural do evento trágico aqui etnografado.

O contexto de situações engolfadas pela intensa pessoalidade local, agora, era também assombrada por silêncios e abafamento dos episódios desenvolvidos pelos comunitários no desenrolar da trajetória que findou com o assassinato de um jovem (Arnaldo) por seu amigo-irmão (Noé), tornando mais tensa e ambivalente as relações sociais locais e engolfando ainda mais as relações entre os moradores da rua. Ambivalência, tensão e engolfamento estes advindos, de um lado, pelo ultrapassar dos limites de uma rede de solidariedade, e, de outro lado, pelo sistema de monitoramento e controle social constante, enquanto padrão de moralidade objetificada e, agora, vez por outra, questionada através de um olhar sentido pelo outro como crítico, ou no “escapar de algum dito azucrinando a cachola de nós” e produzindo ressentimentos e ruídos abafados entre os moradores que ganhavam a forma de assombração e de evitação local.

Hoje, a comunidade de afetos existe apenas como lembrança dos dois únicos moradores da primeira geração ainda vivos e nas recordações dos seus filhos e netos. A rua também deixou de existir, as casas foram uma a uma vendidas a uma empresa de construção civil paraibana que as derrubou e fechou o local com uma cerca de alumínio. Os dois personagens da primeira geração da rua e fundadores da comunidade de afetos ainda vivos moram com seus filhos em outros bairros da capital, e os filhos e netos dos demais se encontram espalhados pela região metropolitana de João Pessoa. O Noé recuperou a sua liberdade e hoje é um homem casado e com um filho; herdou do pai a oficina de vidraçaria e se dedica profissionalmente a arte de vidraceiro. Ainda é um homem atormentado pela trajetória pessoal que findou com o assassinato do seu grande amigo Arnaldo.

Este artigo teve por base uma pesquisa etnográfica no interior da Antropologia das Emoções. Empregou no seu desenvolvimento uma abordagem teórico-metodológica de inspiração simmeliana, em contato com os ensinamentos da fenomenologia de Alfred Schütz e do interacionismo simbólico de Erving Goffman. Tratou, de um lado, da base tensiva de um agrupamento humano regido por interrelações de estreita pessoalidade, tendo como pano de fundo a história natural de uma rua de um bairro popular da cidade de João Pessoa, Paraíba, construída na década de 40, e a comunidade de afetos nela constituída. De outro lado, dentro de um olhar microanalítico, a partir das narrativas dos moradores da rua, acompanhou a evolução desse ato trágico finalizado com o assassinato de um amigo e vizinho pelo outro. Examinando depois as situações de engolfamento geradas na vizinhança, e os elementos de vulnerabilidade de sua comunidade de afetos, derivados do episódio trágico de violência entre iguais; bem

como a busca de recomposição moral e afetiva dos vínculos comunitários no momento seguinte à tragédia.

Referências

- BERGER, Peter L. *Perspectivas sociológicas*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- DEWEY, John. *Human nature and conduct*. New York: Henry Holt, 1922.
- GUSFIELD, Joseph. *La cultura de los problemas públicos*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2014.
- HUGHES, Everett C. *The sociological eye: selected papers*. New Brunswick: Transaction Books, 1984.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Uma comunidade de afetos*. Curitiba: Appris, 2018.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Etnografias urbanas sobre pertencas e medos na cidade*. Recife; João Pessoa: Editora Bagaço; Edições do GREM, 2017.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Emoções, sociedade e cultura*. Curitiba: CRV, 2009.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro; BARBOSA, Raoni Borges. Violent action among friends. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 14, n.3, 2017. doi:10.1590/1809-43412017v14n3p171
- MEAD, George H. *Mind, self, and society*. Chicago: University of Chicago Press, 2015.
- PARK, Robert E. A história natural do jornal. *Sociabilidades Urbanas – Revista de Antropologia e Sociologia*, v. 1, n. 2, pp. 33-44, jul. 2017.
- SCHEFF, Thomas. *Microsociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- SCHÜTZ, Alfred. *Sobre fenomenologia e relações sociais*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- SIMMEL, Georg. A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva. In: SOUZA, Jessé; ÖELZE, Berthold (Orgs.). *Simmel e a modernidade*. Brasília: EdUnB, 1998. pp. 41-78.
- SIMMEL, Georg. How is society possible? *American Journal of Sociology*, v. 16, pp. 372-391, 1910.
- SIMMEL, Georg. Das Problem der Soziologie. In: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin: Duncker & Humblot, 1908. pp.1-31.

ROSALDO, Michele Zimbalist. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Em direção a uma antropologia do self e do sentimento. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 54, pp. 31-49, dezembro de 2019 ISSN 1676 8965.

ARTIGO

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

Em direção a uma antropologia do self e do sentimento*

Toward an anthropology of self and feelings

Michele Zimbalist Rosaldo

Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Recebido: 05.07.2019

Aceito: 10.08.2019

Resumo: Neste artigo, Michelle Rosaldo discute a construção do self e dos afetos como objeto da pesquisa antropológica. Para tal, faz um balanço da produção e tendências da antropologia americana e européia e abre o caminho para a discussão do papel das emoções na construção do self e da sociedade inspirada na visão interpretativista e relativista de Clifford Geertz. Nesse diapasão elabora um conceito sobre emoções como “pensamentos incorporados”, quebrando a dicotomia entre cultura, psique e corpo, entre interno e externo, entre indivíduo e cultura/sociedade. A autora apresenta as emoções como pensamentos sentidos no corpo em formas de pulsações, rubores, trejeitos, etc. que afirmam a dimensão social e cultural da formação da pessoa e de sua influência na construção societária. As emoções, desta forma são sempre culturalmente informadas e contextualizadas na ação dos indivíduos sociais em interação com os outros e o mundo ao redor. São através delas que as pessoas descobrem estar e encontrar-se envolvido como pessoa, como cultura e como sociedade a que pertencem, sendo influenciada e influenciando o mundo social em que vive. Corpo, identidade, personalidade e selves assim, não são elementos separados da cultura e de um social específico, mas, ao contrário, derivam dos enlances cotidianos de imersão no sociocultural experienciado. **Palavras-chave:** emoções, corpo, self, cultura, sociedade

Abstract: In this article, Michelle Rosaldo discusses the construction of self and affect as an object of anthropological research. To do so, she takes stock of the production and trends of American and European anthropology and opens the way for the discussion of the role of emotions in the construction of self and society inspired by Clifford Geertz's interpretive and relativistic view. In this tuning fork elaborates a concept about emotions as “embodied thoughts”, breaking the dichotomy between culture, psyche and body, between internal and external, and between individual and culture / society. The author presents emotions as thoughts felt in the body in the form of pulsations, flushes, movements, etc. that affirm the social and cultural dimension of the formation of the person and its influence on the societal construction. Emotions in this way are always culturally informed and contextualized in the action of social individuals in interaction with others and the world around them. It is through them that people discover being and being involved as a person, as a culture and as a society to which they belong, being influenced and influencing the

*Artigo publicado originalmente sob o título “Toward an anthropology of self and feelings” na coletânea organizada por Richard A. Shweder e Robert A. LeVine, intitulada: *Culture Theory: Essays on mind, self and emotion*, pp. 137-157, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

social world in which they live. Body, identity, personality and selves thus are not separate elements of culture and a specific social, but rather derive from the everyday links of immersion in the experienced sociocultural. **Keyword:** emotions, body, self, culture, society

Para fins de argumentação, meu passado é mítico. Era uma vez (às vezes ajuda pensar), um mundo que era simples. As pessoas sabiam que pensar não era o mesmo que sentir. A cognição poderia ser prontamente oposta ao afeto, podia ser explícita às formas de símbolos implícitas, de "discursivas" a "representacionais", podia ser vista como uma "máscara" externa até como uma "essência" interior, ou ser vistas como meros fatos de "costumes" até como disposições e ou personalidades pouco maleáveis.

Para os comparatistas, essas oposições se fundiram com o contraste entre o que era variável e o universal, o relativamente cultural e o relativamente biológico. Para os sociólogos, a oposição entre o social e o individual foi evocada. E, para os psicólogos, esses contrastes se emparelhavam com processos que eram convencionalmente atribuídos a aspectos "superficiais" ou "profundos" da mente. Finalmente, para os antropólogos, tais oposições faziam sentido porque reconhecíamos que, por mais estranhos que sejam os costumes das pessoas que estudamos no campo, todos nós poderíamos falar de indivíduos que, em personalidade, lembravam nossos inimigos, amigos ou mães: ao que parece, havia uma lacuna entre a personalidade e a sua cultura. Além disso - embora em uma veia quase contraditória - nós sabíamos que aprender as regras de qualquer cultura (como se curvar ou pedir uma bebida) não era o mesmo que sentir como as *suas* maneiras de fazer coisas poderiam satisfazer os *nossos* impulsos e necessidades: os hábitos afetivos, mesmo quando culturalmente moldados, pareciam autônomos aos tipos de fatos que entulhavam nossas etnografias⁹.

Houve progresso? Embora me pareça que, de certa forma, as dicotomias aqui mencionadas são inevitáveis, pois parecem indevidamente associadas a um bifurcamento e mentalidade ocidental, eu quero argumentar que houve um desenvolvimento, nos últimos anos, de um conceito "interpretativo" de cultura por mudanças na forma como pensamos sobre coisas como *selves*, afetos e personalidades. O inconsciente permanece conosco. Explosões de sentimentos continuarão a se opor ao pensamento cuidadoso. Mas, o reconhecimento do fato de que o pensamento é sempre culturalmente padronizado e impregnado de sentimentos, que refletem um passado culturalmente ordenado, sugere que, assim como o pensamento não existe isoladamente da vida afetiva, o afeto é culturalmente ordenado e não existe separado do pensamento. Em vez de ver assim a cultura como uma fonte "arbitrária" de "conteúdos" processados por nossas mentes universais, torna-se necessário então perguntar como os "conteúdos" podem afetar a "forma" do processo mental. E, desta maneira, em vez de ver o sentimento como um domínio privado (muitas vezes animal, pré-social) que é - ironicamente suficiente - mais universal e ao mesmo tempo mais particular para si mesmo, se dará sentido as emoções não como coisas opostas ao pensamento, mas como cognições que aludem o "self" imediato e carnal - isto é, como pensamentos incorporados.

A seguir, começarei falando primeiro sobre o poder e a limitação dos contrastes que acabamos de invocar, discutindo assim um conjunto de desenvolvimentos intelectuais que sugerem a necessidade de modelos revisados. Esquemático, então,

⁹A noção de que experiências como essas poderiam testemunhar uma divisão entre afeto e cognição e psicologia e cultura foram ocasionadas por uma leitura dos primeiros capítulos do livro útil de Robert LeVine, *Cultura, comportamento e personalidade* (1973). Minhas conclusões, no entanto, diferem das de LeVine, como o capítulo deve deixar claro.

algum tipo de evidência que, provavelmente, apoiará uma explicação diferente e mais culturalista, de como os nossos sentimentos funciona - uma explicação que insista nas bases socioculturais das experiências, outrora atribuídas a uma reserva subjetiva e incognoscível de privacidade psíquica.

Sinais dos tempos

Para começar, é bastante claro que o desconforto com os "nossos" termos opostos não seja original para mim mesma. Pode-se traçar algo do movimento com o qual me preocupo, no desenvolvimento dos últimos vinte e poucos anos na psicologia, na antropologia e na filosofia.

Assim, anos atrás, os estruturalistas aboliram o afeto, postularam uma identidade entre a "mente" e o mundo e, então, recuperaram "energia" através de noções como "anomalia" e "liminaridade"¹⁰, "dissonância cognitiva" esta que colocou o sentimento *dentro* do discurso cognitivo¹¹. Psicólogos sociais e antropólogos sociais argumentaram que "personalidade" é o produto ilusório das reflexões que abstraem da vida social¹²; e os psicanalistas, em uma tendência diferente, mas relacionada, retiraram-se das concepções instintivas, irrefletidas e mecânicas do self para a elaboração de termos como "ego" e "objeto"¹³. Mais recentemente, Foucault (1978) argumentou que a "repressão" é em si o produto de um mundo que "professamos". Uma ênfase do "narcisismo" tornou a preocupação com a "face" (e não com os impulsos-tabus) o motivo central para a psique¹⁴; e a "linguagem da ação" tentou deslocar as "estruturas inconscientes" nos relatos psicanalíticos do processo mental¹⁵. Que tudo isso aconteceu em um momento em que termos como *ação* e *intenção* se tornaram focos problemáticos de muitos discursos filosóficos¹⁶, quando teóricos literários tentaram "desconstruir"

¹⁰Aqui, tenho em mente, em primeiro lugar, Claude Lévi-Strauss, que, naturalmente, abole o "afeto" como algo diferente de uma consequência dos processos cognitivos, ver, por exemplo, *Totemism (Totemismo)* (1963b) e "*The effectiveness of symbols*" (*A eficácia dos símbolos*) (1963a). Além disso, me parece que a "mediação" em Lévi-Strauss, como a "anomalia" em Douglas (1966) ou a "liminaridade" em Turner (1967, 1969), podem ser vistos como um conceito concebido para "recuperar" a energia e o afeto dentro do contexto de uma perspectiva estruturalista.

¹¹Para fontes clássicas sobre dissonância cognitiva, ver Festinger (1964).

¹²O estudo clássico de D'Andrade (1965) a esse respeito foi seguido depois por pesquisas e escritos teóricos de Shweder (1979a, 1979b, 1980). Entre os psicólogos, os trabalhos de Daryl Bem (1974) e Walter Mischel (1973) são relevantes.

¹³Aqui estou apontando para uma semelhança (notada também, creio eu, por Roy Schafer) em um impulso compartilhado por psicólogos do ego como Erikson (por exemplo, 1963) e teóricos das relações objetais como Winnicott (1953) e Fairbairn (1954). Veja Chodorow (1978) para uma discussão extremamente útil do significado da teoria das relações objetais.

¹⁴Ao ler Kohut (1971), fiquei impressionada com o sentido em que seu trabalho parecia uma contrapartida psicodinâmica da sociologia magistral da "face" desenvolvida por Erving Goffman (1959). A sugestão de Hochschild (1979) de que vemos o "trabalho emocional" e as "regras emocionais" como um "profundo" complemento ao "trabalho da face" de Goffman (1967) fornece o elo perdido. É interessante notar que, em todos esses escritores, existe uma ambiguidade quanto a se pretender que seus construtos analíticos sejam universais (e, portanto, produto de preocupações estritamente analíticas), ou reflexões mais locais, de autoconstruções e problemas peculiares ao Ocidente moderno. O meu palpite é que ambos os fatores são operativos; este, a meu ver, é um pedaço da história intelectual que ainda precisa ser contado.

¹⁵Shaefer (1976) é bastante explícito quanto às continuidades entre os seus esforços e os dos psicólogos do "self", "ego" e "objeto", embora ele afirme que estes procuraram realizar, através de "estruturas" e "mecanismos", fins analíticos que requerem uma ênfase na agência, consciência ou intenção.

¹⁶Tenho em mente, aqui, o trabalho de filósofos linguisticamente orientados como Searle (1969) e Grice (1975), por um lado, e filósofos interessados em concepções de self, pessoa e afeto (por exemplo, Perry, 1975, 1976, 1980; Williams, 1973), por outro. Para muitos deles, um contexto importante para suas reflexões foi o surgimento da noção de "ciência cognitiva" e o desejo de esclarecer o tipo de análise apropriada ao "pensamento" em si.

nossas visões de selves e atores¹⁷, e, finalmente, quando antropólogos, como eu (Rosaldo, 1980)¹⁸, mostraram uma preocupação renovada sobre como selves, afetos e pessoas são construídos em um meio cultural particular - sugere que algo mais profundo se encontra em jogo, do que o relativismo cultural banal ou a desconfiança juvenil das categorias recebidas.

Um defensor pode não ser a melhor pessoa para nomear a substância de uma tendência. Tampouco é a "tendência" da qual falo suficientemente delimitada ou bem formada para afirmar que um conceito enriquecido de cultura é a chave para argumentos recentes em campos tão diferentes quanto à antropologia e à psicanálise. O que eu diria, no entanto, é que a essência dos desenvolvimentos evocados é uma tentativa de entender como os seres humanos se compreendem e vêem suas ações e comportamentos como, de alguma forma, criações desses entendimentos. Em última análise, a tendência sugere que devemos apreciar as maneiras pelas quais tais entendimentos crescem; não como uma essência "interna" relativamente independente do mundo social, mas como a experiência em um mundo de significados, imagens e laços sociais, em que todas as pessoas estão inevitavelmente envolvidas.

Talvez um dos exemplos mais profundos e mais importantes dessa reviravolta contemporânea seja o magistral livro de Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy (Freud e a filosofia)* (1970). Nele, Ricoeur contrasta duas perspectivas interdependentes nos escritos do fundador da psicanálise, mas, ainda assim, - como ele sugere - irreconciliáveis. Primeiro, e mais criticamente, os textos de Freud fazem uso do que Ricoeur vê como uma abordagem hermenêutica, ou interpretativista, em que nossos sintomas e as imagens em nossos sonhos refletem experiências, coisas ouvidas e vistas, pois estão ligadas umas às outras por meio de cadeias associativas, e estabelecidas no curso de viver no mundo. Mas, ao mesmo tempo, Ricoeur deixa claro que, no relato freudiano, nossas imagens psíquicas têm força, e profundidade de sintomas, porque interagem com energias baseadas na biologia e histórias de desejos reprimidos. Certamente, a história subsequente da psicanálise pode ser traçada através de teóricos preocupados com instintos universalmente dados e aqueles que enfatizam o ego - ou o paciente, - cujo desenvolvimento é moldado pela compreensão, inteligência, relações sociais e autoconhecimento. As "energéticas" e "hermenêuticas" que Ricoeur discerniu em Freud tornaram-se assim, de fato, companheiros de cama mutuamente dependentes, e, no entanto, inquietos, na maioria dos discursos da psicanálise acadêmica; e, em seguida, mostraram as tensões que acompanham uma divisão aparentemente insolúvel entre os pólos do significado e do desejo.

Desejo e significado não são idênticos, é claro, a termos opostos como afeto e cognição, sentimento e pensamento, ou, na verdade, personalidade e cultura / sociedade. Porém, no entanto, muito do meu interesse nas formulações desenvolvidas por Ricoeur é que nelas se apreende uma semelhança entre seus termos e temas analíticos mais difundidos. Na antropologia, como na psicologia, o cultural/ideacional e o individual/afetivo foram construídos como estando teoricamente e empiricamente em desacordo. E, em ambos, além disso, se encontra o segundo conjunto de termos, descritos como fatos básicos, brutos e pré-culturais; - e, portanto, prestados à primazia

¹⁷O nome-chave, aqui, claro, é Derrida (1976); contudo, a sua continuidade com o ataque do estruturalismo ao "sujeito", (ver, por exemplo, Donato, 1977), e o desafio ao "humanismo" convencional proposto por outros "pós-estruturalistas" como, por exemplo, Foucault (1972), também merecem ser notados.

¹⁸A preocupação tem uma história, porém, os principais textos recentes incluem: Crapanzano (1973), Dierterlen (1973), C. Geertz (1973b), Levy (1973), Myers (1979) Paul (1976) e Turner (1970). Poderíamos, além disso, listar uma série de dissertações e artigos não publicados e vários simpósios em reuniões recentes de antropologia.

analítica. Portanto, entre os escritores mais antigos da cultura e da escola da personalidade, a organização da cultura era, em geral, a da personalidade culturalmente típica; assim como, para os pensadores posteriores, a cultura respondia aos típicos problemas peculiares do ator¹⁹. Posteriormente, tais teorias da "reflexão" foram abjuradas, mas os antropólogos psicológicos tenderam continuamente a ver na cultura um conjunto de símbolos respondendo (ou talvez canalizando) necessidades inconscientes²⁰, enquanto os antropólogos sociais, como Victor Turner (1967), prontamente proclamaram que os símbolos funcionam em pólos de oposição, servindo como sinais das regras da sociedade, ao fazer um apelo imediato ao sêmen, fezes, sangue e aos desejos fixados dentro de nossos corpos universais. A insistência de Durkheim (1915) na natureza dual da "humanidade" (e sua suposição de que nossos mundos sociais são elaborados para organizar, ou transcender, uma individualidade egoísta e biologicamente dada) foi assim reiterada em uma tradição que construiu o mundo interior do indivíduo em termos de processos que poderiam ser canalizados, mas essencialmente separados dos fatos culturalmente variáveis da vida social.

Embora a natureza "dual" que Durkheim viu possa revelar-se um legado - ou verdade - impossível de evitar, parece-me que a análise cultural dos últimos anos (muito semelhante à "hermenêutica" destacada por Ricoeur) levou a um reordenamento de prioridades. Detestando negar o desejo ou a vida interior, a tendência recente tem sido a de enfatizar as maneiras pelas quais a natureza é moldada pela socialidade culturalmente carregada. Em vez de enfatizar o elenco psicológico das formas culturais, esta recente reviravolta - elaborada talvez de maneira mais reveladora nos trabalhos de Clifford Geertz (1973a)²¹ - insiste em que o significado é um fato público, e que a vida pessoal toma forma em termos culturais ou, melhor ainda, talvez, que os indivíduos estão necessariamente e continuamente envolvidos na apreensão interpretativa (e transformação) dos modelos simbólicos recebidos.

Para o presente propósito, o importante aqui, primeiro, é afirmar que o significado é um fato da vida pública e, segundo, a de que os padrões culturais - fatos sociais - fornecem um modelo para toda ação, crescimento e compreensão humanos. Deste modo, os modelos culturais derivam - como eles descrevem, - do mundo em que vivemos e, ao mesmo tempo, fornecem uma base para a organização de atividades, respostas, percepções e experiências pelo self consciente. A cultura interpretada, portanto, além do mais, é uma questão menos de artefatos e proposições, regras, programas esquemáticos ou crenças do que de cadeias e imagens associativas que sugerem o que pode ser razoavelmente ligado ao que conhecemos através de histórias coletivas que sugerem a natureza, a coerência, a probabilidade e o sentido dentro do mundo do ator. A cultura é, portanto, sempre mais rica do que os traços registrados nos relatos dos etnógrafos, porque sua verdade não reside em formulações explícitas dos

¹⁹Entre os autores que vêem a organização cultural como, essencialmente, personalidade, eu gostaria de citar (quaisquer que sejam suas diferenças), Benedict (1959), Kardiner (1939), Kardiner et al (1945) e Mead (1935). Whiting (por exemplo, 1964), e seus colaboradores, tendem mais para a visão de que os processos de formação da cultura se assemelham aos da formação de símbolos em Freud; nessa visão, a personalidade (ou, mais estritamente, o desenvolvimento infantil) é vista como algo que explica (ao invés de paralelizar, ou ser refletido na) cultura.

²⁰Os principais exemplos são Spiro (1967) e Obeyesekere (1974).

²¹Ao seu nome se deve acrescentar, minimamente, os de David Schneider (1968) e Dell Hymes e J. Gumperz (1972), que enfatizaram a necessidade de uma compreensão cultural apropriada dos domínios aparentemente "naturais" ou "funcionais" do parentesco e linguagem, respectivamente. A mudança culturalista também se reflete, é claro, em uma série de monografias de estudiosos mais jovens: por ex. Ortner (1978), M. Rosaldo (1980), R. Rosaldo (1980) e Schieffelin (1976). Veja também o trabalho de historiadores como N. Davis (1975) e W. Sewell (1980).

rituais da vida cotidiana, mas, nas práticas de pessoas que, agindo, tomam como certo o que são e como entender os movimentos de seus companheiros. Assim, para os etnógrafos no campo, um conjunto de regras que lhes diz o que os nativos fazem nunca pode mostrar como e por que as ações de um povo fazem sentido psicológico, porque o senso de ação depende, em última análise, de sua inserção dentro de um meio sociocultural particular.

O que podemos dizer, então, sobre o afeto? Uma implicação desse recente estilo "culturalista" é que o nosso sentimento de que existe algo muito mais profundo do que o "mero" fato cultural informa que as escolhas que os atores fazem podem, em si, ser o produto de uma visão demasiadamente estreita da cultura. Se as visões culturalmente organizadas de possibilidade e sentido devem figurar centralmente na aquisição de um senso de self, - fornecendo imagens em termos das quais nós inconscientemente conectamos idéias e ações, - então, a cultura faz a diferença, que diz respeito não apenas ao que pensamos, mas também como nos sentimos e sobre o viver nossas vidas. Afetos, então, não são menos culturais e não mais privados que crenças. Em vez disso, são cognições - ou, mais apropriadamente, talvez, interpretações - sempre informadas culturalmente, em que o ator descobre que o corpo, o self e a identidade estão imediatamente envolvidos²².

Torna-se assim, em princípio, não mais difícil falar das pessoas do que elas "sentem" do que "pensam". Tampouco é necessário supor que o afeto seja inerentemente mais individual do que a crença, ou de que a individualidade seja em si algo que não seja a apreensão, por uma pessoa ao longo do tempo, de símbolos e idéias públicos. Reconhece-se que não faz sentido ver em grande parte a personalidade cultural. Mas, tampouco, do ponto de vista "interpretativista", faz sentido afirmar que os indivíduos - com suas diferentes histórias, diferentes corpos e diferentes maneiras de estar mais ou menos emocionalmente envolvidos - são sistemas culturais expressos em miniatura. Através da "interpretação", os significados culturais são transformados. E, através da "corporificação", os símbolos coletivos adquirem o poder, a tensão, a relevância e o sentido emergentes de nossas histórias individualizadas. Pode bem ser que exijamos que as psicologias - ou fisiologias - ou as "energias", compreendam completamente os modos pelas quais as formas simbólicas são moldadas e recebem sentido, por meio da aplicação a vidas "encarnadas". Mas, então, (como Ricoeur viu), parece que, na medida em que estão ligadas à cultura, as psicologias perdem a sua força energética; enquanto que, quando livres de cultura, os relatos de energias psíquicas são, na melhor das hipóteses, provisórios.

A paixão descuidada, ou "quente", e o seu oposto, o pensamento "descentralizado" e "frio", pode ter seu uso como tipos ideais. Mas, o perigo está na cegueira, por um lado, do fato de que histórias de experiências e, portanto, de afeto, são essenciais para todo pensamento; e, por outro, de que poderíamos talvez reagir com medo, mas não com amor ou ódio, desejo, vergonha, ressentimento ou alegria por não ser as emoções educadas pelo discurso cultural público. Uma compreensão da individualidade requer uma compreensão da forma cultural; as análises do pensamento devem figurar centralmente nas análises do sentimento. Ou dito de outra forma, eu insistiria que nunca aprenderíamos por que as pessoas sentem ou agem da maneira que fazem até suspender as suposições diárias sobre a psique humana, e fixarmos nosso

²²Embora rejeitando a sua formulação de emoções como "julgamentos", as tentativas um tanto desiguais de R. Solomon de reconceitualizar *The Passions (As Paixões)* (1976) influenciaram a minha. Uma contribuição sua que merece destaque foi a sua tentativa de descrever as diferenças entre as emoções em termos de diferenças de situações e inclinações para a ação, em vez de diferenças nos estados de sentimentos internos (Solomon, 1984); sobre isso, contraste com Davitz (1969).

olhar analítico nos símbolos usados pelos atores no entendimento da vida humana - símbolos que tornam as nossas mentes em mentes de seres sociais.

Sobre etnografias

Para alguns de vocês, essas afirmações podem parecer ridículas; para outros, descuidadas; para outros ainda: de bom senso. A seguir, quero fundamentar minha posição em relação a um conjunto de observações concretas. Os materiais etnográficos que exporei a seguir são apresentados com o objetivo de mostrar como as minhas afirmações abstratas podem ter implicações empíricas: elas fazem diferença para as coisas que observamos e para as formas como entendemos. O primeiro exemplo argumenta que as emoções não são coisas, mas processos que são mais bem compreendidos com referência aos cenários culturais e as associações que eles evocam. A segunda busca desafiar uma visão predominante que nos diz para distinguir "selves" privados e "pessoas" sociais. E, no meu terceiro exemplo, discuto descobertas comparativas, que sugerem que os selves e os sentimentos, moldados pela cultura, podem ser entendidos, por sua vez, como a criação de um tipo particular de política.

O que são emoções?

Percebo que, entre os psicólogos, nos últimos anos, tornou-se moda notar que o afeto entra no pensamento e sugere que "selves" e "personalidades" não são coisas interiores duradouras, mas, conglomerados de modos de agir e de compreensão que derivam da vida social. Mas, ao mesmo tempo, os escritores mais recentes parecem impressionados com as evidências que afirmam que as cognições "quentes", as "preferências" e os nossos estilos "básicos" e aparentemente "impensados" de resposta emocional são relativamente independentes do material da cultura, pensamento e razão. Dados experimentais - argumentam alguns - estão desafiando as concepções indevidamente cognitivas e racionais do self. As emoções, ao que parece, não são tão conscientes nem controláveis como alguns filisteus gostariam. Assim, Freud é justificado²³.

A dificuldade com tais formulações, eu sugiro, é que elas fazem as coisas parecerem muito simples. O inconsciente de Freud, diz Ricoeur, está longe de carecer de coisas como experiência cultural, conhecimento ou pensamento. Nem o fato de que algumas emoções (e, claro, alguns pensamentos!) parecerem não ter causas racionais significa que as nossas vidas são ordinariamente divididas em sentimentos "quentes" e de algum modo conectados, e estilos de razão "frios" e variáveis²⁴. Certamente, a

²³Não posso começar a citar a literatura psicológica relevante, sem remeter o leitor a uma série de trabalhos que vão do estudo clássico de Schachter e Singer (1962) sobre o impacto do pensamento sobre o afeto aos materiais de Ekman (por exemplo, 1974) sobre universais na expressão da emoção, para chegar a formulações mais recentes da relação entre estados energéticos "quentes" ou "energizados", e modos de pensamento "mais frios" (por exemplo, Mandler, 1975). Para uma visão geral provocativa - embora, em última análise, eu penso, ainda, insatisfatória -, veja Zajonc (1980). Para um dissidente - embora, para mim, bem mais promissor - ver, Smith (1981).

²⁴Naturalmente, se pode encontrar tanto variabilidade quanto universalidade relativa em *ambos* os domínios. Um complemento, talvez, ao trabalho de Ekman sobre os universais na experiência / expressão emocional é o de Berlin (1972) e de Berlin e Kay (1969) sobre os universais na categorização de plantas e cores. Mas, o meu argumento neste artigo (em particular, minha discussão, aqui, sobre a "raiva") é que, em nenhum dos casos, os universais começam a contar toda a história. A observação de que alguns tipos de sentimentos ou percepções podem ser relativamente "dados" na natureza do mundo, da sociedade humana ou do aparato humano de "processamento" se revelará enganosa se tomada como "base" para uma explicação dos modos como o pensamento e o sentimento funcionam nas mentes humanas. O que é mais profundamente sentido ou conhecido, o que é sentido primeiro, percebido com mais clareza ou experimentado como base ou núcleo padrão, não precisa ser o "denominador comum" que os analistas ocidentais percebem entre coisas tão diversas quanto os estilos de raiva Ilongot e americano. E eu diria

experiência argumenta que os pensamentos e sentimentos não são os mesmos. E, parece mais fácil insistir, que as pessoas em outros lugares pensem diferentemente sobre a sua agricultura ou seus deuses do que insistir (como já foi na moda dizer) que os primitivos não são reprimidos ou, então, (para parodiar a mim mesma) de que não há nada universal sobre essas coisas como felicidade e raiva. Entretanto, que os balineses não sintam mais "culpa" do que nós sentimos *lek*, - a emoção balinesa mais próxima de nossa "vergonha", - e de que essa diferença esteja relacionada à maneira como pensamos sobre o mundo, para mim, é igualmente claro²⁵.

Meu ponto não é argumentar que a psicologia acadêmica contemporânea, localizada, como é, dentro de nossos termos de oposição, seja apenas a "nossa" crença popular disfarçada em tomos pesados²⁶ - observando, por exemplo, que os Ilongots (o povo filipino que estudei em campo) não conceitualizam uma vida interior autônoma em oposição a vida-no-mundo. Eu poderia, por exemplo, demonstrar que a maioria dos Ilongots tendem a ver nos sentimentos fatos ocultos que não são mais perturbadores ou duradouros do que os sentimentos expressos e falam de corações que pensam e sentem sem distinguir pensamento e afeto. Mas, novamente, eu observaria que os conceitos de Ilongot, mesmo que não correspondam aos nossos, fazem contrastes implícitos próximos aos nossos, na medida em que falam em tempos de *nemnem* (pensamento, pensar, refletir), em tempos de *remak* (desejo, desejo, desejo), em tempos de *rinawa* (coração, desejo, pensar em mover/fazer). O pensamento e o sentimento não são distintos, mas o discurso Ilongot compreende uma lacuna entre a reflexão passiva e o pensamento alimentado pelo afeto, ou atos de desejo, de um modo que se assemelhe às nossas dicotomias. Os Ilongots são, em suma, semelhantes e diferentes de nós. O que está em jogo não é tão simples como o abandono dos "nossos" construtos em confronto com um povo que parece desafiar nosso discurso, mas, antes, uma reflexão sobre os limites dos modos pelos quais o problema tem sido até então proposto.

Ou, dito de outra forma, em vez de argumentar que o material do sentimento é - em algum sentido essencial e "brutal" - "igual" ou "diferente" do material do pensamento, parece-me que o que um antropólogo deve fazer é apontar os caminhos em que, - onde questões psicológicas estão em causa, - o material público e simbólico da cultura faz a diferença. Este, para mim, é o ponto crucial - e um ponto muito mais profundo do que inicialmente parece, - é o reconhecimento do fato de que o sentimento se forma sempre através do pensamento e que o pensamento é carregado de significado emocional. Posso então argumentar - como já proposto anteriormente - que o que distingue pensamento e afeto, diferenciando uma cognição "fria" de uma "quente", é fundamentalmente um senso de engajamento do self do ator. Emoções são pensamentos de alguma forma "sentidos" em rubores, pulsos, "movimentos" de nossos fígados, mentes, corações, estômagos, pele. Eles são pensamentos *incorporados*, pensamentos filtrados pela apreensão de que "estou envolvido". O pensamento/afeto, portanto, evidencia a diferença entre a mera audição do choro de uma criança e a *sensação* de ouvir - como quando se percebe que o perigo está envolvido ou que a criança é sua²⁷.

que é mais provável que compreendamos a força da "raiva, paixão" nos corações dos Ilongot, começando não com experiências isoladas que compartilhamos, mas com aquelas vidas e histórias Ilongot nas quais suas "raivas" são descritas.

²⁵Ver Geertz, 1973b.

²⁶Estas observações devem muito ao trabalho não publicado de Catherine Lutz, "Talking about 'our insides': Ifaluk conceptions of the self" ("*Falando sobre 'nossos interiores': concepções Ifaluk do self*").

²⁷A questão linguística faz uma diferença entre uma afirmação expressa em termos universais - "*O tapete de João é verde*" - e a *dêixis*, uma afirmação ancorada no self falante - "*Eu conheço John*"; "*Eu vejo o tapete*"; "*Eu odeio a cor verde*". A *dêixis*, é claro, mostrou-se problemática para a linguística orientada para proposições (ver, por exemplo, Silverstein 1976) e, a partir de conversas com John Perry, se reúne o

Que processos são responsáveis por tal envolvimento do self, - que tipos de histórias, capacidades, desejos, frustrações, planos – pertencem ao domínio do psicólogo. Entre outras coisas, se incluirão as propensões para a resposta física e a consciência de que as imagens duradouras de *quem se é* estão intimamente em jogo: as emoções falam sobre as maneiras pelas quais o mundo social é aquele em que estamos envolvidos. Mas, à parte, as apostas, soluções, ameaças e possibilidades de resposta estão aptas, em todos os casos, a tomar forma a partir do que o mundo e as concepções de coisas como corpo, afeto e self são. Sentimentos não são substâncias a serem descobertas em nosso sangue, mas práticas sociais organizadas por histórias que nós encenamos e contamos. Elas são estruturadas por nossas formas de compreensão²⁸.

Assim, a visão de que os sentimentos podem ser classificados em um conjunto de tipos universais não se torna mais aceitável do que a visão de que se pode falar de uma generalidade de personalidades. *Pode-se*, claro. E a clareza parcial é obtida – mas, apenas, porque as nossas palavras para tipos de pessoas, tipos de sentimentos, e assim por diante, evocam um pano de fundo de suposições que guiam a maneira de ver e, deste modo, podem nos impedir de prestar atenção ao que de fato está acontecendo. Alguém me aborrece. Eu respondo com tensão, raiva, ou fúria. Mas o que sinto depende de como eu entendo o que aconteceu e construí as minhas opções em resposta.

Por exemplo, é de conhecimento comum dentro de nosso mundo que eventos como insultos irritam as pessoas. A raiva sentida pode ser expressa, mas se negada ou - pior ainda - reprimida, é "voltada para dentro" de uma maneira que pode levar a qualquer coisa, da melancolia à explosão. Podemos "desabafar" a raiva, arbitrariamente, em inocentes infelizes dentro de nossa visão. Podemos "negar" sentimentos verdadeiros e, em consequência, sermos condenados à agitação interna. Mas o que não podemos fazer são duas coisas comuns entre os ilhéus filipinos que eu conheci: não podemos ser "pagos" por "raiva" cuja expressão se mostraria indesejável. Os Ilongots entenderam que os sentimentos podiam estar escondidos. Mas eles não pensam em afetos ocultos ou esquecidos como energias perturbadoras reprimidas; nem vêm em ações violentas a expressão de uma história de frustrações enterradas em uma mente fértil, mas inconsciente.

Lembro-me de um incidente em que um homem que pensava ter sido frustrado pelo descuido de seu "irmão" em fazer planos, se embriagou e lutou com o agressor. Para mim, as profundezas eram uma expressão clara de sentimentos disruptivos até então reprimidos. Para os Ilongots, no entanto, a luta era vista como nada mais do que uma consequência infeliz da bebida, que "dissolvia" a consciência e, ao fazê-lo, levava o lutador a esquecer os laços com seu irmão. Por minha conta, seria de se esperar ver nas ações subsequentes mais sintomas de um conflito que para mim parecia real e profundo. Se a raiva fervilhante *estivesse* na verdade interior e revelada na bebida, eu teria encontrado seus sintomas na sobriedade. Mas o que de fato se seguiu foram sinais de "vergonha" - um afeto ditado pelo conhecimento restaurado do emaranhado significativo, embora esquecido, laços de parentesco. Os Ilongots que - para os meus

"Eu" em frases como as que acabamos de apresentar, dão dores de cabeça metafísicas aos filósofos. Minha sugestão é que o "problema" das emoções, em alguns aspectos, é o mesmo que o problema da *déixis*, - um paralelo sugerindo que as reflexões em um domínio podem ser esclarecedoras para o outro. (OBSERVAÇÃO: A *déixis* compõe o objeto de estudo de um campo da linguística (a pragmática) que analisa as interrelações entre o significado das palavras, os interlocutores e a situação e o contexto onde se dá o processo comunicativo – Nota do Tradutor)

²⁸O trabalho de Hochschild (1979) sobre "regras emocionais" é, provavelmente, a formulação mais explícita a esse respeito. Dados os meus problemas com a noção de cultura-como-regra, acho mais útil uma formulação comparável, mas mais flexível, de Schieffelin, na qual ele fala sobre "cenários culturais" (1976).

olhos de observadora - falharam em reconhecer as bases psicológicas para a briga, provaram que o seu entendimento foi o que guiou os dois homens nos dias que se seguiram.

Seria possível, é claro, traduzir esse evento nos termos do discurso psicológico ocidental e argumentar que a necessidade de solidariedade, nesse caso, levava os atores relevantes a negar suas verdadeiras emoções. Mas, o que é difícil de entender, desde que a "raiva" Ilongot fosse construída dentro de nossa estrutura analítica, é como e por que os Ilongots envolvidos poderiam estar contentes com o que para mim parecia o tipo de resultado que só poderia levar a um conflito renovado. Certamente, o evento tinha alguma relação com uma história de tensões que meu amigo não viu motivo para resolver. Mas o fracasso de minha visão - de como a "raiva" perturba os laços de parentesco sugere que, de maneira importante, os seus sentimentos e as maneiras pelas quais estes seus sentimentos funcionam devem diferir dos nossos.

Além disso, sondar como os Ilongots pensam que a "raiva" funciona - o fato de que o cristianismo era visto como uma alternativa para matar, em resposta à morte de parentesco porque "Deus acaba com o sofrimento e a raiva"; e as suas razões de surpresa ao saber que os soldados americanos não recebiam pagamentos compensatórios dos japoneses, seus antigos inimigos; a sensação de que eu estava errada quando desejei falar de um sentimento ao invés de tratá-lo como uma prestação, como uma "resposta" à minha "raiva" a um amigo; sua alegação de que, uma vez que "eu não podia matar minha esposa, eu simplesmente decidi esquecer minha raiva" - naturalmente seria necessário para uma compreensão satisfatória do argumento Ilongot. Como e por que *nós* pensamos em "raiva" menos em termos de volatilidade reprimida e mais em termos de como e se ela pode ser respondida, contudo, não pode ser explicada aqui.

E, no entanto, espero que essa anedota sugira a viabilidade do que me parece ser a sua contrapartida teórica: os afetos, quaisquer que sejam as suas semelhanças, não são mais semelhantes do que as das sociedades em que vivemos; que modos de vida e imagens do self (a ausência, no caso de Ilongot, de um espaço interior em que o self possa nutrir uma fúria inconsciente) decidem como podem ser nossas emoções ao moldar histórias de sua provável causa e consequência. O discurso exuberante sobre a "raiva" se sobrepõe, mas, é diferente do nosso. A mesma coisa pode ser dita sobre as coisas que o Ilongot sente. Ou, afirma o contrário, a vida do sentimento é um aspecto do mundo social onde os seus termos são encontrados.

Pessoa e Self

Pessoas em toda parte - como Irving Hallowell²⁹ propôs - tendem a ter alguma noção de identidade pessoal ao longo do tempo e das fronteiras entre eles e os outros. Quaisquer que sejam as conexões que possamos sentir com outros indivíduos, reconhecemos (e conferimos significância à) algumas de nossas diferenças também - e, nesse sentido limitado, um conceito do *self* está apto a ser um universal cultural.

Menos certas, porém, são as questões de como os self-construtos podem ser, e quão vulneráveis eles são aos fatos do contexto e do meio sociocultural, e como e se eles contrastam com as idéias sobre outros aspectos do que as pessoas tratam.

Antropólogos, seguindo pensadores tão diversos como o francês Marcel Mauss e o americano G. H. Mead³⁰ mantiveram uma distinção entre o "mim" e o "eu" - entre a

²⁹Ver, Hallowell, 1955.

³⁰As distinções de Mauss (1938) são entre "pessoa", "eu" e "indivíduo" e são entendidas em termos de uma sequência cultural de desenvolvimento, com "o indivíduo" um construto moderno. Mas a oposição entre "pessoa" e "self / indivíduo" é paralela à formulação analítica de Mead (1934) de uma divisão entre o constructo interdependente "mim" e "eu".

pessoa social caracterizada por idéias sobre o corpo, a alma ou o papel e um self íntimo e privado. Assim, Mayer Fortes³¹ tem se esforçado para mostrar que os povos africanos tipicamente apreciam vocabulários para falar primeiro sobre a "pessoa" como uma descrição para parentes, tribunais ou curas e, novamente, sobre o "indivíduo" que desfruta de um "destino" que é dela ou dele sozinhos. Da mesma forma, os Ilongots têm maneiras de falar do que é *talagatu* (na verdade dela ou dele) - aquelas ações que só podem ser explicadas com referência ao modo de ser de um indivíduo no mundo. Assim, os Ilongots vêem o *rinawa* ou "coração" como algo que responde e age dentro do mundo, mas, também, afirmam que as ações do "coração" são frequentemente ocultas, inexplicáveis, opacas e autônomas. A noção Ilongot do "coração" seria então - para Fortes - um símbolo do self individualizado, que é mascarado, apresentado, e encenado na vida pública.

Ao desafiar essa visão padrão, eu não alegaria que os indivíduos Ilongot não existem. Em vez disso, quero argumentar que um quadro analítico que equivale a "self / indivíduo" com coisas como espontaneidade, sentimento genuíno, privacidade, singularidade, constância, e vida "interior" e, então, se opõe à "pessoa" ou "persona" moldada por máscara, papel, regra ou contexto, é um reflexo das dicotomias que constituem o self ocidental moderno. E, neste caso, as "nossas" distinções provam ser enganosas com um quadro no qual se pode pendurar a construção Ilongot.

Vários pontos parecem relevantes. Em primeiro lugar, os corações de Ilongot não são entidades fixas que estão atrás ou debaixo de um mundo público onde a personalidade é afirmada e desafiada. Como inúmeras etnografias sugerem as nossas noções do "Eu" constante, - aludidas pelas experiências que fazem um longo dossiê³², - não são encontradas em culturas tribais nas quais o parentesco e a identidade são para sempre coisas a serem negociadas em diversos contextos. O Ilongot que hoje me confronta como um afim pode, muito bem, ser meu filho amanhã, uma diferença que descreve não apenas como falamos, mas como agimos e sentimos na vida diária. Nomes pessoais podem mudar quando alguém contrai uma doença, ou se muda para uma nova localidade, faz amigos ou se casa. E o caráter é visto menos como um produto da natureza ou experiência da pessoa na vida do que das situações em que o ator atualmente é encontrado. Sucesso na caça à cabeça, conversão cristã, nascimento de filhos, doença, idade, perda de parentesco ou ligeiro confronto - são todas as coisas que podem "ir para" o lar e torná-lo "diferente". A "energia" e a "raiva" de ontem podem - através do casamento ou da conversão - transformar-se em absoluta calma.

Correspondentemente, entre os Ilongots, as descrições de personalidade são extremamente raras, assim como os cálculos estratégicos da motivação. À alegação desesperada de que "nunca se pode conhecer os alcances ocultos do coração de outrem", deram origem a relatos sobre o porquê determinadas pessoas agiam; como, do mesmo modo, se referiam quase que exclusivamente às preocupações públicas e políticas de suas ações. Em geral, os Ilongots não discernem intenções, não rastreiam a responsabilidade ou consideram a culpa ao perguntarem se os infratores "sabiam" que prejudicavam os outros por meio de suas ações. Eles também não prometem ou mantêm companheiros para compensar as expectativas de seus parentes e amigos. As pessoas podem, é claro, ser dúplices - "esconder os desejos de seus corações" e "emprestar suas línguas" a pessoas que elas só apóiam formalmente em reuniões públicas. Mas, o que

³¹Veja Fortes (1959). Infelizmente, Fortes está mais preocupado em documentar a presença no pensamento africano de noções de singularidade individual do que em desenvolver a preocupação mediana com uma interação entre tipificações sociais atribuídas a pessoas e seu senso de identidade individual.

³²Devo o ponto sobre o dossiê a um artigo de Jean Jackson, "*Bara concepts of Self and Other*" (*Os conceitos Bara de Self e Outros*) (1980).

eles não fazem é receber presentes em "pagamento" pela "raiva em seus corações" e, então, insistir que um mero ritual seja inadequado para resolver emoções que continuam fortes. Na maioria das vezes, não existe uma lacuna entre o coração interior e o que alguém faz ou diz: os corações se movem e, ao fazê-lo, contribuem para a vida e para a fala humanas.

Para os Ilongots, em suma, não há lacuna necessária entre a "apresentação" e "o self"³³. O que é mais verdadeiro para os indivíduos, nesse aspecto, o seu senso mais profundo de quem eles são, está localizado em um conjunto de ações – de caça, caçadores de cabeças, cultivo de arroz - que exhibe a "energia" ou a "raiva" que dá forma e foco a todos os corações humanos. Além disso, esses atos não alcançam a separação do indivíduo do grupo. A falta de foco torna um "diferente", mas o ideal Ilongot é mais bem descrito por "semelhança" (*sameness*), paridade ou igualdade. Desvio, doença, loucura e incapacidade de executar são tipicamente atribuídas a coisas fora do self: forças espirituais podem fazer com que as colheitas fracassem ou transformar uma pessoa em selvagem ou fraca, por pensar com o coração fora do corpo. Mas ninguém vê em atos desviantes, contudo, os sintomas reveladores do caráter ou valor de uma pessoa. Nem os Ilongots em suas autorreflexões falam de histórias pessoais ou de impulsos psíquicos distintos para explicar as peculiaridades dos atos ou sonhos. Para os homens de Ilongots, o ato de caçar cabeças é, provavelmente, a ocasião para a sensação mais intensa, mais mágica e mais concentrada de um si mesmo. E, no entanto, a ironia, do nosso ponto de vista, é que a autorrealização dessa forma é o que faz com que os homens adultos "sejam os mesmos" como iguais. O ato de matar não prova a volatilidade ou valor interno do indivíduo; é um fato social, permitindo que homens adultos iguais se engajem em cooperação apropriada aos demais adultos. Em suma, parece enganoso identificar a individualidade com o senso de si mesmo: em primeiro lugar, porque os Ilongots não assumem uma lacuna entre o self privado e a pessoa pública e, segundo, porque os mesmos termos que usam em seus relatos sobre como e por que atuam dão ênfase não ao indivíduo que permanece fora de um todo social, mas sim sobre as maneiras pelas quais todos os adultos são simultaneamente membros autônomos e iguais de um grupo.

Um último ponto segue ao que acabamos de discutir. Ao pensar sobre pessoalidade (*personhood*) e selves, o analista distingue entre um discurso público e uma vida interior menos acessível: a primeira descrita por papel e regra, a segunda, por um discurso menos articulado de gestos, tom e verdade oculta. Propus anteriormente que o que os indivíduos *podem* pensar e sentir é esmagadoramente um produto de modos de ação socialmente organizados e de conversação, e que a própria sociedade, como no caso Ilongot, fornece a seus atores imagens que combinam ações, pensamento, emoção, e saúde, conectando a "raiva" como igual consorte. Parece seguir-se que o que chamamos de "sentimentos reais" ou internos são simplesmente silêncios discernidos, dados *nostros* discursos analíticos, silêncios que não necessariamente nos ajudam a compreender os modos como a cultura molda e é moldada pela experiência humana.

Para nós, os atributos dos indivíduos descrevem o núcleo do que realmente somos. Ações rituais, coisas que fazemos "por causa de" papéis ou normas, se tornam mero artifício e jogo; as "máscaras" que os papéis mundanos fornecem não descrevem a vida subjetiva. Mas a nossa preocupação com os indivíduos e com seus selves ocultos

³³Existe em Ilongot uma lacuna entre as coisas que eu digo, revelo, ou as que eu escondo, mas a última não está associada a coisas como self e essência. Como indicado na nota seis, não está claro para mim se a formulação clássica de Goffman pretende descrever processos de autodefinição universais ou mais locais.

interiores pode muito bem ser características de nosso mundo de ações e crenças - para ser explicado e não assumido como base para o estudo intercultural.

Comparações

Como argumentei anteriormente, o self e a pessoa não precisam ser conceitualmente opostos, embora me pareça perfeitamente razoável insistir que, dadas as variações na experiência-no-mundo, todos os indivíduos são diferentes. A distinção pode ser desafiada, em primeiro lugar, com referência a materiais etnográficos como os que acabamos de esboçar. Mas, em segundo, pode ser questionada com base em relatos comparativos que mostram como as noções de pessoa, processos afetivos e formas de sociedade estão interligadas. Meu palpite, em termos muito gerais, é de que há uma grande quantidade de variabilidade transcultural nas maneiras como as pessoas pensam sobre a oposição entre privado e público, vida interior e ação exterior, e que essas diferenças, na verdade, provam ser relacionadas, por um lado, às concepções de coisas como corpos, almas, relacionamentos e papéis e, de outro, à vida de sentimentos.

Talvez a área em que os antropólogos tenham chegado mais perto de explorar as ligações desse tipo tenha sido a descrita pela clássica oposição entre os afetos "culpa" e "vergonha"³⁴. Supondo que as pessoas em todos os lugares tenham impulsos destrutivos que exigem o controle de sua sociedade, vários teóricos sugeriram que as sanções afetivas - "vergonha" ou "culpa", o olho da expectativa social ou a voz do princípio e regra internos - funcionarão (juntas ou separadas) na verificação do esforço associativo do self. Assim, a "culpa" e a "vergonha" foram propostas como guardiãs das normas sociais e os fundamentos de uma ordem moral em um mundo onde os indivíduos não buscam prontamente alvos altruístas. A "culpa" como uma sanção foi então associada à nossa forma individualista e de rápida mudança social, e a "vergonha" com aquelas sociedades que subordinam a pessoa a um todo hierárquico, demonstrando mais preocupação pela continuidade do que pela mudança.

O contraste foi criticado, é claro, e eu não o defenderei aqui. Os japoneses "vergonhosos" têm "culpa" e nós, aparentemente, temos "vergonha". E, no entanto, o contraste fala com algo que muitos de nós achamos verdadeiro: que existem correspondências entre emoções, formas sociais e crenças culturalmente moldadas. A dificuldade com "a culpa e a vergonha" é que ordenamos apenas o "nós" a partir "deles", perguntando como "eles" alcançam a adesão às suas normas e regras em vez dos mecanismos que usamos para um tipo equivalente de fim. O que não é reconhecido é a possibilidade de que o próprio problema - como a sociedade controla um self interior - possa estar limitado àquelas formas sociais em que uma hierarquia de poder, privilégio e controle desiguais de fato cria um mundo no qual o indivíduo *experimenta* restrições.

Para os Ilongots - e, eu sugiro, para muitas das pessoas relativamente igualitárias no mundo - não há base social para uma problemática que pressupõe a necessidade de controles, nem os indivíduos experimentam a si mesmos como tendo limites para proteger, ou como os detentores de impulsos e luxúria devem ser mantidos em cheque, se eles os usam para manter os seus status ou se envolverem na cooperação diária. Ao

³⁴De fato, eu sugeriria que, de todos os temas da literatura sobre cultura e personalidade, a oposição entre culpa e vergonha se mostrou mais resiliente (por exemplo, Benetict, 1946; Dodds, 1951; Doi, 1973; Levy, 1973; Lynd, 1958; Piers & Singer, 1953), pelo menos em parte porque a culpa e a vergonha são afetadas de imediato pelo estado psicológico e pelo contexto social (fornecendo assim um terreno significativo para cientistas sociais culturalmente orientados) e, em parte, porque a oposição é consistente com numerosos outros nossos vocabulários psicológicos e sociológicos (interno / externo, edipiano / pré-edípico, masculino / feminino, ocidente / o resto, moderno / primitivo, igualitário / hierárquico, orientado para a mudança / tradicional e assim por diante).

ler recentemente sobre o javanês hierárquico³⁵, fiquei impressionada que a "vergonha" para eles seja uma espécie de sentinela constante, protegendo o self (masculino) de uma esfera mundana angustiante; enquanto, para os Ilongots - e pessoas como eles, eu penso que a "vergonha" opera apenas com referência a contextos ocasionais e relacionamentos. Em vez de (como parece ser o caso, por exemplo, dos camponeses do Mediterrâneo ou dos japoneses de Benedict³⁶) precisarem guardar uma presença pública e restringir forças que possam minar o status de suas famílias e lares, os Ilongots se preocupam principalmente em não proteger, mas, sim, em afirmar a potência igual dos corações "raivosos" nos assuntos do cotidiano. Assim, a "vergonha" do Ilongot não é uma constante socializadora de almas intrinsecamente associadas, mas uma emoção sentida quando a "semelhança" (*sameness*) e a socialidade são minadas por confrontos que envolvem coisas como desigualdade e estranheza. Para Ilongots, tais desigualdades geram sentimentos de "raiva" e de demonstrações de força através das quais os desequilíbrios são superados. Contudo, a "vergonha" emerge quando - por causa da fraqueza, da idade ou da relação envolvida - os inferiores aceitam o seu lugar e depois se abrem na aceitação "envergonhada" da subordinação³⁷.

Meu ponto, em suma, é que o erro do clássico "culpa e vergonha" é que tende a universalizar a visão de nossa cultura de um self interior desejante sem perceber que tais selves - e, portanto, as coisas que sentem - são criações sociais. As "vergonhas" diferem tanto culturalmente quanto as nossas noções de "vergonha" e "culpa". Estudos posteriores, eu estou convencida, deixarão claro que a "vergonha" no mundo dos Ilongots difere daquela experimentada por participantes de grupos tribais africanos um tanto mais igualitários, e que esta difere, por sua vez, daquela experimentada em sociedades organizadas como estados. Laços simbólicos de "vergonha" e sexo; a questão de saber se a "vergonha" exige que homens ou mulheres sejam contidos; o senso de limites para defender; questões sobre quem se sente "envergonhado" e quando, e da relação entre o sentimento de "ter vergonha" e "ser envergonhado" pelos companheiros - todas são, - eu imagino, - variáveis culturais dependentes da natureza das formações sociais abrangentes. Assim, enquanto o afeto "vergonha" pode em todos os lugares se referir a investimentos do indivíduo em uma imagem particular do self, os modos pelos quais essa emoção funciona dependem de formas socialmente ditadas de considerar as reivindicações dos selves e as exigências das situações.

Uma vez reconhecido que os afetos e as concepções de self assumem uma forma que corresponde - pelo menos em parte - às sociedades e políticas dentro das quais os atores vivem as suas vidas, e dos tipos de reivindicações que eles defendem; dos conflitos que estão aptos a conhecer; e de suas experiências de relações sociais, - torna-se possível, além disso, sugerir que o erro etnocêntrico de exportar a "nossa" visão está intimamente ligado às distinções criticadas neste artigo. Em suma: porque pensamos em um self subjetivo cujas operações são distintas daquelas de pessoas no mundo, tendemos a pensar nos seres humanos e suas emoções como iguais em todos os lugares. Tomando uma visão um tanto oposta, sou levada - como agora deve estar claro - a

³⁵A referência aqui é para a dissertação doctoral de Ward Keeler sobre o teatro javanês *wayong wang* "Father Puppeteer" (*Pai Puppeteer*), e para o seu artigo, "Shame and stage fright in Java" ("*Vergonha e medo do palco em Java*") (1983).

³⁶Para casos clássicos em que a vergonha parece funcionar como uma "cerca", protegendo coisas, em particular, como honra pessoal ou familiar, ver Bento (1945) para o Japão; Campbell (1964) para os pastores gregos; Pitt-Rivers (1954) para o camponês espanhol. Ao ler sobre a vergonha no Sudeste Asiático hierárquico (por exemplo, Java e Bali), percebe-se que algo ligeiramente diferente está acontecendo (ver, C. Geertz, 1973b; H. Geertz, 195.9; Keeler, 1982, 1983).

³⁷ Ver o meu artigo "The shame of Headhunters and the autonomy of the self" ("*A vergonha dos Caçadores de Cabeças e a autonomia do Self*") (1983), para uma formulação mais completa.

perceber maneiras significativas pelas quais as pessoas variam. Não apenas a "vergonha" parece diferir, dadas as diferenças no meio sociopolítico, mas, também, observações tentativas argumentam que a mesma coisa pode ser dita das emoções chamadas por outros nomes como "inveja", "felicidade", "amor" e "ira".

Assim, por exemplo, em meu recente trabalho, fiquei impressionada com o que parece ser uma constância nos modos como a "raiva" funciona nos grupos que chamo de "*brideservice*" - vagamente, caçador-coletores - nos quais as pessoas parecem pensar a "raiva" como uma coisa que, se expressa, destruirá necessariamente as relações sociais³⁸. Os Ilongots - cuja relação social é desse tipo - respondem ao conflito com o medo imediato da morte violenta; eles dizem que devem esquecer as coisas para que a sua expressão não faça os homens matarem; e, como sugerido na anedota descrita anteriormente, eles parecem capazes de "esquecer a raiva" nos contextos em que uma demonstração de violência não tem lugar. A noção, comum em grupos mais complexos, tribais - em meus termos, "*bridewealth*", - de que a "raiva" pode e deve ser revelada publicamente em palavras e, correspondentemente, que a "raiva" contida dentro de si pode prejudicar outras pessoas por caminhos abstrusos de bruxaria,³⁹ parece-lhes tão estranho quanto a procurar grupos de "*brideservice*" ao redor do mundo para os quais as pessoas em disputa se separam ou lutam - e a expressão de sentimentos violentos é vista como sempre perigosa.

Mais detalhes do que é possível aqui seriam necessários para esclarecer e explicar as formas de "raiva" nesses grupos. As formas da feitiçaria, o contraste entre o uso de provações em grupos de *bridewealth* e duelos no caso do *brideservice*, o fato de que povos como os Ilongots "pagam" por "raiva" em vez de perda sofrida no caso de casamento ou do assassinato de seus parentes - todos esses elementos figurariam em tal explicação. Mas o que espero, é claro, é que as minhas primeiras alegações - de que os Ilongots geralmente não diferenciam self e pessoa - não sejam vistas como simples argumentos de uma relativista que teme que o uso de nossos termos nos cegue para as maneiras sutis que os Ilongots interpretam sua situação. Isso é óbvio. Mais significativo, porém, é o ponto teórico que relaciona a vida dos sentimentos às concepções do self, pois ambos são aspectos de formas particulares de políticas e relações sociais. Os idiomas culturais fornecem as imagens em termos das quais nossas subjetividades são formadas e, além disso, essas próprias expressões são socialmente ordenadas e constrangidas.

Conclusão

A sociedade - argumentei - molda o self através de termos culturais que, por sua vez, moldam a compreensão de atores reflexivos. Segue-se que, na medida em que a nossa psicologia está apegada aos termos de nossa cultura nos seus relatos de pessoas em outras partes do mundo, é improvável que aprecie seus atos. Tentativas anteriores de mostrar a especificidade cultural de coisas como personalidade e vida efetiva sofreram fracasso em compreender que a cultura, muito mais do que um mero catálogo de rituais e crenças, é, em vez disso, o material sobre o qual nossas subjetividades são criadas.

³⁸A divisão entre *brideservice/bridewealth* (*matrimônio por serviços / preço da noiva - dote*) foi desenvolvida em Collier e Rosaldo (1981). Esse corte tipológico - como os seus antecessores, banda/tribo, caça/agricultura - é desnecessário dizer, é vulnerável ao desafio. Ele é proposto aqui, principalmente, como uma ilustração dos *modos* pelos quais as diferenças na formação social podem interagir com as diferenças nas construções de self/afetos. É necessário algum tipo de noção dos tipos de diferenças que fazem a diferença para que as interações de qualquer tipo possam ser compreendidas.

³⁹Exemplos são abundantes. Veja, por exemplo, Harris (1978) e Strathern (1975) para os perigos da raiva oculta. Ver, por exemplo, Briggs (1970), Robarchek (1977) e Rosaldo (1980) para o perigo da raiva expressa.

Dizer isso é, obviamente, levantar mais questões do que eu posso pretender resolver - questões antigas sobre a natureza da mente e da cultura. Mas, parece-me que considerações como as aqui evocadas são valiosas como corretivas para aquelas classicamente empregadas para nos ajudar a ir além de respostas clássicas que repetidamente cegam a nossa visão para as formas profundas em que não somos indivíduos primeiro, mas pessoas sociais.

Referências

- BEM, D.; ALLEN, A. On predicting some of the people some the time: the search for cross-situational consistencies in behavior, *Psychological Review*, v. 81, n. 6, pp. 506-520, 1974.
- BENEDICT, R. *The chrysanthemum and the sword*, Boston: Houghton Mifflin, 1946.
- BENEDICT, R. *Patterns of culture*, Boston: Houghton Mifflin, 1959.
- BERLIN, B. Speculations on the growth of ethnobotanical nomenclature, *Language in society*, n. 1, pp. 51-86, 1972.
- BERLIN, B.; KAY, P. *Basic color terms: their universality and evolution*, Berkeley: University of California Press, 1969.
- BRIGGS, J. *Never in Anger*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970.
- CAMPBELL, J. *Honour, family and patronage*, Oxford: Clarendon Press, 1964.
- CHODOROW, N. *The reproduction of mothering*, Berkeley: University of California Press, 1978.
- COLLIER, J; ROSALDO, M. Sex and politics in simple society, In: S. ORTNER; H. WHITEHEAD, eds. *Sexual meanings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- CRAPANZANO, V. *The Hamadsha*, Berkeley: University of California Press, 1973.
- D'ANDRADE, R. Trait psychology and componential analysis, *American Anthropologist*, n. 67, pp. 215-228, 1965.
- DAVIS, N. *Society and culture in early modern France*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1975.
- DAVITZ, J. *The language of emotions*. New York: Academic Press, 1969.
- DERRIDA, J. *Of grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.
- DIETERLEN, G. *La notion de la personne en Afrique noire*. Paris: CNRS, 1973.
- DODDS, E. *The Greeks and the irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951.
- DOI, T. *The anatomy of dependence*. Tokyo: Kodansha International, 1973.
- DONATO, E. *The structuralists controversy: the languages of criticism and the sciences of man*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977.
- DOUGLAS, M. *Purity and danger*. New York: Praeger, 1966.
- DURKHEIM, E. *The elementary forms of the religious life*, New York: Macmillan, 1915.
- EKMAN, P. Universal facial expressions of emotion, In: R. LeVINE ed., *Culture and personality*. Chicago: Aldine, 1974.
- ERIKSON, E. *Childhood and society*, New York: Norton, 1963.
- FAIRBAIRN, W. *An object-relations theory of the personality*, New York: Basic Books, 1954.

- FESTINGER, L. *Conflict, decision and dissonance*, Stanford: Stanford University Press: 1964.
- FORTES, M. *Oedipus and Job in the West African religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- FOUCAULT, M. *The archeology of knowledge*, London: Tavistock, 1972.
- FOUCAULT, M. *The history of sexuality*, New York: Pantheon Books, 1978.
- GEERTZ, C. *The interpretation of cultures*, New York: Basic books, 1973a.
- GEERTZ, C. Person, time and conduct in Bali, *The interpretation of cultures*, New York: Basic books, 1973b.
- GEERTZ, H. The vocabulary of emotions: a study of Javanese socialization process, *Psychiatry*, n. 22, pp. 225-237.
- GOFFMAN, E. *The presentation of self in everyday life*, Garden City, NY: Doubleday, 1959.
- GOFFMAN, E. On the face work, In: *Interaction ritual*, New York: Pantheon Books, 1967.
- GRICE, P. Logic and conversation, In: P. COLE; J.C. MORGAN, eds. *Syntax and semantics*, v. 3: *Speech acts*, New York: Academic Press, 1975.
- HALLOWELL, A. I. The self and its behavioral environment, In: A. I. Hallowell ed. *Culture and experience*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1955.
- HARRIS, G. *Casting out anger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- HOCHSCHILD, A. Emotion work, feeling rules, and social structure, *American journal of sociology*, n. 85, pp. 551-575, 1979.
- HYMES, D.; GUMPERZ, J. eds. *Directions in sociolinguistics*, New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1972.
- JACKSON, J. *Bara concepts of self and other*. Paper presented at the 1980 Meetings of the American Anthropological Association. December, 1980.
- KARDINER, A. *The individual and his society*, New York: Columbia University Press, 1939.
- KARDINER, A. et al. *The psychological frontiers of society*. New York: Columbia University Press, 1945.
- KEELER, W. *Father Puppeteer*, unpublished doctoral dissertation, University of Chicago, *Comprehensive dissertation index-supplement*, n. 5, p. 227, 1982.
- KEELER, W. Shame and stage fright in Java, *Ethos*: n. 11, pp. 52-65, 1983.
- KOHUT, H. *The analysis of the self*, New York: International Universities Press, 1971.
- LeVINE, R. *Culture, behavior and personality*, Chicago: Aldine, 1973.
- LEVI-STRAUSS, C. The effectiveness of symbols. In: *Structural anthropology*, New York: Basic Books, 1963a.
- LEVI-STRAUSS, C. *Totemism*, Boston: Beacon Press, 1963b.]
- LEVY, R. *The Tahitians*, Chicago: University of Chicago Press, 1973.
- LUTZ, C. *Taking about "our insides": Ifaluk conceptions of the self*, Unpublished manuscript, State University of New York (Binghamton), s/d.
- LIND, H. *On shame and the search for identity*, New York: Harcourt, Brace, 1958.

- MANDLER, G. *Mind and emotion*, New York: Wiley, 1975.
- MAUSS, M. Une catégorie de l'esprit humaine : la notion de personne celle de "moi", *Journal of the royal anthropological institute*, n. 68, pp. 263-282, 1938.
- MEAD, G. *Mind, self and society*, Chicago: University of Chicago Press, 1934.
- MEAD, M. *Sex and temperament in three primitive societies*, New York: Morrow, 1935.
- MISCHEL, W. Toward a cognitive social learning reconceptualization of personality, *Psychological review*, v. 80, n. 4, pp. 252-283, 1973.
- MYERS, G. Emotions and the self: a theory of personhood and political order among Pintupi aborigines, *Ethos*, v. 7, n. 4, pp. 343-370, 1979.
- OBEYESEKERE, G. Pregnancy cravings (dola-duka) in relation to social structure and personality in a Sinhalese village, In: R. LeVine, ed., *Culture and personality*, pp. 202-221, Chicago, Aldine, 1974.
- ORTNER, S. *Sherpas through their rituals*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- PAUL, R. The Sherpa temple as a model of the psyche, *American Ethnologist*, v. 3, n. 1, pp. 131-146, 1976.
- PERRY, J. ed. *Personal identity*, Berkeley: University of California Press, 1975.
- PIERS, G.; SINGER, M. *Shame and guilt*, New York: Norton, 1971.
- PITT-RIVERS, J. *The people of the Sierra*, New York: Criterion Books, 1954.
- RICOEUR, P. *Freud and philosophy*, New Haven: Yale University Press, 1970.
- ROBARCHECK, C. Frustration, aggression, and the nonviolent Semai, *American Ethnologist*, v. 4, n. 4, pp. 762-779, 1977.
- RORTY, A. *The identities of persons*, Berkeley: University of California Press, 1976.
- RORTY, A. *The Explaining emotions*, Berkeley: University of California Press, 1980.
- ROSALDO, M. *Knowledge and passion: Ilongot notions of self and social life*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- ROSALDO, M. The shame of headhunters and the autonomy of the self, *Ethos*, n. 11, pp. 135-151, 1983.
- ROSALDO, R. *Ilongot headhunters, 1883-1974*, Stanford: Stanford University Press, 1980.
- SCHACHTER, S.; SINGER, J. Cognitive, social and psychological determinants of emotional state, *Psychological Review*, n. 65, pp. 379-399, 1962.
- SCHIEFFELIN, E. *The sorrow of the lonely and the burning of the dancers*, New York: St. Martin's Press, 1976.
- SCHNEIDER, D. *American kinship: a cultural account*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1968.
- SEARLE, J. *Speech acts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- SEWELL, W. *Work and revolution in France: the language of labor from the old regime to 1848*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- SCHEFER, R. *A new language for psychoanalysis*, New Haven: Yale University Press, 1976.
- SHWEDER, R. Rethinking culture and personality theory – part I: a critical examination of two classical postulates, *Ethos*, n 7, pp. 255-278, 1979a.

- SHWEDER, R. Rethinking culture and personality theory – part II: a critical examination of two classical postulates, *Ethos*, n 7, pp. 279-311, 1979a.
- SHWEDER, R. Rethinking culture and personality theory – part III: from genesis and typology to hermeneutics and dynamics, *Ethos*, n 8, pp. 80-95, 1980.
- SILVERSTEIN, M. Shifters, linguistic categories, and cultural description, In: K. Basso; H. SELBY, eds., *Meaning in anthropology*, pp. 11-55, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1976.
- SMITH, M. Brewster. *The metaphorical basis of selfhood*, Paper presented to a symposium on Culture and Self, University of Hawaii, 1981.
- SOLOMON, R. *The passions: the myth and nature of human emotion*, New York: Anchor/Doubleday, 1976.
- SPIRO, M. *Burmese supernaturalism*, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967.
- STRATHERN, A. Why is shame on the skin?, *Ethnology*, v. 14, n. 4, pp. 347-356, 1975.
- TURNER, T. Oedipus: time and structure in narrative form, In: R. SPENCER, ed., *Forms of symbolic actions*, pp. 26-68. Seattle: University of Washington Press, 1970.
- TURNER, V. *The forest of symbols*, Ithaca: Cornell University Press, 1967.
- TURNER, V. *The ritual process: structure and anti-structure*. Chicago: Aldine, 1969.
- WHITING, J. Effects of climate on certain cultural practices, In: W. Goodenough, ed., *Explorations in cultural anthropology*, pp. 511-544, New York: McGraw-Hill, 1964.
- WILLIAMS, B. *Problems of the self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- WINNICOTT, D. W. Transitional objects and transitional phenomena, *International journal of psycho-analysis*, n. 34, pp. 89-97, 1953.
- ZAJONC, R. B. Feeling and thinking: preferences need no inferences. *American anthropologist*, v. 35, n. 2, pp. 151-175, 1980.

SANTOS, Felipe Domingues dos. O papel da moral na sociologia do conflito. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 54, pp. 51-56, dezembro de 2019 ISSN 1676 8965.

ARTIGO

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

O papel da moral na sociologia do conflito

The role of morality in the sociology of conflict

Felipe Domingues dos Santos

Recebido: 29.08.2019

Aceito: 30.09.2019

Resumo: O foco deste ensaio consiste em uma abordagem teórica da sociologia do conflito a partir da moral. A questão moral diz respeito aos valores que orientam os sentidos das ações sociais em vista dos seus condicionamentos subjetivos em situações de conflito. Desse modo, a sociologia da moral opera em torno das disputas pela legitimidade ou ilegitimidade das significações morais em determinadas situações sociais, tendo em vista a natureza dos conflitos e os seus diferentes mecanismos de resolução. A hipótese que orienta esse artigo é a de que a moral funciona como um dispositivo linguístico expresso na forma de *accounts*. Os *accounts* são mobilizáveis segundo as gramáticas situadas da vida social e funcionam de modo a regular as relações sociais conflitantes, produzindo consenso, ainda que provisório, entre as partes envolvidas, de acordo com a forma como os atores sociais administram diferentes formas do bem. **Palavras-chave:** conflito, moral, *accounts*, justificação, motivos.

Abstract: The focus of this essay is on a theoretical approach to the sociology of conflict from the moral. The moral issue concerns the values that guide the senses of social actions in view of their subjective conditioning in situations of conflict. In this way, the sociology of morality operates around disputes over the legitimacy or illegitimacy of moral meanings in certain social situations, given the nature of the conflicts and their different mechanisms of resolution. In this sense, the hypothesis that guides this article is that morality functions as a linguistic device expressed in the form of accounts. Accounts are mobilizable according to the situated grammars of social life and function in order to regulate conflicting social relations, producing consensus, albeit tentative, between the parties involved, according to the way social actors manage different forms of good. **Keywords:** conflict, moral, accounts, justification, motives.

O surgimento da sociologia do conflito na década de 1950 nos EUA representa uma antítese à teoria parsoniana e a sua ênfase nos aspectos normativos da ordem e da mudança social.

Já que estava interessado na conservação das estruturas sociais existentes, para Parsons o conflito é disruptivo e tem consequências dissociativas e disfuncionais, desconsiderando, assim, as suas funções positivas. No entanto, os sociólogos do conflito enfatizaram o papel das relações de poder e os interesses conflitantes na vida social, destacando o seu dinamismo e as rápidas mudanças daí decorrentes (JOAS; KNÖBL, 2017).

Coser, por exemplo, trouxe uma nova perspectiva sobre o assunto. Embora estivesse alinhada com o trabalho teórico de Parsons, a crítica feita por ele em *The Functions of Social Conflict* (1956) permitiu entrever que se, por um lado:

o conflito pode ser entendido como uma luta em torno de valores e demandas por escasso status, poder e recursos em que os objetivos dos oponentes são neutralizar, ferir ou eliminar seus rivais. Por outro lado, as consequências do conflito social contribuem para um aumento e não para uma diminuição na adaptação ou ajuste de certas relações sociais já que preenche um número de funções determinadas em um grupo, contribuindo para a manutenção dos seus limites e prevenindo a retirada de um membro (COSER, 1956, p. 8).

Desse modo, o conflito é visto como inerente a estrutura social. Se nenhum grupo pode ser inteiramente harmonioso, um certo grau de conflito é um elemento essencial na sua formação e manutenção. Neste sentido, a moral funciona como um mecanismo para o ajustamento de normas adequadas às novas condições de vida, assegurando a continuidade do social sob a multiplicidade de conflitos que caracteriza uma estrutura social e que permite conciliar as diferenças que, eventualmente, separam as pessoas.

O foco deste ensaio consiste em uma abordagem teórica da sociologia do conflito a partir da moral, tomada de um ponto de vista *compreensivo*. Ou seja, a questão moral é relacionada aos valores que orientam os sentidos das ações sociais em vista dos seus condicionamentos subjetivos em situações de conflito, tornando-se, assim, o centro da unidade analítica. Neste quadro valorativo, coloca-se a questão da objetividade do conhecimento científico em que a *compreensão* enquanto instrumento metodológico interpretativo consiste em um meio para o alcance dos significados subjacentes às ações sociais bem como sua intencionalidade, sem efetuar julgamentos morais (WEBER, 2001).

A sociologia da moral ao tomar o conflito como parte das interações sociais e suas concomitantes consequências opera em torno das disputas pela legitimidade ou ilegitimidade das significações morais em determinadas situações sociais, tendo em vista a natureza dos conflitos e os seus diferentes mecanismos de resolução. Neste sentido, a hipótese que orienta esse trabalho é a de que a moral funciona como um dispositivo linguístico expresso na forma de *accounts*, apontando para uma das suas principais características:

A habilidade para manter de pé as vigas da sociação rompida, para estabelecer pontes entre o prometido e o executado, para consertar o que está quebrado e trazer de volta quem está longe, [envolvendo o ato de dar satisfação, a prestação de contas] (SCOTT; LYMAN, 2008, p.140).

Assim, os *accounts* são mobilizáveis segundo as gramáticas situadas da vida social e que funcionam de modo a regular as relações sociais conflitantes, produzindo consenso, ainda que provisório, entre as partes envolvidas.

Além disso, os *accounts* são “situados” de acordo com os status dos interactantes, e são padronizados dentro das culturas, de modo que certos *accounts* são estabilizados pela terminologia e habitualmente esperados quando a atividade extrapola o domínio das expectativas (SCOTT; LYMAN, 2008, p. 140).

Desse modo, uma gramática moral operaria estrategicamente enquanto dispositivo linguístico e se inscreveria como parte de uma relação de poder (de fala) entre duas partes ou unidades analiticamente distintas em termos de suas diferentes posições sociais em uma determinada situação de conflito, buscando a conciliação de

interesses divergentes, de acordo com o modo como os atores sociais administram diferentes formas do bem (MISSE; WERNECK, 2012). Voltarei a isso adiante.

Na teoria sociológica contemporânea, o conflito social é abordado como produto das condições sociais que resultam em diferenças de classe e na distribuição desigual de poder, no que diz respeito à exploração e dominação de determinados grupos sobre outros. Mas, também, faz parte do processo de análise a abordagem que privilegia o caráter construído ou situacional do conflito. Ou seja, "a ênfase, no caso, é colocada na produção de significados moralmente divergentes, cujo conflito envolve antes situações ou interações que indivíduos" (MISSE; WERNECK, 2012, p. 10). Desse modo, a legalidade ou ilegalidade de certas situações sociais é acompanhada de avaliações morais que servem de meio para regular determinados conflitos.

Embora não haja uma essência do crime que possa distingui-lo de outros tipos de conflito que não seja sua ilegalidade (que não está nele, mas no processo que a atribui), sua reprovação moral subsiste, e em muitos casos a repulsa moral que provoca restitui à hegemonia a atualidade de sua vitória e à dominação legítima o caráter não de dominação e, sim, de consenso, de largo contrato social aceito voluntariamente por todos (MISSE; WERNECK, 2012, p. 15).

No entanto, há, nas sociedades ocidentais modernas, uma pluralidade de modos de justificação mutuamente incompatíveis e as disputas são entendidas como desacordos acerca da violação ou cumprimento da regra de justificação aceita ou ainda em desacordos sobre qual modo de justificação deve ser empregado em dada situação. Tais modos de justificação constituem *ordens de grandeza* e fazem com que a capacidade crítica humana se desenvolva nas disputas cotidianas sobre os critérios da justificação através da troca de argumentos, a partir da noção de equivalência entre eles, de acordo com a agência dos atores ao exigirem uns dos outros, no dia-a-dia, o cumprimento de suas obrigações mútuas, tornando legítima a dominação (BOLTANSKI; THÉVENOT, 1991). Esta, por sua vez, não se realiza através da força, exclusivamente, mas na forma de avaliações morais, já que as regras estabelecidas para a interação entre os homens buscam evitar a violência através da cortesia, da etiqueta, da civilização que molda os comportamentos humanos.

Dessa forma, justificações e desculpas são ferramentas que procuram dar conta da solução de compromisso estabelecida na vida moderna, como parte de mecanismos formais (legais) e informais de "arrefecimento de situações de conflito, [de modo que] os atores definem suas disputas em torno de suas visões de bem" (MISSE; WERNECK, 2012, p.19). Assim, as disputas fazem parte do ordenamento das ações sociais, levando em conta as mudanças possibilitadas nas e pelas interações cotidianas que são acompanhadas das avaliações morais que os atores fazem da situação de conflito em que se encontram.

Por um lado, a teoria sociológica contemporânea busca enquadrar tais conflitos de acordo como modelo da manifestação, pensados como resultante de uma forma correspondente a certas ordens de fenômenos mais gerais e aparentes que se manifestam em situações específicas como, por exemplo, a luta de classes, a dominação, a desigualdade, a estratificação, a desordem urbana, a anomia. Mas, por outro lado, há o modelo da investigação (BOLTANSKI & THÉVENOT, 1991, 1999) que pressupõe que:

As situações de conflito são consideradas como "mundos sociais" (BECKER, 2008a) à parte, dotados de lógicas próprias, a serem entendidos de um ponto de vista da descrição e da compreensão de regras operacionais. Mas que estão centradas em uma "disposição para o acordo", tratando as situações conflituosas em um continuum da vida cotidiana (WERNECK, 2012, p.341).

Neste modelo, o motivo é o que sustenta as ações observadas de acordo com a sua expressividade, a partir da utilização de um “vocabulário de motivos”. Dessa forma, “ao invés de expressar algo que seja anterior e pessoal, a linguagem é tomada por outras pessoas como um indicador de futuras ações” (WRIGHT MILLS, 2016, p.10). Assim, as diferentes gramáticas da ação são moralmente orientadas em função dos motivos subjetivos da ação, considerados como vocabulários com funções verificáveis em situações sociais específicas. Se atores humanos vocalizam e imputam motivos para si mesmos e para os outros, a análise recai sobre os mecanismos linguísticos observáveis que atribuem motivo como parte da conduta humana e os motivos, por sua vez, servem como uma forma de interpretá-las por parte dos atores sociais (WRIGHT MILLS, 2016).

O enquadramento gramatical da situação de conflito com base nos motivos linguísticos que orientam a interpretação das ações sociais constitui fenômenos sociais, “pois as diferentes razões que os homens dão para suas ações, não são elas mesmas sem razões” (WRIGHT MILLS, 2016, p.11). Por meio da análise da valoração conferida a certos motivos em vez de outros, sob determinadas condições, permitindo a integração de um vocabulário de motivos e os sistemas de ação, “o que queremos, por fim, é uma análise das funções de integração, controle e especificação, que certo tipo de discurso cumpre em ações socialmente situadas” (WRIGHT MILLS, 2016, p.11).

Desse modo, a questão dos motivos aparece na busca por integrar ações sociais diversas com referência a um padrão normativo de expectativas em relação à imputação de motivos como forma de questionar determinadas situações, antecipando as consequências de suas condutas. As consequências dizem respeito às dimensões sociais dos motivos e por meio dos seus vocabulários vários tipos de controles sociais operam. Dessa forma, o conflito é regulado pela moral que estabelece uma disposição para o acordo baseada em princípios de justificação visando o bem comum e a ordem.

No entanto, o controle dos outros se dá de forma indireta, na maioria das vezes, por meio da nomeação dos próprios atos pelos atores ou da atribuição de motivos que influenciam o processo de regramento ou institucionalização das ações sociais em determinadas situações de conflito. Contudo, se as pessoas são agentes competentes capazes de avaliar criticamente as situações em que se encontram inseridas, as questões surgidas nas situações sociais fazem emergir os discursos como dispositivos linguísticos que dizem respeito à prestação de contas, os *accounts* em que se baseiam o exercício da ação: “tais dispositivos formam um elemento crucial na ordem social, visto que, construindo pontes sobre o vão entre a ação e a expectativa, evitam o surgimento de conflitos” (SCOTT; LYMAN, 2008, p.140).

Os *accounts* buscam explicar uma situação imprevista ou inadequada pelos próprios atores ao fazerem determinadas afirmações em determinados contextos sobre o seu comportamento ou de outrem; independente de quem parta o motivo para as afirmações, eles não são requisitados quando as pessoas estão ligadas às suas rotinas, adotando formas padronizadas de comportamento, de acordo com certo senso-comum. Mas, conforme as situações apresentem contrariedades, os atores são capazes de utilizar a sua capacidade crítica. As críticas, entretanto, precisam ser justificadas de acordo com as gramáticas morais segundo as quais praticaríamos, então, ações competentes ou que convêm (BOLTANSKI; THÉVENOT, 1991).

Dessa forma, a pluralidade de gramáticas morais que fazem parte das sociedades modernas, historicamente estabelecidas, forma as *cités*, mundos comuns submetidos a princípios de constituição heterogêneos e que permitem descrever e fundamentar as justificações que funcionam na maioria das situações ordinárias (BOLTANSKI; THÉVENOT, 1991). As *cités* fazem parte da vida moderna como um mundo onde as

disputas são regradas, em que há a disposição para o acordo. No entanto, a vida social é baseada em estados temporários ocupados pelas pessoas e que definem diferenças de *grandeza* experimentadas na prática como posições hierárquicas e situacionais sendo, por isso, questionáveis.

Os questionamentos desses estados ocupados pelas pessoas no quadro de uma *economia das grandezas* requerem uma *justificação*, traduzindo em alguma forma o ideal de bem comum, já que determinadas ações em disputa implicam em desacordos quanto à utilização de determinada gramática moral por uma das partes envolvidas em uma situação de conflito (BOLTANSKI; THÉVENOT, 1991). Desse modo, os dispositivos linguísticos são mobilizáveis conforme a operação das gramáticas morais da vida social em diferentes situações de conflito por meio da utilização de justificações e desculpas (SCOTT; LYMAN, 2008).

Se, por um lado, as desculpas dadas em situações de conflitos permitem a descrição das formas como se normalizam as práticas sociais, por outro lado, não se trata de promover uma distinção entre a moral consagrada e uma ação tida como imoral ou violenta:

As situações de conflito e seus modos de resolução consagram certa moralidade de acordo com determinada referência à ideia de bem, mas faz também variar, no mesmo processo, as atribuições morais conferidas aos (e pelos) atores e as ações conforme os diferentes contextos, modulando relações sociais e contribuindo para a efetividade da continuidade da vida social.

Referências

- BOLTANSKI, L.; THÉVENOT, L. *De la justification: leséconomies de lagrandeur*. Paris: Gallimard, 1991.
- BOLTANSKI, L.; THÉVENOT, L. The sociology of critical capacity, *European Journal of Social Theory*, vol. 2, n. 3, pp. 359-377, 1999.
- COSER, L. *The Functions of Social Conflict*, New York: The Free Press, 1956.
- JOAS, H.; WOLFGANG, K. Sociologia do conflito e teoria do conflito. In: JOAS, H. & WOLFGANG, K. *Teoria Social: Vinte Lições Introdutórias*. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.
- MISSE, M.; WERNECK, A. O interesse no conflito. (pp. 7-25). In: MISSE, M.; WERNECK, A. (Orgs.). *Conflitos de (grande) interesse: estudos sobre crimes, violências e outras disputas conflituosas*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.
- SCOTT, Marvin B.; LYMAN, Stanford M. Accounts, *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, v. 1, n. 2, pp.139-172, 2008.
- WEBER, Max. A objetividade do conhecimento na ciência social e na ciência política. In: *Metodologia das ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 2001.
- WERNECK, A. A contribuição de uma abordagem pragmatista da moral para a sociologia do conflito (pp. 337-351). In: MISSE, M.; WERNECK, A. (Orgs.). *Conflitos de (grande) interesse: estudos sobre crimes, violências e outras disputas conflituosas*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.
- WRIGHT MILLS, Charles. Ações situadas e vocabulários de motivos. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v.15, n.44, p.10-20, 2016.

SCHEFF, Thomas, Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. The Dewey-Bull theory of emotions / A teoria das emoções de Dewey-Bull – Versão inglês e português. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 54, pp. 57-61, dezembro de 2019 ISSN 1676 8965.

ARTIGOS

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

Resumo: Este artigo publicado neste número da *RBSE* no original em inglês e tradução para o português é uma *nota comemorativa*, nas palavras do autor e amigo Thomas Scheff, de sua chegada aos 90 anos de idade. Nesta pequena nota Scheff chama a atenção para a pouca importância dada à teoria das emoções de John Dewey e Nina Bull, quando afirmam que as emoções são expressões do corpo e social, e que as expressões emotivas de dor, medo, raiva e vergonha podem provocar obstruções das emoções se não extravasadas corporal, cultural e socialmente pelo indivíduo que a experimenta. Deste modo, acreditando não haver nenhum estudo sistemático da teoria das emoções de Dewey e Bull, utiliza como exemplo a sua própria experiência pessoal como forma de evidenciar a relevância da teoria de Dewey-Bull sobre as emoções obstruídas. **Palavras-chave:** John Dewey, Nina Bull, teoria das emoções, emoções obstruídas

Abstract: This article published in this *RBSE* issue, in its original format in English and translated into Portuguese, is a *commemorative note*, in the words of author and friend Thomas Scheff, of his arrival at the age of 90. In this short note Scheff draws attention to the slight importance given to the theory of emotions of John Dewey and Nina Bull, when they state that emotions are expressions of the body and social, and that the emotional expressions of pain, fear, anger and shame can provoke obstruction of emotions if not extravasated bodily, culturally and socially by the individual experiencing it. Thus, believing that there is no systematic study of Dewey and Bull's theory of emotions, he uses his own personal experience as an example of the relevance of Dewey-Bull's theory to obstructed emotions. **Keywords:** John Dewey, Nina Bull, theory of emotions, obstructed emotions

The Dewey-Bull theory of emotions

Thomas Scheff

Many years ago, the noted philosopher John Dewey (1894) published a theory of emotions that today might seem peculiar, at least at first glance. He proposed that each emotion is a bodily process like breathing, only painful if obstructed. Dewey's articles were ignored because, oddly, he provided no examples: he didn't describe the patterns of obstruction that cause grief, anger, fear or shame to be painful. Much later Bull (1951) partially responded to Dewey's theory by providing one example: grief is painful only if there is too little crying. No attention has been given to these writings; little evidence has been offered to support them. Since I know of no systematic studies, this note describes a tiny bit of evidence that might be relevant: my own personal experience of dealing with obstructed emotions (SCHEFF, 1979, 2007).

Some 50 years ago (I am 90) I had a personal response that seemed to be responding to obstructions of grief, anger, shame and fear. It occurred when I enrolled in a small informal class called Re-evaluation Counseling (1965). Although not mentioned in the class or its supportive writings, it seems to support the Dewey-Bull theory. After the first class, I cried every day for almost a year. Many of these cries were brief, but some were lengthy: anywhere from a few minutes to some ten or twenty.

Since at the age of 40 I hadn't cried since childhood, I was surprised and gratified. None of the cries were painful. The crying seemed to remove or at least decrease a substantial amount of pain and doubt.

Similarly, instead of bearing anger for much of a day and night, I saw that little screams produced a flash of heat in my whole body that ended the anger. After only a few minutes. I was no longer angry. A great relief, since in those days, especially when I was chair of my department, I was often angry.

A prolonged burst of happy laughter seemed to remove shame or embarrassment.

Unlike the other three emotions, fear was infrequent. But when it did occur, a few moments of intense sweating and shaking ended it.

There is a complication which I can only mention in passing in this brief note: not all crying, shouting, shaking and laughter removes obstructions of emotions. One can cry, for example, at length without removing the obstructions. I would guess that most crying, laughter and shouting that we see is like this. To remove obstructions, these actions must be under control, even though the person who is crying, laughing and/or shouting is seldom aware of that control. But in my experience, there have been emotional moments when I needed to attend to business other than my emotions. To my surprise, I could stop and start the cathartic process at will. [

This hidden control seems to resemble the emotional reactions of audiences in the theatre (SCHEFF, 1979). Writings by Aristotle (3rd century, BC) and others about the theatre proposed that a properly constructed play allows the audience to manage their emotions in a positive way, which in current humanities is called "aesthetic distance." Members of the audience can be properly distanced from total involvement in emotions, because the theatre allows them to feel their emotions, but also see themselves as if outside of them.

Since the venting of anger can lead to aggression and violence, it may be especially important to familiarize the public with a way of dealing with anger positively. We can't go to theatres all the time, but we perhaps we can learn to view ourselves momentarily as if we are in a theatre.

Most people in modern societies seem to have little interest in emotions. They take their beliefs about them for granted. In actuality even now all emotion terms are still undefined and highly ambiguous. What definitions there are, such as in dictionaries, are not detailed enough and not in agreement.

In the research world of psychology, most emotion research is not about emotions themselves, but about facial expression of emotions. Facial expressions are visible, but they avoid the central problem of emotions: what are the basic, universal emotions, and how is each organized in the body? Psychologists seem to think they are studying emotions adequately, but they only deal with a one small aspect. Until agreement is reached on definitions of the basic emotions, little progress can be made.

Since the public and most researchers seem to be certain that the four emotions dealt with in this note (grief, anger, fear and shame) are inherently painful, it will be difficult to convince them that they are not. But their conceptions of emotions are only folklore: they are not evidence based. According to the Dewey-Bull theory, we need not only to think differently about emotions, but define them, research them directly, and also stop hiding them from self and from others so one can experience each emotion directly.

References

ARISTOTLE. *Poetics*. 3rd century B.C. New York: Theatre Communications Group. 1999.

BULL, Nina. *The Attitude Theory of Emotion*. New York: Nervous and Mental Disease Monographs, 1951.

DEWEY, John. The Theory of Emotion. *Psychological Review*, v.1, n. 6, pp. 553-568; and v. II, n.1, pp.13-32, 1894.

JACKINS, Harvey. *The Human Side of Human Beings*. Seattle: Rational Island, 1965.

SCHEFF, Thomas. *Catharsis in Healing, Ritual and Drama*. Berkeley: U. of Calif. Press, 1979.

SCHEFF, Thomas. *Easy Rider*, (pp. 194-195). Lincoln, Nebraska: iUniverse Press, 2007.

A teoria das emoções de Dewey-Bull

Thomas Scheff

Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Muitos anos atrás, o célebre filósofo John Dewey (1894) publicou uma teoria das emoções que hoje pode parecer peculiar, pelo menos à primeira vista. Ele propôs que cada emoção é um processo corporal como respirar, apenas doloroso se for obstruído. Os artigos de Dewey foram ignorados porque, estranhamente, ele não deu exemplos: ele não descreveu os padrões de obstrução que causam tristeza, raiva, medo ou vergonha. Muito mais tarde, Bull (1951) respondeu parcialmente à teoria de Dewey, fornecendo um exemplo: o sofrimento só é doloroso se houver muito pouco choro. Nenhuma atenção foi dada a esses escritos; pouca evidência foi oferecida para apoiá-los. Como não conheço nenhum estudo sistemático, esta nota descreve um pouco de evidência que pode ser relevante: a minha própria experiência pessoal de lidar com emoções obstruídas (SCHEFF, 1979, 2007).

Cerca de 50 anos atrás (tenho 90 anos) eu tive uma resposta pessoal que parecia estar respondendo às obstruções de tristeza, raiva, vergonha e medo. Ocorreu quando me matriculei em uma pequena classe informal chamada Conselho de Reavaliação (*Re-evaluation Counselling*) (1965). Embora não seja mencionado na aula ou nos meus escritos de apoio, esta minha experiência parece apoiar a teoria de Dewey-Bull. Depois da primeira aula, chorei todos os dias por quase um ano. Muitos desses gritos foram breves, mas alguns foram demorados: de alguns minutos a uns dez ou vinte. Como aos 40 anos eu não chorava desde a infância, fiquei surpreso e gratificado. Nenhum dos gritos foi doloroso. O choro pareceu remover ou pelo menos diminuir uma quantidade substancial de dor e dúvida.

Da mesma forma, em vez de ficar com raiva por mais de um dia e uma noite, vi que os pequenos gritos produziram um lampejo de calor em todo o meu corpo que acabou com a raiva; isso, logo após alguns minutos. Eu não estava mais com raiva. Um grande alívio para mim, já que naqueles dias, especialmente quando eu era chefe do meu departamento, eu ficava com frequência com muita raiva.

Uma explosão prolongada de riso feliz pareceu remover a vergonha ou o embaraço que eu sentia.

Ao contrário das outras três emoções, o medo foi pouco frequente. Mas, quando isso ocorreu, após alguns momentos de suor e tremores intensos, eles terminaram.

Há uma complicação que eu só posso mencionar de passagem nesta breve nota: nem todos que choram, gritam, tremem e riem removem em si as obstruções das emoções. Pode-se chorar, por exemplo, sem remover as obstruções; eu diria até que isso se aplica para a maioria das pessoas. Para remover as obstruções, essas ações devem estar sob controle, mesmo que as pessoas que estejam chorando, rindo e/ou gritando raramente se encontrem cientes desse controle. Mas, pela minha experiência, houve momentos emocionais em que precisei cuidar de negócios para além das minhas emoções. Para minha surpresa, eu pude parar e começar o processo catártico à vontade.

Esse controle oculto parece se assemelhar às reações emocionais das platéias no teatro (SCHEFF, 1979). Aristóteles (século III a.C) (1999) e outros ao falarem sobre o teatro propunham que uma peça construída adequadamente permite que o público gerencie as suas emoções de maneira positiva, o que, nas humanidades atuais, é chamado de "distância estética". Os membros da platéia podem ficar adequadamente distanciados do envolvimento total das suas emoções, porque o teatro lhes permite senti-las, mas também lhes permitem enxergá-las como se estivessem fora delas.

Como a vazão da raiva pode levar à agressão e à violência, pode ser especialmente importante familiarizar o público com uma maneira de lidar com a raiva de maneira positiva. Não podemos ir aos cinemas o tempo todo, mas talvez possamos aprender a nos ver momentaneamente como se estivéssemos em um teatro.

A maioria das pessoas nas sociedades modernas parece ter pouco interesse nas emoções. Toma as suas crenças sobre elas como algo dado. Na realidade, mesmo agora, todos os termos emocionais ainda são indefinidos e altamente ambíguos. As definições que existem, como as constantes nos dicionários, não são detalhadas o suficiente e não estão de acordo entre si.

No mundo da pesquisa em psicologia, a maioria das pesquisas sobre emoção não se refere às emoções, mas à expressão facial das emoções. As expressões faciais são visíveis, porém, evitam o problema central das emoções: ou seja, quais são as emoções básicas e universais e como cada uma delas é organizada no corpo? Os psicólogos parecem pensar que estão estudando emoções adequadamente, mas lidam apenas com um pequeno aspecto delas. Até que se chegue a um acordo sobre as definições das emoções básicas, pouco progresso pode ser feito.

Como o público e a maioria dos pesquisadores parecem estar certos de que as quatro emoções tratadas nesta nota (tristeza, raiva, medo e vergonha) são inerentemente dolorosas, será difícil convencê-las de que elas não são. Mas, as suas concepções de emoções são apenas folclóricas: elas não estão baseadas em evidências. De acordo com a teoria de Dewey-Ball, precisamos não apenas pensar diferentemente sobre as emoções, mas defini-las, pesquisá-las diretamente e também parar de ocultá-las de si e dos outros para que cada emoção possa ser diretamente experimentada.

Referências

- ARISTOTLE. *Poetics*. 3rd century B.C. New York: Theatre Communications Group. 1999.
- BULL, Nina. *The Attitude Theory of Emotion*. New York: Nervous and Mental Disease Monographs, 1951.
- DEWEY, John. The Theory of Emotion. *Psychological Review*, v.1, n. 6, pp. 553-568; and v. II, n.1, pp.13-32, 1894.
- JACKINS, Harvey. *The Human Side of Human Beings*. Seattle: Rational Island, 1965.
- SCHEFF, Thomas. *Catharsis in Healing, Ritual and Drama*. Berkeley: U. of Calif. Press, 1979.

SCHEFF, Thomas. *Easy Rider*, (pp. 194-195). Lincoln, Nebraska: iUniverse Press, 2007.

RAFANHIM, Camila Sailer; REZENDE, Camila Ribeiro de Almeida; INHAN, Luciana de Oliveira. Fogo que arde sem se ver: o amor romântico nas manifestações culturais e as desigualdades de gênero. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 54, pp. 63-75, dezembro de 2019 ISSN 1676 8965.

ARTIGOS

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

Fogo que arde sem se ver: o amor romântico nas manifestações culturais e as desigualdades de gênero

Fire that burns unseen: romantic love on the cultural manifestations and gender inequality

*Camila Sailer Rafanhim
Camila Ribeiro de Almeida Rezende
Luciana de Oliveira Inhan*

Recebido: 20.09.2019
Aceito: 10.10.2019

Resumo: Os estudos sociológicos das emoções se mostram relevantes para o entendimento das práticas sociais e das lutas de poder. Imaginários socialmente compartilhados sobre um sentimento interferem em diversas esferas das interações sociais. A partir de tal perspectiva, este ensaio busca refletir teoricamente acerca da utopia do amor romântico como fomentadora de poder e desigualdades de gênero, e assim, fonte de violência simbólica. Essa utopia é tanto difundida quanto construída pelas manifestações culturais, nas quais é perceptível a naturalização do amor como um sentimento inato à mulher e o casamento/família como uma “profissão”, cujo sucesso se ampara na sua manutenção. Diante disso, este artigo apóia-se em uma análise de estudos de teóricos como Arlie Russell Hochschild, Eva Illouz e Pierre Bourdieu para refletir como a administração contínua das emoções assume a característica de uma jornada de trabalho extra para as mulheres, representada também na divisão do trabalho doméstico. As possíveis conclusões indicam que tais representações utópicas sobre o amor, ao imporem papéis específicos aos homens e às mulheres, sedimentam comportamentos de dominação e submissão, especialmente referentes à desigualdade de gênero. **Palavras-chave:** sociologia das emoções, amor romântico, manifestações culturais, desigualdade de gênero

Abstract: Sociological studies on emotions are relevant to the understanding of social practices and power struggles. Socially shared imagery of a feeling affects various spheres of social interactions. From that perspective, this essay aims to theoretically reflect on the romantic utopia of love as a source of power and gender inequalities, and thus a source of symbolic power. This utopia is both widespread and constructed by cultural manifestations, in which the naturalization of love is perceived as an innate feeling for women and marriage / family as a “profession”, whose success is based on its maintenance. Given this, this article draws on an analysis of studies by theorists such as Arlie Russell Hochschild, Eva Illouz and Pierre Bourdieu to reflect on how the continuous emotion management can be seen as an extra labor for women, also represented in the division of domestic chores. The possible conclusions indicate that such utopian representations of love, by imposing specific roles on men and women, legitimise domination and submission behaviors,

especially regarding gender inequality. **Keywords:** sociology of emotions, romantic love, cultural manifestations, gender inequality

Introdução

O amor é o estado no qual o homem vê as coisas quase totalmente como não são. A força da ilusão alcança seu ápice aqui, assim como a capacidade para a suavização e para a transfiguração. Quando um homem está apaixonado sua tolerância atinge ao máximo; tolera-se qualquer coisa. (NIETZSCHE, *O Anticristo*).

Ler sobre sacrifícios e tolerância relacionados ao amor, como no texto em epígrafe, não é algo que a princípio cause estranheza nas pessoas. Mas de onde vêm essas ideias? O amor é um sentimento que desde cedo aprendemos que não tem uma definição. Então por que compartilhamos tantos significados acerca dele e a quem ou a que esse conjunto de significados serve?

A representação social acerca de um sentimento, de uma emoção, pode interferir em diversos campos da vida como: trabalho, família, casamento, política, religião, entre outros. O amor, como bem define Félez (2009), é um sentimento construído culturalmente que rege as relações de caráter social e produz mecanismos de alto impacto tanto no indivíduo como na sociedade em que ele vive. Assim, quando se pensa sociologicamente a representação do amor, seu aspecto romântico e utópico, percebe-se o quanto ela atua construindo as relações sociais, principalmente como um fomentador de poder. Nesse contexto, estudos acerca das emoções mostram-se muito relevantes para entender as práticas sociais e as lutas de dominação.

O sistema de gênero que rege a sociedade leva a uma socialização diferencial dos sexos, razão pela qual as crianças, desde muito novas, são iniciadas à vida social e cultural influenciadas a performar identidades de gênero diferenciadas e hierarquizadas. Como lembram Pérez e Fiol (2013), a sociedade tende tradicionalmente a associar os homens ao poder, à racionalidade, enquanto as mulheres se distinguiriam pela passividade, dependência e obediência. Além disso, os homens estariam voltados para a busca do trabalho e do dinheiro, provendo os bens materiais para a família, enquanto as mulheres ficariam a cargo das tarefas da vida privada, como cuidar dos filhos e das questões emocionais (ESTEBAN, 2008; BOURDIEU 2002).

Os padrões de comportamento masculinos e femininos são reforçados pelas mais diversas manifestações culturais na sociedade, de forma massificada pelas mídias e outras produções, como as novelas, filmes e músicas, através de um sistema de “sedução”, intimamente ligado ao consumo (ILLOUZ, 2009; PÉREZ; FIOL, 2013). Nesse sentido, este trabalho, de caráter ensaístico teórico, busca refletir, a partir do ponto de vista do gênero, como as representações românticas se tornam um instrumento de criação e reprodução de desigualdade, nas quais os homens são considerados protagonistas e figuras de maior importância enquanto as mulheres desempenham um papel secundário, bem como assumem maior número de tarefas e obrigações, em especial, domésticas, mas não apenas.

Para esta abordagem, recorrer-se-á a uma análise comparativa de estudos de teóricos que já refletiram sobre o assunto, como Arlie Russell Hochschild, Eva Illouz, Pierre Bourdieu, entre outros. A fim de fomentar a discussão, refletir-se-á sobre o papel social das mulheres e sobre o quanto o ideal romântico, alimentado pelos meios de comunicação enquanto espécies de manifestações culturais, coloca as mulheres em uma posição subjugada à figura masculina.

Ainda, como mulheres, nosso interesse na produção de conhecimento acerca de diferentes formas de violência contra a mulher, mesmo que simbólica, é no sentido de contribuir para a tomada de consciência e o enfrentamento dessas amarras que nos são

colocadas pela sociedade. Esta sociedade que, como já dizia Durkheim (2005), é, em relação ao indivíduo, anterior, exterior e coercitiva. Mas é também papel das sociólogas e dos sociólogos apontar isso.

Para tal, o presente ensaio apresenta-se do seguinte modo: primeiramente, trazemos uma breve síntese dessa noção de amor romântico. Não se pretende propriamente, conceituar ou fazer um apanhado das definições previstas na literatura como o faz, por exemplo, Costa (2005). Mas compreender o que representa essa utopia, como esta surge a partir da noção revolucionária, naquele momento, de constituir uma família com base num sentimento, o amor. Assim como observar de que maneira esse ideário é fomentado pela cultura e atende a interesses mercadológicos específicos.

Adiante, buscamos compreender o papel das manifestações culturais para a construção dessa utopia de tal modo que sejam compartilhadas representações específicas dos sentimentos. Especialmente o papel das mídias e dos meios de comunicação de massa, como cinema, publicidade, literatura etc.

A partir disso, por fim, lançamos um olhar sobre as permanências na construção desse ideário que surgiu no início do século XX, mas que ainda se apresenta no século XXI. Abordando alguns exemplos da mídia brasileira e da literatura por aqui difundida, encontramos manifestações que reproduzem essa utopia e seus papéis sociais de gênero na realidade social brasileira. Sem a pretensão de ser uma pesquisa empírica ampla, a escolha dos exemplos deu-se de modo aleatório, a partir de *insights* das próprias autoras no percurso das leituras prévias a esta construção.

O amor, o capitalismo tardio e a representação do amor romântico

A partir de meados do século XX tem-se, no campo sociológico, a percepção de uma nova forma de se organizar do capitalismo, que passa a ser nomeada, por alguns como “capitalismo organizado” e por outros, como os frankfurtianos de primeira geração, como “capitalismo tardio”. Para além do amplo e profundo debate que é possível fazer a respeito desse conceito, e da forma como compreendem os diferentes autores em diferentes momentos, não havendo unanimidade, sequer entre os que compunham a Escola de Frankfurt à época, para a análise em questão, é importante frisar o papel que exercem a cultura e consequentemente as manifestações culturais nesse novo modelo. Sobre isso, pertinente a observação de Silvio Camargo acerca da contribuição da primeira geração de frankfurtianos para pensarmos objetos como o que aqui nos propomos: “a grande modificação teórica que tem início com eles é o modo de compreender-se a relação entre cultura e economia”, passando a cultura a ocupar um espaço importante e se tornando um decisivo instrumento de dominação. (CAMARGO, 2012, p. 66)

A forma de organização do capitalismo tardio resulta numa dualidade, em que se amplia a possibilidade de participação das pessoas na esfera simbólica do consumo, mas também serve para reproduzir a desigualdade social e a concentração de riqueza. Nesse contexto, cultura e mercado não são mais aspectos estanques e autônomos. As definições de amor romântico e a função que exercem socialmente entrelaçam-se com essa dualidade. Há algumas décadas, as ciências humanas costumavam ver uma separação entre os aspectos da vida privada, dentre os quais se encontram as emoções, e o conjunto de práticas públicas e coletivas, em que se localizava a cultura. Porém mais recentemente se reconhece que a cultura pode exercer forte influência na construção das emoções, pois “opera como um marco dentro do qual a experiência emocional se organiza, se define, se classifica e se interpreta” (ILLOUZ, 2009, p. 21). Do mesmo modo, Viviana Zelizer (2007), ao analisar as relações entre os sentimentos e o dinheiro, demonstra que nenhuma interação ou relação é pura, ou seja, possui apenas um desses

aspectos e constata a relação estreita entre as relações de intimidade/afetividade e o viés econômico. No cenário do capitalismo tardio, portanto, é perceptível a influência direta da economia na cultura e vice-versa; assim como da relação entre estas duas esferas na forma como se constroem as emoções. A cultura, por este viés, se tornou também um meio de reprodução da desigualdade na qual se funda esse capitalismo. Isso se dá por meio de distintas manifestações culturais, em especial (mas não apenas), daquelas provenientes da indústria cultural – como o cinema, a literatura, a publicidade e as mídias sociais, principalmente da indústria cultural dita de massa.

A noção de amor romântico, no entanto, já estava presente nas sociedades antes do capitalismo. Mas ele não servia de argumento para a escolha do parceiro para o casamento, pois poderia ser visto como transgressor da ordem social, porque desafiava um dos mecanismos fundamentais de regulação dos grupos sociais, que era o parentesco, bem como a utilização do casamento como uma operação comercial. Francisco Rüdiger (2012) lembra que com a chegada da era burguesa, o casamento se tornou a principal fonte de sustento financeira das mulheres e a realização da fantasia de poder aos homens, favorecida pelo sistema de gênero socialmente em vigor. A partir do século XVIII, começou-se a construir um novo ideal de relacionamento e de casamento, no qual o amor passa a ser ferramenta importante para a constituição do matrimônio, deslocando a ideia de que o amor romântico era reservado às amantes, ao amor extraconjugal (NEVES, 2007). Quando o matrimônio passa a ser justificado por critérios emocionais e sentimentais, a forma como essa emoção chamada amor se representa para as pessoas influencia toda a constituição da família, inclusive a relação com os filhos, que, agora, além de herdeiros, são o “produto” do amor que o casal sente um pelo outro.

A classe econômica a qual o indivíduo pertence também é relevante para a organização social do amor, pois “o capital cultural composto pela cultura ‘alta’ e pelas modalidades de conhecimento adquiridas por meio da educação formal constitui esse fio invisível e potente que liga o amor romântico ao capitalismo tardio” (ILLOUZ, 2009, p. 43). Essa construção da utopia do amor romântico, em tal contexto, se deu por meio da massificação da produção e do consumo. Tal fato ampliou o poder de compra das classes mais baixas e especializou o da classe mais alta (procurando especialmente artigos de luxo), além de aproximar as mulheres da universidade e do mercado de trabalho, formando um contexto favorável a esse desenvolvimento. Isso levou a uma baixa adesão daquelas mulheres (e das gerações seguintes) à “ideologia vitoriana das esferas separadas segundo o gênero”, o que, ao lado do aumento da cultura do ócio, possibilitou o surgimento e incrementos dos espaços de lazer igualmente ocupados por homens e mulheres, bem como aumentou os gastos individuais com lazer. Segundo Illouz (2009, p. 53) “todas essas modificações culturais, sociais e econômicas contribuem para transformar o sentido do amor, que começa a se incorporar de maneira progressiva à cultura emergente dos meios de comunicação e o mercado de massas”. Félez (2009) acrescenta ainda que o amor na sociedade capitalista se converteu em um jogo, tornando-se uma mercadoria como qualquer outra, que sofre variações de valor em função de critérios racionais ou apenas de acordo com o contexto.

Illouz acredita que a experiência dessa utopia do amor romântico é moldada pelos símbolos, valores e relações de classe da sociedade, ou seja, a ideia de transgressão dessa experiência não se concretiza como verdadeira por parte do indivíduo. Ainda segundo a autora, o que a cultura do capitalismo tardio impõe aos indivíduos é absolutamente contraditório, pois consiste em serem pessoas disciplinadas e dedicadas ao trabalho durante o dia, hedonistas e buscarem o prazer no âmbito do amor à noite.

Isso porque, na era vitoriana, o amor era visto como um meio para se alcançar o autoconhecimento e a edificação espiritual, daí sua proximidade com a religiosidade. Porém essa aproximação se altera a partir do século XX, em que se inicia a construção de um ideário do amor como “um valor em si mesmo e também como um elemento importante na busca da felicidade, definida cada vez mais em torno da individualidade e da esfera privada” (ILLOUZ, 2009, p. 56). É evidente que os sentimentos em si não são novidade dessa nova era, mas sim a visibilidade que se dá a eles e às expressões públicas, bem como a importância dos meios de comunicação de massa ao difundir essa nova forma, enquanto espécies de manifestações culturais.

O papel das mídias

A indústria cinematográfica, em especial a partir de 1930 e por meio dos filmes de Hollywood, foi os principais formadores desse ideal quando fizeram do amor o tema principal da maioria de suas produções. Essa influência é citada por Illouz quando analisa o contexto estadunidense, mas não é menor no que toca à construção do ideário no Brasil. Isso porque, desde o pós-Segunda Guerra Mundial, quando o cinema hollywoodiano recebeu grande incentivo político e econômico no seu país, como mais recentemente com as novas tecnologias e a facilidade de difusão dos materiais, assistimos àquilo que autores do campo da cultura têm chamado de “mundialização da cultura”. Que na verdade, como demonstra Cleber Fernando Gomes (2013), resulta numa preponderância quase absoluta dos filmes provenientes dos Estados Unidos nos cinemas também do Brasil. O autor explicita que cerca de 90% dos filmes que geraram mais bilheteria no país eram estadunidenses. Assim, a forma como o amor romântico é retratado naqueles filmes também tem forte impacto na construção social desse sentimento por aqui.

Entretanto, não apenas os roteiros e os personagens cumpriam esse papel, a exposição da “vida real” das “estrelas” do cinema, publicizada pela mídia com o mesmo glamour que tinham seus personagens nos filmes, contribuiu imensamente para essa formação. Tais ações serviam “para reconciliar duas ideias aparentemente contraditórias: a do matrimônio como um empreendimento frágil (confirmada pelo aumento da taxa de divórcios) e a do matrimônio baseado no amor eterno (ilustrada pelas vidas conjugais supostamente idílicas dos atores e atrizes)” (ILLOUZ, 2009, p. 60). Vale lembrar que o conceito de Adorno e Hockheimer (1985) do cinema como “uma instituição de aperfeiçoamento moral”, caracteriza essa capacidade tanto de perpetuação quanto de criação das representações românticas. Jean Carrière (1995, p. 218) ainda complementa “Supúnhamos que o cinema era mera diversão, mas ele é parte do que vestimos, de como nos comportamos, de nossas ideias, nossos desejos, nossos terrores”.

Essas representações são extremamente convincentes e muitas vezes operam como referencial de comportamentos e noções sobre o sentimento amoroso. Se para as mulheres o amor romântico é espera, passividade, cuidado, renúncia, entrega e sacrifício, aos homens tem muito mais a ver com ser o herói e o conquistador, aquele que alcança o impossível, seduz, quebra as normas e resistências, o que protege, salva, domina e recebe (PÉREZ; FIOL, 2013, p. 114). No entanto, assim como Ana Sofia Neves destaca, os papéis de cada gênero pré-definidos dentro dos ideais de romanticismo, parecem acontecer mais expressivamente nas fases iniciais das relações, possivelmente pela busca por aceitação e preocupação em agir dentro de “comportamentos socialmente definidos como esperados, desejados e adequados para cada um dos sexos” (NEVES, 2007, p. 613). Os homens, portanto, assumem o papel de

protagonista das ações, quem toma à frente da aproximação, enquanto as mulheres se restringem a aceitar ou recusar os avanços.

Também a prática de encontros românticos, segundo Illouz, acaba diminuindo o poder de condução da mulher. Se nos cortejos tradicionais evidenciavam-se os papéis de gênero, por outro lado a mulher tinha algum poder durante o processo de “teste” de seu pretendente. Quando se passa à forma de encontros românticos nos quais se espera que o homem pague pelas atividades, ele adquire o direito de iniciar ou terminar o encontro. (ILLOUZ, 2009. p. 115) Essa observação de Illouz lembrou-me de um trecho da famosa carta de Chimamanda Ngozi Adichie sobre “educar crianças feministas” no qual ela questiona o tradicional pedido de casamento como algo que, em muitas culturas (como é o caso da nossa, em geral), deve ser formulado pelo homem à mulher. Expõe:

E por falar em mulheres que se queixam de homens que ‘prometem’ casamento e depois somem: não é esquisito que na maioria das sociedades atuais as mulheres em geral não possam pedir um homem em casamento? O casamento é um passo enorme em nossa vida e não podemos tomá-lo a nosso cargo – dependemos de um homem para nos fazer o pedido. ... A verdade é que o verdadeiro poder está em quem faz o pedido. Antes de poder aceitar ou recusar é preciso que peçam (ADICHIE, 2017, p. 72-73).

A partir da análise de Illouz, nos permitimos fazer mais uma reflexão sobre essa tradição do pedido de casamento heterossexual em nossa cultura: a necessidade de que o pedido seja feito pelo homem acompanhado de uma joia, um par de alianças ou um anel de noivado. Prática comercial, portanto, não é raro ver, em filmes e séries, um rapaz da classe trabalhadora juntando economias ou procurando trabalho extra para poder comprar a jóia de que necessita para fazer o pedido. Sem falar na necessidade de ter condições para dar uma festa de casamento, em que a maior parte dos custos é mais elevada em relação a outros tipos de festa. Assim, tradições ligadas ao amor romântico, que tem reflexo mercadológico imediato e que estão presentes em todas as classes sociais, servem para distingui-las. Ainda, os amantes se sentem no dever de realizar esses gastos como “prova de amor”, algo que confirma as hipóteses de Zelizer (2007) sobre a combinação destes fatores na mesma relação.

Houve, portanto, uma transformação do ideário de amor, saindo de uma noção introspectiva e voltada ao autoconhecimento, para outra extrovertida e hedonista, que direciona para o consumo, com destaque para o consumo do ócio, como será falado mais à frente. A publicidade comercial foi uma grande motivadora dessa mudança quando ampliou sua atuação e suas funções no início do século XX, deixando de vender apenas espaços em periódicos para se transformar em uma empresa criadora de imagens de grandes marcas, lançando tendências e valores que impactavam tanto na economia como na cultura. Não é difícil perceber a influência dos anúncios publicitários na construção dos valores e do ideário de uma sociedade quando olhamos, por exemplo, para o Brasil. São famosas as expressões “família de comercial de margarina” para representar a família “perfeita” e feliz, ou o “bebê Pampers” ou “bebê Johnson”, em referência a produtos específicos para bebês, mas que descrevem a imagem de um bebê branco, com pouco cabelo e olhos claros, “limpinho e fofinho”, o que, aliás, não corresponde à realidade das crianças brasileiras, país com expressiva população negra e parda.

Desde o início da publicidade e ainda hoje, veem-se anúncios que representam casais na “emoção do romance” e longe do “tédio do casamento”, os quais promovem mais do que o consumo do produto especificamente anunciado, mas o desejo do ócio, ao incentivar a realização da atividade que aquele casal desfruta na imagem. Seja ir a um restaurante, a um bar, ao cinema, a um baile, fazer um piquenique ou uma viagem. A representação dessas atividades numa “aura” romântica é utilizada para a publicidade

de vários produtos que não teriam, a princípio, nada de “romântico”, como óleo de motor de carro e sabão em pó, como demonstrou Illouz (2009). Ou seja, há a construção de um ideário romântico baseado no consumo do ócio, que é “vendido” pelas publicidades desses produtos e serviços, bem como serve para promover outros tipos de produtos.

Também os estereótipos de gênero aparecem em muitos anúncios, mesmo naqueles que procuram contestá-los, ainda que na atualidade esses valores, quando mais explícitos, são objeto de polêmica em especial nas redes sociais. Alemudema Hernando (2000 *apud* ESTEBAN, 2008) destaca que nossa estrutura social e cultural tem uma influência decisiva na conformação da subjetividade de muitas mulheres, pois interfere no modo como elas internalizam e reproduzem um conjunto de valores e atitudes que perpetuam essa situação de desigualdade em relação aos homens.

É importante lembrar que a posição social que as mulheres ocupam pode surtir efeito quanto ao modo como elas são tratadas, reforçando ou não os efeitos de gênero. No entanto, como enfatiza Bourdieu (2002), os efeitos nunca são anulados. Aquelas que buscam uma independência física e intelectual, que não se encaixam às normas sociais vigentes, são vistas como “não femininas”, e até mesmo lésbicas (independentemente de sua orientação sexual).

A publicidade continua a difundir a ideia de que é possível manter o casamento duradouro “alimentando” o amor romântico e apaixonado do início do relacionamento. Para manterem o sucesso da relação, é esperada uma manutenção contínua dos cuidados de aspecto físico e sedutor dos cônjuges, em que o peso recai mais fortemente sobre as mulheres. Elas são estereotipadas em corpos irreais e sedutores, cujos mais diversos aspectos variam de acordo com a “moda” vigente: corpos gordos, magros, musculosos; cabelos lisos, cacheados, ondulados, loiros, morenos, ruivos; com ou sem tatuagem, entre outros. Esse ainda é o viés dos anúncios publicitários de diversos produtos não só de beleza, mas de higiene pessoal, cereais integrais (cujas fibras mantêm a pele bonita e garantem a atenção do marido como nos primeiros dias), automóveis, e até mesmo produtos de limpeza. Desse modo, as mulheres são educadas e incentivadas a cuidarem sempre da aparência física a fim de manterem a sedução, a atenção e atração sexual do parceiro, satisfazendo suas necessidades e fantasias, nem que para isso precisem abrir mão de sua própria vontade.

A dominação masculina sobre as mulheres, segundo Bourdieu (2002), as coloca como um objeto simbólico e notado, que deve atender a alguns requisitos, fazendo com que elas se sintam o tempo todo sendo avaliadas, gerando uma constante insegurança quanto aos seus comportamentos e aspectos físicos. Segundo o autor:

...a pretensa ‘feminilidade’ muitas vezes não é mais que uma forma de aquiescência em relação às expectativas masculinas, reais ou supostas, principalmente em termos de engrandecimento do ego. Em consequência, a dependência em relação aos outros (e não só aos homens) tende a se tornar constitutiva de seu ser. (BOURDIEU, 2002, p. 82).

O que a sociedade faz, portanto, por meio das manifestações culturais e em especial com o auxílio das mídias, é inculcar valores que reforçam a violência contra as mulheres. Mesmo que seja uma violência simbólica, ou seja, por meio da imposição de valores e a fabricação de crenças que a induzem a agir conforme um critério esperado de comportamento, em que os homens são os dominantes e elas, conseguinte, se encontram em uma posição de submissão. Há, portanto, uma coerção psicológica sobre as mulheres cujos efeitos são tão devastadores quanto a violência física.

As permanências X a busca pela autonomia

As regras do amor também sofreram com as mudanças de paradigmas. O feminismo perturba os seus velhos ideais, mas ainda está longe de ultrapassá-los, por isso, é importante demonstrar algumas das permanências. Numa passagem do artigo intitulado *Do amor ao casamento: análise de um manual de preparação das moças para assumir os deveres de esposa, mãe e dona de casa, em circulação no nordeste do Brasil na década de 1940*, das pesquisadoras Patrícia Holanda e Maria Cavalcante, verifica-se o aspecto do imaginário de como deveria ser/agir mulher. O autor do manual é Wirtz, que é considerado um intelectual da Igreja, e suas obras começaram a circular entre as famílias brasileiras, no *Jornal do Brasil*, em fevereiro de 1942:

Muitos casamentos de amor naufragam nos primeiros seis meses, pelo simples fato de que a jovem esposa não sabe desempenhar as suas funções nem psíquica nem tecnicamente. Por algum tempo a falta de habilidade da dona de casa é ainda coberta com o manto da caridade, surto de impaciência e de desilusão, ainda será vencido por uma indulgência imposta pelo afeto. Por algum tempo... Mas depois! Quando se desencadeia uma verdadeira revolução dentro de casa, tirando todo o conforto com o nascimento do primeiro filho... então se irritam os nervos. E com o descontrole dos nervos vai-se a paz e foge o amor. (WIRTZ, 1948, p. 37-38)

O campo próprio da mulher é o lar. Verdade corriqueira! Assim mesmo deve ser frisada. Pois, sempre andam mulheres – e seu número parece hoje em dia aumentar – a que essa atividade dentro de casa não satisfaz, que se julgam chamadas para desígnios melhores e nutrem planos ‘mais altos’; tudo a aquilo de casa lhes parece simplório, pouco ‘espiritual’: essa eterna repetição das mesma ocupação no quarto das crianças, nos dormitórios, na cozinha e na despensa. Dizem que essas ocupações não as preenchem e que por conseguinte, as deixam profundamente insatisfeitas. [...] Quanto haviam desejado poderem desempenhar sua ‘missão de mulher’ na maternidade e nos cuidados da família. Mas isso já vai tão longe! Entrementes ficaram interiormente desbotadas ou frias qual lareira apagada. Porque não compreendem a grande arte de ser dona de casa. (WIRTZ, 1948, p. 120)

Mesmo que esse manual seja de 1940, é evidente o quanto esse pensamento acerca das mulheres ainda circula como imaginário social e o quanto o amor se configura como uma conquista “imposta” ao gênero feminino.

Ainda, esse exemplo demonstra como as manifestações culturais, que vão além das mídias tradicionais, também influenciam de modo significativo a construção social das emoções. No caso, elementos religiosos que, sob o argumento de interpretação de textos sagrados, impõem papéis de gênero que reproduzem as desigualdades. Na atualidade, tem-se percebido uma forte influência de um viés cristão evangélico conservador na construção das emoções, inclusive, mas não apenas no que diz respeito ao amor.

É o que demonstra, por exemplo, Sandra Duarte de Souza, na análise da literatura evangélica da atualidade e seus efeitos na construção e reprodução dos estereótipos de gênero. A autora traz dados que indicam que as mulheres, na média, lêem mais que os homens e que, especialmente nas classes mais baixas e com menor nível de instrução, a leitura comumente preferida por elas é a de cunho religioso. A maior parte das obras é traduzida, proveniente dos Estados Unidos, também reflexo do fenômeno que já relatamos em relação ao cinema, percebendo-se uma “importação” dessas manifestações culturais que passam a influenciar a construção social e a representação das emoções também no Brasil.

Souza conclui que a representação da mulher nessas obras, em geral, é a de uma mulher que combina a vida profissional que a contemporaneidade lhe permite com os

ditos “valores tradicionais” e as obrigações que lhe são impostas por eles. Nas palavras da autora:

A mulher ideal, isto é, a mulher paradigmática que é apresentada em cada texto, é uma mulher travestida de modernidade que representa a continuidade das representações seculares de um feminino constituído pelo e para o outro. Ela soma todas as vantagens de ser bem-sucedida no mundo público, possuindo relativa autonomia financeira e emocional, com as atribuições de ser a cuidadora da casa, dos filhos e, especialmente, do marido. Deve-se lembrar, entretanto, que sua missão primordial é o cuidado familiar, sendo a inserção no mundo público um apêndice de sua identidade, pois o homem *não deve casar-se com a mulher que considera sua carreira uma missão*. (SOUZA, 2017, p. 324, grifo da autora).

Nas últimas décadas, como exposto, a chegada da mulher ao mercado de trabalho e a possibilidade de conquistar a independência financeira alteram os arranjos familiares. A literatura evangélica acolhe essa transformação, passando a impressão, para quem faz uma leitura rápida, de não reafirmar os estereótipos de gênero. O que se desconstrói facilmente com um olhar aprofundado. Isso se verifica em obras como o livro *O casamento que você sempre quis*, publicado em 2005 no original e na versão brasileira traduzida em 2007. O autor expõe que as mulheres na atualidade trabalham fora de casa, podendo até serem as principais ou únicas responsáveis pelo sustento da família em determinados momentos, de modo que necessitariam da “ajuda” do marido com as tarefas domésticas. Mas não deixa de afirmar que a responsabilidade pelo equilíbrio do lar é da mulher: “Isto não significa que a mulher cristã deva ser confinada a qualquer conjunto específico de deveres domésticos, mas que sua família deve ser central em todas as suas atividades” (CHAPMAN, 2007, p. 80-81). Há, ainda, nas páginas seguintes, um elogio implícito às mulheres que deixam suas atividades profissionais por ocasião do nascimento dos filhos, para se dedicarem a eles, ou optam por trabalhos parciais.

Este trecho comprova a afirmação de Sandra Duarte de Souza, no sentido de que o discurso evangélico, difundido também por sua literatura, reafirma os papéis de gênero construídos socialmente e se utiliza do argumento divino para legitimá-lo. Ou seja: “O *nomos* social ganha *status* de *nomos* sagrado, transformando-se numa metarrealidade intocável pela crítica humana, legitimando assim a dominação, e contribuindo para a sua perpetuação” (SOUZA, 2017, p. 327, grifos da autora).

A literatura evangélica tem importância nesse ponto, pela difusão massificada e especialmente pela predominância entre as mulheres. Mas o que se percebe nessa e em outras manifestações culturais de forma ampla é que, por meio desses imaginários, difunde-se uma visão do amor enquanto sentimento inato às mulheres, algo que elas já devam saber desempenhar. As mulheres já nascem com amor, o amor de mãe, de esposa, de cuidados para com o próximo, de cuidados com o lar. O casamento se estabelece então como uma “profissão”, e o sucesso delas, enquanto seres humanos, baseia-se em conseguir manter erguida essa instituição social.

Até mesmo por meio de material jornalístico “sério” há a difusão desse modelo de casal, fundado num modelo específico de papel de esposa. Entre nós, brasileiras e brasileiros, não está tão longe a reportagem feita pela *Revista Veja* em abril de 2016, quando Michel Temer estava prestes a se tornar presidente do Brasil, em virtude do impeachment de Dilma Rousseff, na qual se cunhou a expressão que depois se tornou polêmica para descrever a “quase primeira-dama” Marcela Temer: “bela, recatada e do lar”. Elogiava-se o fato de a Marcela Temer ser uma mulher discreta, educada, que não exerce atividade profissional e se dedica a cuidar do filho e de si (citando-se nesse ponto as visitas ao dermatologista). Bem como que o casal, apesar da diferença de idade e do

tempo de relacionamento, mantém o clima de paixão e desfruta de momentos românticos como um jantar a sós num restaurante sofisticado. (LINHARES, 2016)

Mais recentemente, “recatada” também foi palavra usada por blogueiros para descrever outra “quase primeira-dama”, Michelle Bolsonaro, pouco tempo antes da posse de seu marido Jair Bolsonaro como presidente. Uma coluna no portal *DinheiramaNews* relata o perfil de Michelle como uma mulher que administra seu lar com firmeza e recebendo a obediência do marido nos assuntos a isso relacionados, mesmo se tratando de um homem político poderoso fora de casa (REDAÇÃO DINHEIRAMA, 2018).

Apesar de se pretender que isso seja algum protagonismo feminino, o certo é que a mulher tem o direito de receber a obediência do marido dentro de casa por ser ela a responsável por essa esfera, segundo esse imaginário. E faria parte da demonstração de amor e da estratégia para ter um casamento bem-sucedido que a esposa cumpra com essas obrigações, que vão muito além da simples tarefa doméstica, mas atingem a administração familiar, doméstica, de emoções.

A relação da apropriação do capitalismo sobre os sentimentos é bem evidenciada no livro de Arlie Russell Hochschild, intitulado *Managed Heart: commercialization of human feelings* (1983). Nesta obra, a autora reflete como a administração contínua das emoções assume a característica de uma jornada de trabalho extra para as mulheres. Como Hochschild demonstra, o trabalho das emoções é mais acentuado entre as mulheres do que entre os homens, dadas as distintas cobranças e deveres relacionados a cada gênero. Isso também se reflete na divisão dos trabalhos domésticos. As mulheres, na maioria das vezes, encontram-se designadas a essa demanda como se fosse algo de sua natureza e, por essa justificativa, sempre assumem a maior parcela da divisão ou toda ela. De acordo com Antonella Picchio, “o amor da mulher na família é expresso e exigido em termos de trabalho” (2018, p. 75).

A questão do amor romântico é responsável por levar muitas mulheres a acreditar que a sua felicidade e a da sua família dependem da entrega e renúncia incondicional às vontades de seu parceiro, o que acaba por dar espaço às situações de desigualdade e, em última instância, de violência e até mesmo morte. É o que acredita Bourdieu (2002) ao refletir a possibilidade de o amor ser simultaneamente um fator de risco e de proteção, agindo para a dominação, e, por conseguinte, para a violência.

Ainda hoje, se as mulheres escolhem não seguirem as regras instituídas pela sociedade que pertencem, são vistas como esposas/mães ruins, e tachadas de egoístas (PÉREZ; FIOL, 2013). A ausência de amor nos homens adultos, entretanto, não está vinculada ao fracasso como no caso das mulheres. Os homens são educados para esconderem as suas emoções, especialmente se essas puderem indicar sinais de fragilidade. O menino desde cedo aprende que “não pode chorar como uma mulherzinha”, pois, segundo Bourdieu (2002), “a pior humilhação para um homem é ser transformado em mulher”, mesmo que simbolicamente. Como lembra Bourdieu (2002), o princípio da inferioridade feminina em relação aos homens se dá no mesmo “terreno das trocas simbólicas, das relações de produção e reprodução do capital simbólico, cujo dispositivo central é o mercado matrimonial”, no qual o papel da mulher seria de perpetuação e aumento do capital simbólico em poder dos homens.

Illouz (2009) aponta que a ampliação do mercado de trabalho com a entrada das mulheres, contribuiu para que essa suposta busca por dinheiro lhes desse outra visão do casamento, aumentando a taxa de divórcios, o que fez com que a imprensa da época as culpasse. Isso porque, a partir do momento em que elas perceberam que poderiam conquistar seu sustento e sua autonomia financeira por meio do trabalho, deixaram de

ter o dinheiro como motivo para a manutenção do casamento e passaram a esperar que a relação lhes satisfizesse emocionalmente. Rüdiger comenta que

O processo de emancipação feminina, combinado com a crescente flexibilização das relações de mercado, provocou a erosão de relações tradicionais – como o casamento –, enquanto o esvaziamento valorativo das rotinas e convenções passou a promover uma espécie de relacionamento entre os seres humanos. (RÜDIGER, 2012, p. 151).

Assim, evidencia-se estreito elo entre intimidade/afetividade e o viés econômico como constatou Zelizer (2007). Pois, apesar de as pessoas estarem constantemente diante de situações que misturam relações íntimas com transações econômicas, há uma crença geral de que são esferas que não podem se misturar, algo que é impossível. Assim como há uma ilusão de que a percepção das emoções e sentimentos é algo absolutamente particular e íntimo, que não se relaciona com construções sociais e com o compartilhamento de alguns ideários, fomentados tanto pela cultura como pelo mercado.

Considerações finais

Ao longo do texto percebemos que é impossível pensar que a vida humana se realiza em esferas absolutamente separadas. É igualmente descabido imaginar que as emoções digam respeito apenas ao íntimo do indivíduo e não sejam resultado de construções sociais, objeto, portanto, de estudo das ciências sociais.

A complexidade das relações faz com que as pessoas sofram interferências em suas ações e emoções em diversos aspectos. Do mesmo modo, a cultura e o mercado se influenciam mutuamente, configurando-se em uma via de mão dupla. Ao mesmo tempo em que o mercado é levado pelas transformações culturais de cada período, também ele influencia algumas dessas transformações ao propiciar a construção de certos valores e práticas culturais, como é o caso do ideário de amor romântico surgido em meados do século XX, profundamente relacionado com o consumo e o ócio.

Essas representações, que permanecem em grande medida no século XXI, servem a várias finalidades. Embasam, por exemplo, imposições sociais de condutas diferenciadas para homens e mulher, na vida pública e privada, no casamento e de forma geral na família dele decorrente.

Fica claro, portanto, que as representações utópicas sobre o amor, assim como as transformações culturais e de mercado, no que toca à experiência romântica, sedimentam comportamentos de dominação e submissão, especialmente referentes à desigualdade de gênero. Na realidade, o amor romântico ainda fundamenta a reprodução de relações de poder desiguais entre os homens e as mulheres e cujos efeitos são sentidos diariamente em toda a organização da vida social. Essa utopia compartilhada pela sociedade moderna e atual — reforçada por vários agentes como o Estado, a religião, a escola, a família, além dos próprios homens e mulheres —, na verdade impõe papéis específicos aos homens e às mulheres, sendo que para estas cabe uma função de cuidado, de sacrifício e de submissão.

Trata-se efetivamente de uma violência simbólica que se estabelece em desfavor do papel feminino nessas relações. Ao falar de violência contra as mulheres, essa modalidade precisa ser observada, mas principalmente, é urgente a reavaliação e a mudança desses papéis. Em nome do amor muitas relações de poder são justificadas, muitas desigualdades são perpetuadas e muitos direitos são extraídos. Nas palavras de Silvia Federici (1974), em documento lançado pelo Coletivo Feminista de Napoli Há mais de 3 décadas, “*lo chiamano amore, chiamiamo lavoro non pagato*”, ou seja: “isso que chamam de amor, nós chamamos de trabalho não pago”.

Por conta das idealizações estabelecidas na sociedade com esse sistema de gênero, vários relacionamentos se configuram como celas ou espaços de exploração e violência. Conhecer a origem e a característica dessa utopia construída pode ser o meio para se livrar desses aprisionamentos na vida cotidiana. Na sociedade atual não há mais espaço para silenciamentos. O respeito e a busca pela igualdade de gêneros tornaram-se imperativos para a intervenção desse grave problema social, a fim de construir uma sociedade mais consciente e justa.

Referências

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Para educar crianças feministas: um manifesto*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- CAMARGO, Silvio. *Trabalho imaterial e produção cultural. A dialética do capitalismo tardio*. Coimbra: Anablume, 2012.
- CARRIERE, Jean-Claude. *A linguagem secreta do cinema*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.
- CHAPMAN, Gary. *O casamento que você sempre quis*. Trad. Neyd Siqueira. São Paulo: Mundo cristão, 2007.
- COSTA, Sergio. Romantismo e consumo na modernidade tardia. *Novos estudos*. CEBRAP, 73, p. 111-124, nov. 2005.
- DURKHEIM, Émile. *O suicídio*. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2005
- ESTEBAN, Mari Luz. El amor romántico y la subordinación social de las mujeres: revisiones y propuestas. *Anuario de Psicología*. Facultat de Psicologia, Universitat de Barcelona, v. 39, n.1, p. 59-73, 2008.
- FEDERICI, Silvia. *Salario contro il lavoro domestico*. Napoli: Collettivo Femminista Napoletano per il Salario al Lavoro Domestico; Padova: Comitato per il Salario al lavoro Domestico, 1974.
- FÉLEZ, José Luis Anta. Para una antropología del amor. La novela rosa y los productos de la cultura de masas. In: Congreso Estatal Isonomía sobre Igualdad Entre Mujeres y Hombres. Poder, Poderes y Empoderamiento... ¿Y el Amor? ¡Ah, el AMOR!, 5., 2009, Castellón. *Actas...* Fundación Isonomía para la Igualdad de Oportunidades. Universitat Jaume I, 2009. <http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:276857/FULLTEXT01.pdf> . (Consulta 23.08.2019).
- GOMES, Cleber Fernando. Os Desafios Cinematográficos da América Latina: uma análise sócio-histórica da produção filmica. *XIV Congresso FoMerco*. UFT. Palmas, 2013. https://www.researchgate.net/profile/Cleber_Gomes2/publication/296639878_Os_Desafios_Cinematograficos_da_America_Latina_uma_analise_socio-historica_da_producao_filmica/links/56d72ba908aebadb40302ef.pdf (Consulta 01.10.2019).
- HOCHSCHILD, Arlie Russel. *The managed heart: Commercialization of human feeling, with a new afterword*. Berkeley, CA: University of California Press, 1983.
- ILLOUZ, Eva. *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid-Buenos Aires: Katz, 2009.

LINHARES, Juliana. Marcela Temer: bela, recatada e “do lar”. *Veja*. 18 abr. 2016, 19:14. <https://veja.abril.com.br/brasil/marcela-temer-bela-recatada-e-do-lar/>. (Consulta: 01.10.2019).

NEVES, Ana Sofia Antunes das. As mulheres e os discursos genderizados sobre o amor: a caminho do “amor confluyente” ou o retorno ao mito do “amor romântico?”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 15, n. 3, p. 609-627, dez. 2007. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2007000300006>. (Consulta 22.08.2019).

PÉREZ, Victoria Ferrer; FIOL, Esperanza Bosch. Del amor romántico a la violencia de género. Para una coeducación emocional en la agenda educativa. *Profesorado. Revista de Currículum y Formación de Profesorado*, Universidad de Granada. Granada, España, v. 17, n. 1, p. 105-122, jan. / abr. 2013.

REDAÇÃO DINHEIRAMA. Michelle Bolsonaro, futura primeira dama do Brasil?. *Dinheiramanews*, out 2018. <https://dinheirama.com/michelle-bolsonaro-futura-primeira-dama-do-brasil/>. (Consulta 01.10.2019).

RÜDIGER, Francisco. O amor no século XX: romantismo democrático versus intimismo terapêutico. *Tempo social*. São Paulo, v. 24, n. 2, p. 149-168, nov. 2012.

SOUZA, Sandra Duarte de. Representações de gênero na literatura evangélica. *Estudos de Religião*, v. 31, n. 3, p. 317-331, set.-dez. 2017.

WIRTZ, Hans. *Do Amor ao Casamento: a comunhão de vida, segundo a natureza*. Bahia: Editora Mensageiro da Fé, 1948.

ZELIZER, Viviana. *The Purchase of Intimacy*. Princeton University Press, 2007.

SILVA, Ana Dóris da; COSTA, Maria Emília; MARTINS, Mariana Veloso. A vivência do luto por perda gestacional na perspectiva do casal: revisão de escopo. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 54, pp. 77-86, dezembro de 2019 ISSN 1676 8965.

ARTIGOS

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

A vivência do luto por perda gestacional na perspectiva do casal: revisão de escopo*

Mourning experience for gestational loss from the couple's perspective
Scope Review

Ana Dóris da Silva
Maria Emília Costa
Mariana Veloso Martins

Recebido: 20.08.2019

Aceito: 30.09.2019

Resumo: Perdas gestacionais são eventos que afetam o casal, provocando sentimentos de dor e sofrimento que atingem ambos os pais. Trata-se de um trauma na vida do casal e podem ser estigmatizantes. As habilidades do casal para lidar com essa perda dependem da capacidade de cada membro do casal para enfrentar situações difíceis. Buscamos identificar e sintetizar estudos qualitativos, que tiveram como unidade de análise o casal, relatando os resultados relativos a percepção da experiência de luto. Realizamos revisão de escopo. Foram utilizadas as bases de dados PsycINFO e PsycARTICLES. Muitos pesquisadores têm se preocupado com as causas das perdas gestacionais ($n = 24$) apontando os impactos e consequências dessas perdas para mulheres. Outros se preocupam em conhecer o comportamento de pais enlutados ($n = 05$) tanto por perdas gestacionais como perdas de crianças. Apenas um pesquisador abordou o impacto dessas perdas nos homens ($n = 01$). Os estudos que atendem rigorosamente ao objeto desta revisão ($n = 05$), ressaltam as diferenças de gênero como fatores de impacto no processo de elaboração do luto por perda gestacional, apontando como fatores coadjuvantes no auxílio à elaboração do luto, a religião e o apoio decorrente das relações familiares e sociais. **Palavras-chave:** perda gestacional, casal, luto, revisão de escopo

Abstract: Gestational losses are events that affect the couple, causing feelings of pain and suffering that affect both parents. It is a trauma in the couple's life and can be stigmatizing. The couple's abilities to deal with this loss depend on each couple's ability to cope with difficult situations. We sought to identify and synthesize qualitative studies, which had as a unit of analysis the couple, reporting the results regarding the perception of the experience of grief. We performed scope review. The PsycINFO and PsycARTICLES databases were used. Many researchers have been concerned with the causes of gestational losses ($n = 24$) pointing out the impacts and their consequences for women. Others are concerned with knowing the behavior of bereaved parents ($n = 05$) for both gestational and child losses, and one addressed the impact of these losses on men ($n = 01$). Studies that strictly address the object of this review ($n = 05$) highlight gender differences as impact factors in the process of elaboration of bereavement for gestational loss, pointing as supporting factors to assist in the elaboration of bereavement, religion and support arising from family and social relationships. **Keywords:** gestational loss, couple, grief, scope review

*Este artigo refere-se ao projeto de investigação desenvolvido pela autora no contexto do doutoramento em Psicologia na Universidade do Porto.

Introdução

A gravidez é um processo fisiológico, vivenciado sucessivamente no ciclo de vida por muitas mulheres e, em muitos casos, trata-se de condição saudável, não necessitando de tratamento específico (MINISTÉRIO da Saúde/Direção-Geral de Saúde - DGS, 2015). À condição/estado de carregar um embrião ou feto em desenvolvimento dentro do útero, chamamos gravidez ou gestação, e este é um momento de muita satisfação para a grande maioria das mulheres (CINCinati Children's, 2010). Nem todas as mulheres são capazes de manter a gravidez até atingir o nascimento de um bebê vivo (WORLD HEALTH ORGANIZATION [WHO], 2015). Quando “qualquer gravidez não resulta em pelo menos um nascimento vivo” e ocorre a interrupção da gravidez, seja essa interrupção espontânea, seja a interrupção induzida, chamamos “perda gestacional” (ZEGERS-HOCHSCHILD et al, 2017).

Inúmeros casais engravidam por diversas vezes e em muitas delas, não conseguem sucesso com a gestação (VOLKMER et al, 2006), sendo estas perdas gestacionais identificadas de acordo com situações e características específicas (NAZARÉ et al, 2010), e de acordo com o momento de sua ocorrência, isto é, se ocorrem ao longo da gravidez ou se ocorre após o parto. Muitos pesquisadores têm se preocupado com as causas das perdas gestacionais nas mulheres, apontando os impactos e as respectivas consequências dessas perdas em suas vidas. Nesses estudos são abordados, desde os aspectos relacionados às questões físicas até aqueles referentes aos sentimentos e emoções das mulheres diante da perda gestacional (BATISTA et al, 2016; KOLTE et al, 2015; MORREALE et al, 2010; VOLKMER; COVAS, 2008). Já com relação aos impactos das perdas gestacionais especificamente para os homens, o número de estudos é menor (McCREIGHT, 2004; MARTINS, 2016) deixando algumas lacunas acerca dos aspectos emocionais, sociais e relacionais decorrentes da experiência das perdas gestacionais nesses sujeitos.

Não são muitos os estudos realizados com o objetivo de conhecer os impactos das perdas gestacionais tendo como unidade de investigação o casal. Félis; Almeida (2016), realizaram revisão sistemática da literatura, com o objetivo de analisar as expectativas de casais diante do diagnóstico de infertilidade, concluindo que os casais buscam tratamento para infertilidade com a esperança de concepção, que quando é frustrada pela perda gestacional, pode gerar alterações emocionais como ansiedade, depressão, discórdia entre o casal, raiva, e desvalorização pessoal, que por sua vez, podem potencializar fatores de subfertilidade pré-estabelecida. Os autores apontam que “nem todo casal tem potencial no aspecto fisiológico e psíquico para a parentalidade o que pode desencadear um processo de negação pelas partes” (Félis; Almeida, 2016, p.109) que também colabora para a infertilidade, além de que a apreensão gerada pela incapacidade de conceber, o sentimento de perda, as pressões familiares, a desvalorização social e o comportamento dos cônjuges afetando-os mutuamente, indicam que “o desejo de ter um filho exige um aparato biopsicossocial” (Félis, 2016, p.109).

Perdas gestacionais são acontecimentos que afetam o casal e podem desencadear processos de sofrimento, onde são observadas manifestações de dor como tristeza, desapontamento, culpa e angústia, sendo ambos os pais afetados pela perda, e as reações de cada elemento do casal à perda, não são independentes (NAZARÉ; FONSECA; CANAVARRO, 2012). Estudos apontam que as manifestações de dor, decorrentes da vivência de uma perda gestacional, podem estar associadas a vários fatores, variando de acordo com o gênero. Homens e mulheres reagem de forma diferente diante do mesmo fenômeno, e em geral, a mulher demonstra reações mais intensas ao sofrimento que os homens (FRANCISCO et al, 2014; NAZARÉ et al, 2012). No caso das mulheres, a

sexualidade pode ficar comprometida (FRANCISCO et al., 2014) e são também observados sentimento de tristeza, desvalia, pesar, sendo a depressão uma perturbação frequente em mulheres grávidas que sofreram abortos de repetição (CARVALHO et al., 2016). Os homens, em geral, são orientados para ser emocionalmente fortes, com o propósito de apoiarem suas parceiras em seu sofrimento diante da perda da gravidez. Entretanto, é importante registrar que a morte de um bebê pode ser devastadora para ambos os pais (McCREIGHT, 2004).

Perdas gestacionais, além de se constituírem em um trauma na vida do casal, também podem desencadear comportamentos estigmatizantes entre aqueles com os quais o casal se relaciona, sejam familiares ou amigos. As competências do casal para lidar com a perda gestacional dependem da capacidade de cada elemento para enfrentar situações difíceis (HORSTMAN; HOLMAN, 2017). Perdas gestacionais produzem impacto importante em homens e mulheres por tratar-se de acontecimento negativo com considerável nível de sofrimento para ambos os elementos do casal (SERRANO; LIMA, 2006). Ainda que os acontecimentos de perda gestacional sejam impactantes, as reações a eles podem variar de acordo com as características individuais, e estão relacionadas ao gênero, a idade, a personalidade, a história de vida, a qualidade do relacionamento conjugal e familiar, entre outros. Devido ao caráter universal da morte, a vivência do luto traz consigo a mudança para um novo momento de identidade individual e relacional para aquele(s) que fica(m). Os rituais de luto, assim como as explicações e o significado da morte na existência do indivíduo, variam de acordo com o contexto e a cultura no qual estão inseridos (McGOLDRICK, 2011). Tratando-se de evento traumatizante o casal vivencia, além do estresse da perda gestacional, pressões oriundas de amigos e familiares, o que pode intensificar o sofrimento e dificultar a vivência do luto (HENLEY; KOHNER, 2001).

A vivência da dor decorrente da perda de um ente querido pode ser considerada um grande desafio para o ser humano, sendo que quando nos referimos a essa dor, em geral mencionamos a intensidade da resposta emocional associada a perda vivenciada. Neste contexto, existem ações/rituais que podem ser denominadas “ações/rituais para lidar com o sofrimento”, por possuírem características relacionadas com a vivência da perda de um ente querido (CASTLE; PHILLIPS, 2003).

Compreender o funcionamento das coisas não é tarefa fácil, e para isso temos como recurso a ciência, que reúne várias explicações oriundas de estudos de várias naturezas. O conhecimento e a atuação profissional são decorrentes do conhecimento científico, sendo que a principal característica do conhecimento profissional está “no foco em como o funcionamento das coisas varia de acordo com a situação” (STAKE, 2011, p. 24-25). O raciocínio em investigações qualitativas está baseado na percepção e compreensão humana, oportunizando estudos cujas descobertas são frutos de interações entre investigador e sujeitos, ressaltando a singularidade ao invés da semelhança, garantindo que a diversidade seja reconhecida, sendo que o estudo qualitativo é empírico e em geral é direcionado ao campo de atuação profissional (STAKE, 2011). Por essas razões, neste artigo, buscamos identificar as evidências relativas à percepção acerca da experiência de viver uma ou mais perdas gestacionais, apontadas por estudos empíricos qualitativos, que tiveram como unidade de análise o casal.

Método

Para a realização deste estudo, foi utilizada a metodologia de ARKSEY; O'MALLEY (2005, p. 8), tendo em conta as 05 etapas estabelecidas pelos autores.

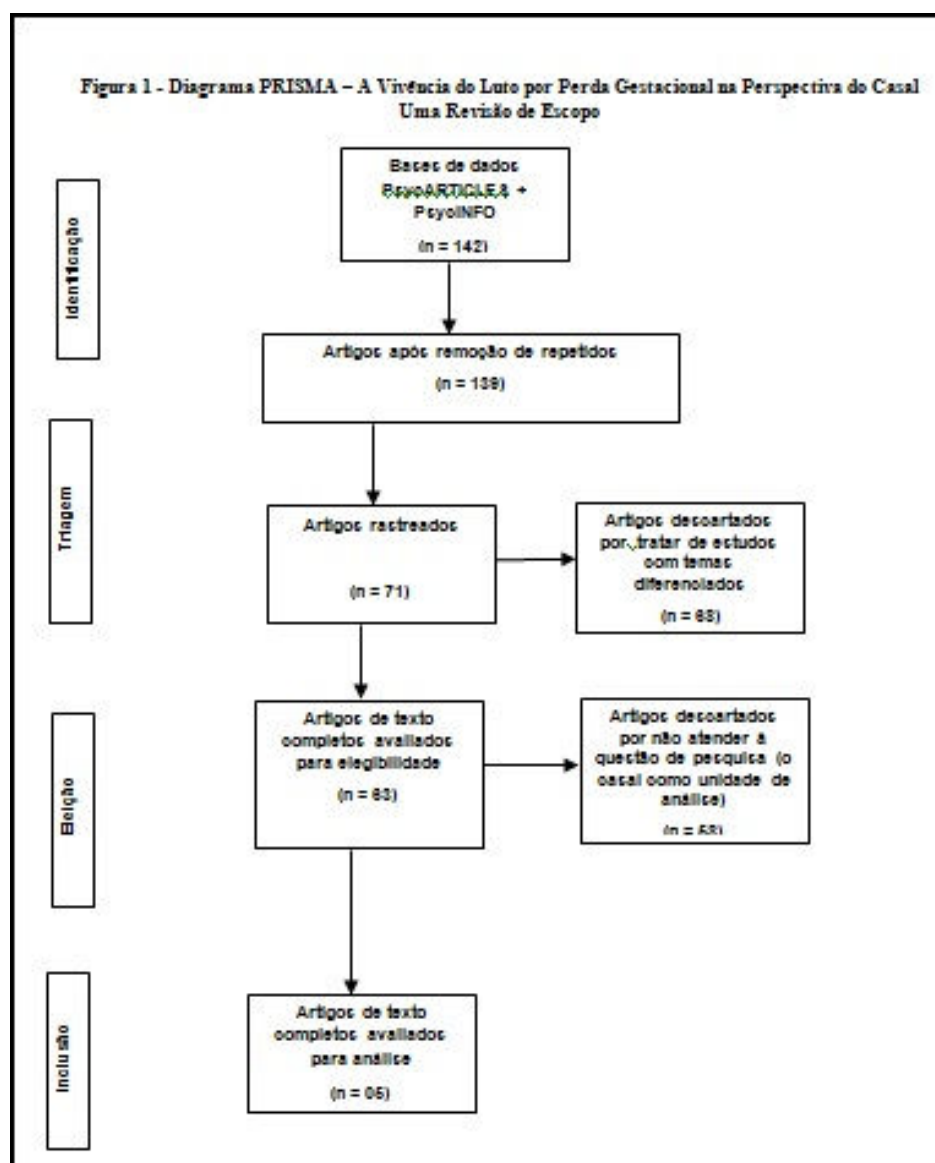
Considerando as características do estudo, a nossa questão de pesquisa: “*Qual a percepção do casal acerca da sua experiência de luto?*” foi elaborada utilizando com

referência a estratégia PICO (P = paciente, I = intervenção, C = comparação, O = *outcomes*/desfecho/resultados) (SANTOS; PIMENTA; NOBRE, 2007), adaptada para PIC onde: P (população) = casais, I (fenômeno de interesse) = luto e C (contexto) = perda gestacional (MENEZES et al, 2015). Na sequência, foram realizadas duas buscas textuais utilizando as bases de dados PsycINFO e PsycARTICLES, por intermédio do recurso eletrônico EBSCOHost. Para a primeira busca foi utilizada a seguinte expressão de pesquisa: “pregnancy loss OR miscarriage OR stillbirth OR perinatal loss” AND “couples OR marriage OR married OR marital OR partners” AND “grief OR bereavement OR mourning” NOT “homossexual OR same-sex” NOT “quantitative research” e foi estabelecido como limitador automático apenas o ano de publicação (2010 a 2017). Na tentativa de enriquecer o estudo, foi realizada segunda busca nas mesmas bases de dados, utilizando a seguinte expressão de pesquisa: “pregnancy OR pregnant OR prenatal OR antenatal OR perinatal OR maternal” AND “couples OR marriage OR married OR relationship OR marital” AND “grief OR loss OR bereavement OR mourning” AND “qualitative study OR qualitative research” NOT “homossexual OR gay OR lesbian OR LGBT”, sendo estabelecidos como limitadores automáticos os seguintes parâmetros: textos completos “*open access*”, ano de publicação (2010 a 2017), textos publicados em revistas acadêmicas (analisados/revisados por pares/especialistas), resultados/conteúdos sem artigos, excluindo críticas e resumos/resenhas de livros, dissertações, texto integral não disponível, e livros.

Depois de realizadas as duas buscas nas bases de dados, foram identificados 142 resultados sendo que destes foram descartados 70 textos, referentes a artigos duplicados e resultados/conteúdos sem artigos, críticas e resumos/resenhas de livros, dissertações, texto integral não disponível, livros, e resultados de pesquisa com temas diferenciados, tais como: sexualidade, conflitos familiares, violência entre parceiros, aborto voluntário, depressão pós-parto, desenvolvimento infantil, transmissão vírus HIV, perdas familiares, infidelidade, pais prisioneiros ou deportados, psicoterapia, casais com fibrose cística, suicídio, idioma diferente do inglês, mães com transtorno mental, obesidade na gravidez, vulnerabilidade psicológica, experiências de sem abrigo, apoio social entre estudantes, direitos humanos, crise identitária de mães trabalhadoras, depressão em gravidez gemelar, imagem corporal, fertilização in-vitro, partos com doulas (humanizado), saúde mental em crianças, prevenção de gravidez, síndrome de autismo, estresse pós-traumático em desastres, luto em adolescentes, Alzheimer, câncer e gravidez, uso de preservativo, paralisia cerebral, restando para leitura e análise 71 textos. Também foram identificados textos de revisão sistemática nos resultados de busca específica realizada nas mesmas bases de dados, com as mesmas expressões de pesquisa acrescida do critério de inclusão o tipo de estudo/metodologia denominado “*systematic review*”, sendo que estes textos não foram considerados para análise, uma vez que não atendiam ao critério de inclusão referente à apresentação de resultados de investigação/estudo empírico qualitativo, nos quais o casal foi escolhido como amostra para unidade de análise.

Resultados

Iniciamos o processo de revisão, com a leitura cuidadosa dos títulos e resumos dos artigos identificados ($n = 71$) após a busca nas bases de dados (Figura 1). Na sequência foi feita a leitura integral dos artigos, para identificar aqueles relacionados com nossa questão de pesquisa, dessa forma, foram selecionados 05 artigos (Tabela 1) para análise detalhada.



Assim sendo, após esse procedimento, foram descartados artigos com as seguintes características:

- Artigos repetidos ($n = 03$)
- Artigos com foco no luto por outro tipo de perda de crianças ou filhos ($n = 17$)
- Artigos de revisão de literatura ($n = 05$)
- Artigo decorrente de estudo não empírico com foco no luto em geral ($n = 01$)
- Artigo com foco na atuação dos profissionais ($n = 01$)
- Artigos com foco em perda gestacional decorrente de estudo quantitativo ($n = 09$)
- Artigos decorrentes de estudos apenas com mulheres que vivenciaram perda gestacional ($n = 24$)
- Artigos decorrentes de estudos qualitativos realizados apenas com homens (não é o casal a unidade de análise) ($n = 01$)
- Artigos decorrentes de estudos qualitativos realizados com homens e mulheres, em geral, com foco em luto por perdas de crianças/filhos ($n = 05$).

Tabela 1 - Estudos Empíricos Qualitativos sobre o Luto com Casais como Unidade de Análise (Textos em ordem cronológica)

Autor/es, ano de publicação e título	Objetivos do estudo	Populações de estudo	Metodologia utilizada	Resultados importantes.
Hamama-Raz, Hemmendinger, & Buchbinder, (2010). <i>The Unifying Difference: Dyadic Coping with Spontaneous Abortion Among Religious Jewish Couples</i>	Examinar o significado do aborto na perspectiva da religião judaica religioso tanto no indivíduo quanto no nível de casal	Cinco casais religiosos.	Estudo qualitativo, descritivo, interpretativo-narrativo. Foram realizadas entrevistas semi-estruturadas. Ambos os membros de cada casal foram entrevistados separadamente.	a) ambos os membros do casal experimentaram o aborto espontâneo como uma perda, porém cada um expressa de maneira diferente e percebem diferentemente a perda no relacionamento do casal; b) homens que demonstram a capacidade de contornar sua própria dor e se esforçam para responder ao sofrimento de suas parceiras, motivando a saída das mulheres do ciclo de isolamento, contribuíram para um senso de coesão diádica e para criar um significado para sua "união".
Lang, Fleiszer, Duhamel, Sword, Gilbert, & Corsini-Munt, (2011). <i>Perinatal loss and parental grief: The challenge of ambiguity and disenfranchised grief.</i>	Explorar fontes de ambigüidade e luto carente relacionado à perda perinatal	13 casais enlutados aos 2, 6 e 13 meses após a morte do feto ou do bebê	Estudo qualitativo descritivo Instrumento: Entrevistas	Várias categorias de ambigüidade e pesar desprovido de direitos emergiram relativas a: (a) a viabilidade da gravidez; (b) o processo físico de perda de gravidez; (c) tomar providências para os restos mortais; e (d) compartilhar as novidades. O estudo revela as muitas fontes de ambigüidade e sofrimento desprivilegiado que os casais enlutados enfrentam nas interações com familiares, amigos, sociedade e profissionais de saúde. Essas percepções podem informar os profissionais de saúde em suas tentativas de aliviar o sofrimento relacionado à perda perinatal.
Sun, Rei, & Sheu, (2014). <i>Seeing or not seeing: Taiwanese parents' experiences during stillbirth.</i>	Compreender a essência e estrutura da tomada de decisões e ver os fenômenos pelos quais os pais passam durante o nascimento de uma criança que morreu no ventre	Amostra intencional de 12 casais (total = 24 indivíduos) que tiveram partos de natimortos após o diagnóstico de morte fetal	Foi utilizada uma abordagem fenomenológica descritiva com desenho de multiconfiguração, multistágio e emparelhado.	Resultados A maioria dos pais expressou uma sensação de aborrecimento profundo, de nunca antecipar a visão de seus bebês falecidos, enquanto alguns não tinham medo de como os corpos de seus bebês ficariam. Dois padrões constituídos com cinco temas cada emergiram do estudo: 1. (a) "Decidir ver o bebê natimorto" mostra o evento da visão como uma experiência de "acreditar", (b) "evitar o arrependimento", (c) "um oportunidade de dizer adeus", (d) "uma chance de imprimir o natimorto em sua memória", e (e) "choque de ver". 2. (a) "Decidir não ver o bebê natimorto" demonstra que o significado de não ver é "cortar o apego ao natimorto", (b) "impedir a impressão da memória", (c) "evitar culpa e sofrimento", (d) "fingir o fechamento do evento", e (e) "o ato de seguir um tabu cultural". Conclusões Os participantes experimentaram atos de ver e não ver durante toda a sua negação ou enfrentamento de luto em curso, que foi influenciado por suas crenças pessoais, prontidão para o evento e valores sociais. Os profissionais de saúde precisam entender a poderosa interpretação do significado "visual" da experiência do natimorto e aprender a ser sensível, compreensivo e manter as linhas de comunicação abertas para criar e manter um ambiente compassivo e solidário
Bute, J. J., & Brann, M. (2015). <i>Co-ownership of Private Information in Miscarriage Context</i>	Explorar a natureza da copropriedade da informação no contexto do aborto espontâneo e identificar as regras de privacidade que os casais desenvolvem para gerenciar essas informações.	20 casais que vivenciaram aborto espontâneo nos últimos três anos	Estudo qualitativo Instrumento: Entrevistas em profundidade com casais para descobrir como eles gerenciam as informações após o aborto espontâneo	Resultados: os casais consideram o aborto como uma experiência compartilhada, mas distinta, e que ambos os membros exercem o direito de propriedade sobre a informação. As regras de privacidade dos casais são centradas em questões de suporte social e outras precisam saber sobre a perda. Embora os casais descrevessem suas regras de privacidade como implicitamente compreendidos, eles também se lembraram de ter conversas explícitas para desenvolver regras.
Varney (2014). <i>Perinatal Loss and Its Vicissitudes</i>	Explora os muitos desafios enfrentados pelos pais em luto	Um caso de perda perinatal	Estudo de caso qualitativo	Ambos os pais exibiram uma desorientação temporal à medida que o futuro lhes foi tirado e, em vez disso, se viram assombrados por fantasmas de seu passado. Importante articular um quadro afetivo e conceitual em que sua perda pode ser integrada em uma nova visão de seu futuro de vida. Um componente importante do tratamento é o desenvolvimento de uma "vida psíquica" para o bebê perdido na mente dos pais, para que ele possa ser lamentado, lembrado e recordado.

Discussão

Nesta revisão de escopo, buscamos identificar e sintetizar estudos disponíveis, nos quais foi utilizado como unidade de análise o casal, relatando os resultados obtidos no que se refere à percepção da experiência de luto. A partir dos resultados obtidos, podemos perceber que ainda são poucos os estudos empíricos qualitativos que são realizados com o objetivo de analisar o casal em conjunto.

Em estudo descritivo-interpretativo, Hamama-Raz; Hemmendinger; Buchbinder (2010) apontam que ambos os membros do casal experimentaram o aborto espontâneo como uma perda, porém cada um expressa de maneira diferente e essa perda afeta diferentemente o relacionamento do casal, sendo que homens que demonstram a capacidade de contornar sua própria dor e se esforçam para responder ao sofrimento de suas parceiras, motivando-a para a sua saída do luto, contribuíram para um senso de coesão diádica e para criar um significado para sua "união".

Por outro lado, Lang et al. (2011) apontam que são muitas as fontes de ambiguidade e sofrimento desprivilegiado que os casais, quando enlutados, enfrentam nas interações com familiares, amigos, sociedade e profissionais de saúde, sendo perceptível nesses casais que vivenciam o enfrentamento do luto, comportamento de negação e dúvidas relacionadas ao modo de enfrentamento do luto, o qual é variável a depender das crenças pessoais, prontidão para o evento e valores sociais (SUN; REI; SHEU, 2014).

Por tratar-se de evento que afeta igualmente ambos os membros do casal, estes consideram o aborto como uma experiência compartilhada, embora distinta entre eles, sendo que os dois membros exercem o direito de propriedade sobre a informação (Bute, & Brann, 2015). Neste contexto, ambos os pais apresentam desorientação temporal à medida que o futuro lhes foi tirado através da perda e, em vez disso, se identificam assombrados por fantasmas de seu passado (VARNEY, 2014).

Diante dos aspectos já mencionados, é de fundamental importância, conhecer de forma detalhada como se dá a intervenção com pais que tiveram perdas na gravidez, visando curar os próprios pais e proteger os relacionamentos de apego com os filhos subsequentes, razão pela qual é importante conhecer a atuação dos profissionais que prestam serviços de atenção e cuidado com esses casais.

Embora com objetivos distintos, visto que entre estes encontramos: 1) a busca do significado do aborto na perspectiva da religião judaica, tanto no indivíduo quanto no nível de casal; 2) o questionamento acerca das fontes de ambiguidade e luto carente relacionado à perda perinatal; 3) o conhecimento acerca da essência e estrutura da tomada de decisões e ver os fenômenos pelos quais os casais passam quando são pais de uma criança que morreu no ventre; 4) o conhecimento da natureza da copropriedade da informação no contexto do aborto espontâneo e a identificação de regras de privacidade que os casais desenvolvem para gerenciar essas informações; 5) os muitos desafios enfrentados pelos pais em luto; e 6) a importância da atuação dos profissionais junto a pais enlutados, os estudos cujas características atendem rigorosamente ao objeto desta revisão de escopo ($n = 06$), ressaltam as diferenças de gênero como fatores de impacto no processo de elaboração do luto por perda gestacional, (BUTE; BRANN, 2015; HAMAMA-RAZ; HEMMENDINGER; BUCHBINDER, 2010) apontando como fatores coadjuvantes para auxiliar esse processo de elaboração do luto, a religião e o apoio decorrente das relações familiares e sociais (LANG et al., 2011).

Conclusão

Diante dos achados dessa revisão de escopo, temos como conclusão a importância de realizar de novos estudos que permitam conhecer com maior

profundidade a percepção do casal acerca da experiência de luto por perda gestacional, em especial no que se refere a: 1) as diferenças entre as estratégias de enfrentamento utilizadas por cada um dos membros do casal, assim como a relação entre essas estratégias e a elaboração do luto decorrente da perda gestacional; 2) a utilidade da realização de atividades de separação/rituais associadas ao processo de elaboração do luto por perda gestacional; 3) a importância do apoio do parceiro na elaboração do luto; 4) o impacto dessas vivências na satisfação conjugal; e 5) permitir a reflexão sobre possibilidades de intervenções que auxiliem casais no processo de superação do sofrimento decorrente do luto.

Limitações do estudo

Por tratar-se de revisão de escopo, não foram realizadas análises relativas a qualidade dos estudos identificados. Também não foram incluídos nesta revisão estudos cujo acesso apresentava o custo como limitador. Outro aspecto importante nesta revisão é a possibilidade de viés interpretativo, tendo em vista que não houve participação de outros pesquisadores para aumentar a confiabilidade dos dados.

Referências

- ARKSEY, H.; O'MALLEY, L. Scoping studies: towards a methodological framework. *International journal of social research methodology*, v. 8, n. 1, pp. 19-32, 2005. Disponível em: <http://www.journalsonline.tandf.co.uk/openurl.asp?genre=article&eissn=1464-5300&volume=8&issue=1&spage=19>. DOI: 10.1080/1364557032000119616
- BATISTA, L. A. T.; BRETONES, W. H. D.; ALMEIDA, R. J. O impacto da infertilidade: narrativas de mulheres com sucessivas negativas pelo tratamento de reprodução assistida. *Reprodução & Climatério*, v. 31, n. 3, pp. 121-127, 2016. <http://dx.doi.org/10.1016/j.recli.2016.05.004>
- BUTE, J. J.; BRANN, M. Co-ownership of private information in the miscarriage context. *Journal of Applied Communication Research*, v. 43, n. 1, pp. 23-43, 2015. DOI: 10.1177/1040732309357054.
- CARVALHO, A. C. et al. Depression in women with recurrent miscarriages – An exploratory study. *Revista Brasileira de Ginecologia E Obstetricia*, v. 38, n. 12, pp. 609-614, 2016. <https://doi.org/10.1055/s-0036-1597667>
- CASTLE, J.; PHILLIPS, W. L. Grief Rituals: Aspects That Facilitate Adjustment to Bereavement, *Journal of Loss and Trauma* v. 8, n. 1, pp. 41-71, 2003. DOI: 10.1080/15325020305876
- CINCINNATI CHILDREN'S. Health Topics. *Air Enema for Intussusception*. 2010. Retrieved from <http://www.cincinnatichildrens.org/health/a/air-enema/>
- FÉLIS, K. C.; ALMEIDA, R. J. de. Perspectiva de casais em relação à infertilidade e reprodução assistida: uma revisão sistemática. *Reproducao e Climaterio*, v. 31, n. 2, pp. 105–111, 2016. <https://doi.org/10.1016/j.recli.2016.01.004>
- FRANCISCO, M. D. F. R. et al. Sexualidade e depressão em gestantes com aborto espontâneo de repetição. *Revista Brasileira de Ginecologia E Obstetricia*, v. 36, n. 4, pp. 152–156, 2014. <https://doi.org/10.1590/S0100-720320140050.0004>.
- HAMAMA-RAZ, Y.; HEMMENDINGER, S.; BUCHBINDER, E. The unifying difference: Dyadic coping with spontaneous abortion among religious Jewish couples. *Qualitative health research*, v. 20, n. 2, pp. 251-261, 2010. DOI: 10.1177/1049732309357054

HENLEY, A.; KOHNER, N. *When a baby dies: the experience of late miscarriage, stillbirth and neonatal death*. Routledge, 2003.

HORSTMAN, H. K.; HOLMAN, A. Communicated sense-making after miscarriage: A dyadic analysis of spousal communicated perspective-taking, well-being, and parenting role salience. *Health communication*, pp. 1-10, 2017. <https://doi.org/10.1080/10410236.2017.1351852>.

KOLTE, A. M. Et al. Depression and emotional stress is highly prevalent among women with recurrent pregnancy loss. *Human reproduction*, v. 30, n. 4, pp. 777-782, 2015. DOI:10.1093/humrep/dev014

LANG, A. Et al. Perinatal loss and parental grief: The challenge of ambiguity and disenfranchised grief. *OMEGA-Journal of Death and Dying*, v. 63, n. 2, pp. 183-196, 2011. DOI: 10.2190/OM.63.2

MARTINS, M. V. et al. Male psychological adaptation to unsuccessful medically assisted reproduction treatments: a systematic review. *Human Reproduction Update*, v. 22, n. 4, pp. 466-478, 2016.

McCREIGHT, B. S. A grief ignored: narratives of pregnancy loss from a male perspective. *Sociology of Health & Illness*, v. 26, n. 3, 326-350, 2004. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9566.2004.00393.x>

McGOLDRICK, M. Etnicidade e o ciclo de vida familiar. In *As mudanças no ciclo de vida Familiar - uma estrutura para a terapia familiar* (pp. 65-83), 2011.

MENEZES, S. S. C. et al. Raciocínio clínico no ensino de graduação em enfermagem: revisão de escopo. *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, v. 49, n. 6, pp.1032-1039, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0080-623420150000600021>

MILLER, L. Overcoming obstacles. In: QUAGLIATA, E. (ed.). *Becoming parents and overcoming obstacles: Understanding the experience of miscarriage, premature births, infertility, and postnatal depression*. Karnac Books, 2013. Ministério da Saúde/ Direção-Geral de Saude - DGS. (2015). *Programa Nacional para a vigilância da gravidez de baixo risco*. <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/81407/2/44989.pdf>

MORREALE, M. et al. The Impact of Stress and Psychosocial Interventions on Assisted Reproductive Technology Outcome, *Journal of Sex & Marital Therapy*, v. 37, n. 1, pp. 56-69, 2010. DOI: 10.1080/0092623X.2011.533584

NAZARÉ, B. et al. Avaliação e intervenção psicológica na perda gestacional, *Peritia - Edição Especial: Psicologia e Perda Gestacional*, n. 3, pp. 37-46, 2010. <https://core.ac.uk/download/pdf/19130248.pdf>

NAZARÉ, B.; FONSECA, A.; CANAVARRO, M. C. Grief following termination of pregnancy for fetal abnormality: Does marital intimacy foster short-term couple congruence? *Journal of Reproductive and Infant Psychology*, v. 30, n. 2, pp.168-174, 2012, <https://doi.org/10.1080/02646838.2012.693154>

SANTOS, C. M. C.; PIMENTAC. A. M; NOBRE, M. R. C. A Estratégia PICO para Construção da Pergunta de Pesquisa e Busca de Evidências. *Revista latino-americana de Enfermagem*, v. 15, n. 3, 2007. http://www.scielo.br/pdf/rlae/v15n3/pt_v15n3a23.

SERRANO, F.; LIMA, M. L. Recurrent miscarriage: Psychological and relational consequences for couples. *Psychology and Psychotherapy: Theory, Research and Practice*, 79(4), 585-594, 2006. <https://doi.org/10.1348/147608306X96992>.

STAKE, R. (2011). *Pesquisa qualitativa: estudando como as coisas funcionam*. Porto Alegre: Penso Editora, 2011.

SUN, J. C.; REI, W.; SHEU, S. J. Seeing or not seeing: Taiwan's parents' experiences during stillbirth. *International journal of nursing studies*, v. 51, n. 8, pp. 1153-1159, 2014. <https://doi.org/10.1016/j.ijnurstu.2013.11.009>.

VARNEY, S. Perinatal loss and its vicissitudes, *Journal of Infant, Child, and Adolescent Psychotherapy*, v. 13, n. 1, pp. 51-63, 2014. DOI: 10.1080/15289168.2014.881087

VOLKMER, V. et al. Você se pergunta: por que não pode ter? Aspectos psicológicos e sociais de mulheres com história de abortamento de repetição. *Revista Vivência*, n. 31, pp. 101–110, 2006.

WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO). Sexual and reproductive health Infertility definitions and terminology, 2015. Retrieved from <http://www.who.int/reproductivehealth/topics/infertility/definitions/en/>

ZEGERS-HOCHSCHILD, F. et al. The International Glossary on Infertility and Fertility Care, *Fertility and Sterility*, 2017, <https://doi.org/10.1016/j.fertnstert.2017.06.005>

SANTOS, Romário da Silva; CID, Antonia Milena Elmiro Furtado; ROCHA, Fernanda de Lemos. “Sou princesa, sou real”: os impactos da Disney na construção do sujeito. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 54, pp. 87-96, dezembro de 2019 ISSN 1676 8965.

ARTIGOS

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

“Sou princesa, sou real”: os impactos da Disney na construção do sujeito

“I’m princess, I’m real”: Disney’s impacts on the construction of the subject

*Romário da Silva Santos
Antonia Milena Elmiro Furtado Cid
Fernanda de Lemos Rocha*

Recebido: 08.07.2019
Aceito: 30.09.2019

Resumo: Este trabalho realiza uma compreensão da construção de trejeitos e estereótipos em personagens de filmes voltados para o público infantil ou infanto-juvenil em produções da Walt Disney Company. A partir das observações de diversas cenas, foi possível perceber certa constância em modos de agir e expressões em diversos personagens que se repedem em diversos enredos. A construção de estereótipos acompanha as mudanças que marcam as gerações, o que significa dizer que o conteúdo das produções da Walt Disney, mesmo que ainda não possam ser chamadas de vanguardistas, se adaptam ao seu público que vem se modificando deste as suas primeiras animações. Como uma empresa que produz conteúdo audiovisual, deve neste sentido se adaptar as transformações e rupturas sociais que seu público exige o que revela uma face em que não só a cultura de massa molda as mentes como também se adapta a elas. **Palavras-chave:** estereótipo, animações, expressões, cultura de massa

Abstract: This work realizes an understanding of the construction of fits and stereotypes in characters of films directed to the children’s or infantile-juvenile public in productions of the Walt Disney Company. From the observations of several scenes, it was possible to perceive certain constancy in ways of acting and expressions in diverse personages that are reposed in diverse entanglements. The construction of stereotypes accompany the changes that mark the generations, which means that the content of Walt Disney productions, even if they cannot yet be called avant-garde, adapt to their audience that has been changing from their first animations. As a company that produces audiovisual content, it must in this sense adapt the transformations and social ruptures that its public demands which reveals a face in which not only the mass culture shapes the minds but also adapts to them. **Keywords:** stereotype, animation, expressions, culture of mass

The Walt Disney Company

The Walt Disney Company é uma empresa estadunidense multinacional de mídia de massa sediada na Califórnia. Mais popularmente conhecida como “Disney” pelo grande público, esta empresa é responsável pela produção de filmes e animações de diversos gêneros. Fundada em 1923, a Disney foi responsável pela produção de

incontáveis obras, entre elas, animações e filmes com personagens que se mantêm vivos no imaginário popular mesmo com o passar das décadas.

Para nossa análise vamos compreender apenas as animações para o público infantil que apresentam em seu roteiro a presença de elementos antagônicos, como o bem e o mal ou qualquer outro elemento contraditório que gere o embate e a subjugação de uma força pela outra. Personificados em seres humanos, animais e criaturas mágicas, essa presença do que poderia ser dito bem ou mal não surge de forma neutra e muito menos tem a intenção de propor a isso, afinal o que é mal deve ser derrotado no final de uma dura batalha para que o bem prevaleça e reine em paz. Mas a grande questão que queremos tratar agora está relacionada a essa definição de bem e de mal. Quem realmente define o que é bom ou ruim? A que princípios essas definições de elementos antagônicos se propõe a atender? Se existe uma separação entre o bem e o mal, também existe uma definição de características do que seria bom e do que seria ruim. Neste sentido, os heróis apresentariam os atributos desejáveis e necessários para uma boa conduta moral, enquanto os vilões carregariam os estigmas e desvios de caráter do que deve ser rejeitado.

As produções que nos interessam neste sentido são principalmente os longas-metragens que começaram a ser comercializadas a partir de 1937, quando a empresa ainda se chamava *Walt Disney Productions*, posteriormente tendo seu nome modificado para o atual *The Walt Disney Company* em 1986. Seu primeiro longa-metragem lançado foi “*Branca de Neve e os Sete Anões*”, sendo um marco inicial para muitas outras produções dos chamados “filmes de princesa” que seguem até os dias atuais com algumas modificações nas trajetórias de seus personagens ao longo da última década.

Trejeitos na construção estereotipada de personagens animados em longa metragem

Algo que tem sido bastante debatido nos últimos anos no Brasil e em vários lugares do mundo é a desigualdade entre os gêneros e a discriminação sofrida por determinados segmentos das minorias. A proliferação dos novos movimentos sociais desde o final do século XX, mais precisamente os feministas e LGBT, têm colocado em pauta temas que antes passavam despercebidos aos olhos do grande público, o que inclui também citar as animações como parte de um dos Aparelhos Ideológicos do Estado citado por Louis Althusser (1980) como responsável por disseminar entre as grandes massas da população a ideologia da classe dominante.

Compreendendo a sociedade ocidental como patriarcal e pensando principalmente nos interesses a que servem os meios de comunicação de massa, é possível observar certa constância na construção das características de personagens, “heróis” e “vilões”, em longas-metragens produzidos pela Disney desde 1937.

Johan Huizinga (2014) em seu livro “*Homo Ludens*”, nos traz uma compreensão sobre as formas como o jogo perpassa as nossas vidas. Levando inclusive a compreensão de forças contrárias como o bem e o mal como sendo de caráter lúdico. O jogo para ser jogo começaria por ser o oposto da seriedade, o que não significa que ele também não possa ser sério. Como elemento que precede a cultura, o jogo se realiza na disputa entre duas forças contrárias e de igual valor, no caso o bem e o mal ou os heróis e os vilões, revelando assim o seu caráter agonístico que persiste desde os primórdios até os dias atuais. As produções da Disney têm frequentemente feito uso deste jogo de forças contrárias de forma lúdica e inclusive alegoria na transmissão de determinados valores morais. O jogo de fato é lúdico e se opõe a seriedade, porém quando se pensa que possa existir uma motivação prática para a elaboração de seus personagens, visando atender aos seus interesses de se despertar determinadas características nas gerações que

assistem a esses filmes, o lúdico dá lugar a seriedade e a utilização prática do jogo para fins específicos.

Vamos analisar agora alguns personagens de filmes das produções da Disney, levando-se em conta principalmente o gênero e a sua “carreira moral” que irá levá-los a trajetórias distintas, criando uma relação dicotômica entre heróis e vilões.

Pegando como primeiro exemplo, podemos citar um dos clássicos da Disney, *O Rei Leão* (1994). Nesta espécie de fábula observamos uma relação dicotômica entre os irmãos Mufasa e Scar. Enquanto Mufasa é o rei de uma savana africana, sendo ele forte, nobre e justo, Scar é seu opositor, tendo como principais características sua astúcia, inteligência e ambição. Logo nas primeiras cenas Scar deixa que seu irmão morra pisoteado por uma manada de antílopes e manipula seu único sobrinho, Simba, para que se sinta culpado pela morte do pai e fuja do reino. Com Mufasa morto e seu filho desaparecido, Scar assume o trono e inicia um reinado de terror na savana até que seu sobrinho descubra suas mentiras e retorne para reivindicar o trono para si.

Mufasa e Simba carregam características semelhantes, sendo que o último se apresenta mais carismático por ser o protagonista e mostrar um lado lúdico em comparação à excessiva seriedade de seu pai. O elemento agonístico do jogo já se manifesta na oposição entre lúdico e seriedade nestas duas gerações, porém a competição e o embate somente ocorrem contra o vilão. É nesta hora que o lúdico abre espaço para a seriedade de uma competição de vida ou morte em que o prêmio em disputa por tio e sobrinho é o reino da savana.

É certo que em filmes do gênero, heróis e vilões são diferenciados não apenas por seus objetivos que podem caracterizá-los como bons ou maus, mas também por apresentarem qualidades distintas que definem os meios pelos quais pretendem atingir seus objetivos. Para que Scar seja de fato um vilão a altura de se equiparar ao seu irmão e sobrinho, ele tem que contar com suas habilidades estratégicas e astúcia para traçar um plano que permita livrar-se de ambos os empecilhos que o impedem de chegar ao trono. Scar diz em uma das cenas do filme: “Em matéria de cérebro, eu tenho a herança dos leões, mas em matéria de força bruta, eu receio não ser um bom representante da espécie”. Mesmo que força física e inteligência não possuam a mesma natureza, são tidos como elementos antagônicos e que neste caso se equiparam na realização da disputa pelo trono, pois o jogo só pode existir se as forças em contenda possuírem equivalência.

Para além dos elementos que lhes possibilitam disputar o jogo, os leões apresentam trejeitos que os diferenciam entre si. Scar fala de uma maneira afetada, arqueia as sobrancelhas ao disparar um olhar presunçoso e gesticula excessivamente com as patas, trejeitos comumente associados ao público masculino homoafetivo. Por outro lado Mufasa e Simba apresentam um comportamento de muito mais sobriedade e comedimento, características comuns e esperadas em homens heterossexuais. Essa diferenciação entre os trejeitos dos personagens na construção de estereótipos específicos para heróis e vilões podem também ser observados em outros longas-metragens produzidos pela Disney.

Outro filme de grande sucesso da produtora, sendo o 31º na lista dos clássicos da Disney, *Aladdin* (1992) é uma adaptação de um dos contos contidos na coleção “*As Mil e Uma Noites*”. Conta a história de um jovem de origem humilde que encontra uma lâmpada mágica. Como o próprio nome da produção já indica, Aladdin é o herói. Aventureiro, corajoso e de origem pobre, ele é uma construção que personifica a ideia de superação, sucesso e crescimento pessoal através de seu mérito próprio ao final da história. É de fundamental importância destacar que os heróis da Disney não se propõem a ser perfeitos, quando na verdade passam por um processo de aprendizagem

não-formal em que ao cometer um terrível erro, como mentir ou fugir de alguma situação, são forçados a encarar seus medos e erros do passado para assim se superarem através do crescimento pessoal.

Por outro lado, Jafar, personagem que ocupava o cargo de grão-vizir⁴⁰ na corte de Agrabah⁴¹, é o vilão ambicioso e manipulador que quer usurpar o trono da cidade. Ele planeja secretamente depor o sultão⁴² fazendo uso da magia e manipula Aladdin para conseguir a lâmpada mágica. Jafar, assim como Scar, possui um jeito afetado de falar, é excessivamente expressivo ao gesticular (algo que parece ser forçosamente teatral) e sua face com sobranças arqueadas transmite a impressão de que o personagem está maquiado. Além disso, suas vestes longas passam a impressão de que o personagem está travestido. Ele acaba por ser construído a partir de uma visão estereotipada do que seriam os trejeitos e uma estética aproximada de um homem gay, ressaltando apenas o cavanhaque como traço mais típico do homem heterossexual.

Partindo agora para uma análise de personagens femininos, também encontramos elementos antagônicos que associam determinadas características ao bem ou ao mau na construção de heroínas e vilãs em longas-metragens da Disney.

A Pequena Sereia (1989) conta a história de Ariel, uma sereia que se apaixona por um humano, o príncipe Eric, mas estando impossibilitada de subir à superfície e consumir seu amor faz um pacto com uma bruxa do mar chamada Úrsula. Ariel oferece sua voz a Úrsula em troca de ser transformada em humana para que possa encontrar-se com seu amado na superfície terrestre. A protagonista desta história apresenta ingenuidade, fragilidade e generosidade em contraposição a vilã que se mostra egoísta, perversa e poderosa. Unificar características que não necessariamente precisam ser todas apresentadas no mesmo indivíduo para serem expressas é algo que se repete em personagens fictícios. É certo que fragilidade não é vista como uma virtude em nossa cultura ocidental, porém essa característica é bem aceita em mulheres e muitas vezes passa despercebida quando somada a outras qualidades. As princesas da Disney, normalmente apresentam qualidades semelhantes que acabam muitas vezes por ocultar defeitos que se espera encontrar em um estereótipo do que seria uma “boa mulher”, que de forma nenhuma se compara a ideia do que seria um bom homem.

Úrsula como representante das vilãs apresenta aquilo que se pode dizer próprio da vilania somado a uma imagem poderosa de si mesmo que é incompatível com a construção de protagonista da época. Além disso, a bruxa do mar apresenta um corpo robusto, raro de se ver em animações, e um corte de cabelo curto e masculinizado também bastante incomum em personagens femininos. A estética pensada para Ursula neste sentido se aproxima mais do estereótipo da lésbica, como uma mulher masculinizada e de aparência distópica do padrão de beleza feminino.

Outra animação que associa a imagem de bondade e fragilidade feminina é o filme *A Bela Adormecida* (1959). Esta produção é baseada em um conto de fadas em que uma princesa é amaldiçoada no dia do seu batizado a furar o dedo na agulha de uma roca e dormir pela eternidade após este feito. Somente um beijo de amor verdadeiro poderia despertá-la da maldição. Não há muito que falar de Aurora, a princesa adormecida, pois, apesar do diferente contexto entre as histórias, Ariel, ela e tantas outras princesas da Disney durante décadas apresentaram o mesmo padrão de feminilidade entre suas protagonistas. As vilãs em diversas histórias também apresentaram a associação de força feminina com a maldade, o ódio e o rancor por equivalente período.

⁴⁰ Espécie de primeiro ministro.

⁴¹ Cidade fictícia onde a história se desenvolve.

⁴² Título dado ao imperador.

Com o passar do tempo e das mudanças sociais em decorrência da ocupação da mulher em postos no mercado de trabalho e os movimentos feministas em geral, o padrão de princesas da Disney, já tão consolidado, passa a ser alvo de duras críticas por parte destes mesmos movimentos que consideram que o arquétipo de mulher em destaque que se propaga nos longas-metragens desde 1937 conduz a um determinado modo de pensar e de agir de extrema desigualdade entre os gêneros.

Assim como a sociedade não permanece imutável, transformando-se cada vez mais rapidamente ao longo dos anos, o cinema, por mais fantasioso e distante que seja da realidade, tende a copiar o modo como as relações sociais e de gênero se desenvolvem. Sendo assim, a Disney, em suas mais recentes produções, tem buscado adaptar-se ao novo público, que a cada dia está mais exigente e crítico. O final do século XX e o início do século XXI foram marcados pela elaboração de novas personagens que fogem ao estereótipo presente desde 1937. Destacamos para nossa análise os filmes: *Mulan* (1998), *Lilo e Stitch* (2002), *Valente* (2012), *Frozen* (2013) e *Moana* (2016). Em todos estes longas-metragens podemos observar uma desconstrução da imagem da “donzela em apuros” e sua reconfiguração em um novo perfil de mulher forte, decidida e aventureira, quebrando inclusive com a divisão tão clara entre gêneros em produções anteriores.

O filme *Frozen* torna-se inclusive bastante significativo, pois quebra com vários padrões a ponto inclusive de ironizar a ideia tão recorrente entre os contos de fada do “felizes para sempre”. Na História, a princesa Anna conhece um príncipe de um reino distante no dia da festa de coroação de sua irmã mais velha e é pedida em casamento quase de imediato. Ao decorrer das cenas, Anna sofre com as críticas e a ironia de outros personagens por aceitar ser noiva de um homem que havia conhecido a menos de um dia. Por fim, em uma grande reviravolta, o príncipe Hans se revela o grande vilão, subvertendo a imagem do príncipe heróico em um homem ambicioso e perverso que pretendia casar-se com Anna para depois matar a sua irmã mais velha e ascender ao trono segundo seu plano friamente calculado. Em *Frozen* a imagem altiva do príncipe se despe de sua nobreza para se misturar a feiúra de espírito das bruxas, rainhas más e vilões de toda espécie.

Os contos de fada da Disney e a mudança no estereótipo de suas princesas e nos seus amores

Salva por um beijo, Branca de Neve, a primeira princesa da Disney, mesmo depois de batalhar sozinha em boa parte da estória, precisou do amor de um homem para reviver, como a *Cinderela*, lançado em 1950, que teve em seu príncipe, a libertação daquela vida humilhante junto à sua madrasta e irmãs e a linda Aurora de Bela Adormecida, de 1959, que também precisou de um homem para voltar à vida.

As princesas clássicas da Disney sempre apresentaram um mesmo padrão físico, eram magras, de cor clara, cabelos e olhos afilados, com aparência doce e frágil e com perfil que denotava submissão e carência. E em seus relacionamentos afetivos, em geral, eram órfãos, e necessitaram durante muito tempo, do amor de um homem para terem um final feliz, reforçando no imaginário cultural e especialmente no imaginário feminino, um ideal de beleza e a ideia de que o “feliz para sempre” depende necessariamente de uma vida conjugal.

Desde a década de 30, ano de lançamento de *Branca de Neve e os Sete Anões*, o sonho da chegada do príncipe no cavalo branco é uma ideia que povoa sonhos femininos e ainda nos dias atuais, é retratada em dramas e comédias românticas cinematográficas e em cenas reais, como em cerimônias exóticas de casamento, nas quais, o noivo chega à igreja montado em um equino.

Contudo, com o passar dos tempos históricos e das mudanças reais na vida da mulher, novas necessidades apareceram e diferentes estereótipos de princesas têm surgido, ao mesmo tempo em que ideias inovadoras sobre o amor têm sido retratadas nas tramas animadas da Disney. A construção dos personagens femininos nos desenhos animados da Disney certamente tem relação direta com o imaginário social, mas especialmente com as questões de gênero, atendendo aos apelos da sociedade de consumo e às novas representações do papel da mulher na sociedade.

Diante disto, Judith Butler ressalta que:

Por um lado, a representação serve como termo operacional no seio de um processo político que busca estender visibilidade e legitimidade às mulheres como sujeitos políticos; por outro lado, a representação é a função normativa de uma linguagem que revelaria ou distorceria o que é tido como verdadeiro sobre a categoria das mulheres (BUTLER, 2003, p. 18).

Isto posto, destaca-se que as novas representações do papel da mulher na sociedade ganham nuances variadas, capazes até de problematizar a ordem natural das coisas (BOURDIEU, 2011, pg. 17), tendo em vista que como pode ser visto nas representações femininas nos filmes da Disney, comumente a mulher tende a seguir um perfil que é naturalizado e determinado a ela, desde as vestimentas até o comportamento e adereços corporais. Segundo Lúcia Santaella:

Intensificam-se os mistérios da feminilidade quando, diante do excesso de possibilidades de escolha e na disposição mais livre de si, a constituição de um mundo íntimo e emocional torna-se factível e cada mulher fica responsável pela imagem interior e exterior que constrói de si mesma. (SANTAELLA, 2008, p.110).

Sendo assim, as tramas da Disney passam a realçar aspectos da contemporaneidade do feminino, através da evolução e emancipação da mulher. Neste contexto, ressaltamos inicialmente a personagem Bela de *A Bela e a Fera*, filme lançado em 1997 e relançado em 2017, uma das princesas com personalidade forte e certa independência, rejeitando inclusive um pretendente clássico; Gaston, que embora despertasse suspiros de boa parte das mulheres na vila, enamorado por Bela, fazia investidas constantes sem sucesso, pois representava tudo que Bela abominava em um homem, era grosseiro, superficial, dominador e conservador.

Bela tinha sonhos mais profundos e libertadores, era amante da literatura e tinha vontade de conhecer o mundo. Entretanto, no decorrer da história, conhece a Fera, que ainda sendo um príncipe rico e fora dos padrões de beleza, apaixona-se, mas o conto enaltece outros aspectos do amor, apresentando as dificuldades de um relacionamento, ressaltando nuances de personalidades e de desejos mais realistas.

Mulan, lançado em 1998, é outra princesa atípica e mais contemporânea, uma menina oriental corajosa que se transforma em guerreira e heroína, se traveste de homem para realizar o feito de salvar o seu reino, mesmo contra todas as convenções, e quando apaixonada, passa a viver as angústias e contradições de um amor e de suas ambições pessoais. Neste caso, como destacado anteriormente, para que a princesa conseguisse salvar seu reino, precisou se travestir de homem, isso apenas replica o que os filmes da Disney costumam mostrar, isto é, a figura masculina como poderosa e forte capaz de salvar reinos e nações.

Nesse filme, a Disney aponta as características típicas que deveriam ser de uma princesa: bela, obediente e recatada, mas que a mesma não incorpora, como também na trama mais recente *Valente* de julho de 2012. Merida é a primogênita da família real medieval das planícies escocesas e teria que casar por tradição e convenção, entretanto ela não aceita esse destino. Rebelde e obstinada, Merida causa reviravolta em sua

família e nas relações com outros reinos. Na trama, ela não está interessada em príncipes, amor e ainda sim, tem final feliz ao lado de sua família. Trazendo à tona a construção de campos de possibilidades diversos para mulheres, tendo em vista que, até o momento, em seu reino a única possibilidade da mulher era casar-se com um homem escolhido de acordo com os costumes e tradições.

Uma princesa ainda mais realista, contemporânea e consequentemente diferente dos estereótipos típicos da princesa clássica é Tiana, de *A Princesa e o Sapo* de 2009, que foi inspirado em um conto dos Irmãos Grim. Na trama da Disney, Tiana é uma mulher afrodescendente e pobre. É uma norte-americana batalhadora e empreendedora que descobre o amor através de uma aventura em busca de concretizar seu sonho. Esse filme não teve tanta repercussão e sucesso, mas a personagem Tiana é incorporada realmente junto as outras mulheres vestidas de princesas e interpretada por uma jovem negra e com padrão estético diferenciado nas ruas do Magic Kingdom nos cenários da Disney na Flórida, ela é bem mais gordinha que na animação e é uma das princesas mais simpáticas.

Moana é mais uma menina, que olharemos aqui como princesa contemporânea que atropela todos os ritos da nobreza clássica das animações, especialmente porque na trama *Moana, Um Mar de Aventuras*, lançado em 2017, ela é filha do chefe tribal de uma ilha da Oceania, e sua marca é a coragem. Moana não tem medo, nem espera por ninguém, ela se lança em aventuras ousadas, carregadas de sonhos, emoção e obstinação, onde o amor romântico não aparece.

Se as princesas sempre povoaram os sonhos das meninas e das mulheres, as novas personagens centrais dos contos de fada certamente têm alterado a percepção desse público, pois nesse sentido, os contos de fada são verdadeiros mitos modernos, e como mitos, exercem influências nas pessoas que os consomem.

Como identificamos, as princesas da Disney têm se modificado ao longo dos tempos, especialmente em relação aos seus desejos, elas têm pretensões diversas, não necessitam mais de um homem para cumprir seu destino feliz, são ousadas e independentes. E um dos aspectos relevantes que ressaltamos é a abordagem do amor nas tramas da Disney, nas exibições mais clássicas, o amor maior é o amor passionnal, e a realização de vida, a felicidade quase sempre estava relacionada ao encontro do príncipe e ao casamento.

Como Simone de Beauvoir abordou:

A mulher é a Bela Adormecida no bosque, Cinderela, Branca de Neve, a que recebe e suporta. Nas canções, nos contos, vê-se o jovem partir aventurosamente em busca da mulher; ele mata dragões, luta contra gigantes; ela acha-se encerrada em uma torre, um palácio, um jardim, uma caverna, acorrentada a um rochedo, cativa, adormecida: ela espera. 'Um dia meu príncipe virá...' [citando uma das canções do filme *Branca de Neve e os Sete Anões*] Os refrões populares inflam-lhe sonhos de paciência e esperança. A suprema necessidade para a mulher é seduzir um coração masculino; mesmo intrépidas, aventureiras, é a recompensa a que todas as heroínas aspiram; e o mais das vezes não lhes é pedida outra virtude senão a beleza (BEAUVOIR, 1967, p. 33).

No entanto, no decorrer do tempo, encontramos outras exceções simbólicas nesse aspecto nas telas da Disney, onde desconstroem o arquétipo frágil, doce, romântico da figura da donzela como princesa. Além das princesas já citadas, no filme *Frozen* de 2014, as irmãs princesas Elsa e Anna, herdeiras do trono da fictícia Arendell possuem personalidades atípicas e depois de muita aventura e emoção, descobrem que o amor maior ou o amor verdadeiro não é necessariamente o amor romântico.

E citaríamos ainda da Disney, *Malévola*, também lançado em 2014, que não tratou de uma animação, mas que apresentou a versão da vilã tradicionalmente odiada do conto de fadas *A Bela Adormecida*.

Neste filme, também constatamos interessante abordagem menos maniqueísta da vida, o bem e o mal não são tratados de forma simples, além da relevância na construção de um amor menos romântico. Nele, *Malévola* cria afeição pela terna e doce Aurora e embora lute contra esse sentimento, pelas mágoas que guarda do pai da princesa, o rei que a abandonou tempos atrás, é capaz de atos perversos e também altruístas e acaba por nutrir um amor incondicional pela menina.

Sendo assim, as princesas da Disney têm adquirido arquétipos diversos através dos tempos, para além dos padrões físicos e de enaltecimento das diversidades culturais, elas não são mais meninas magras, brancas, carentes e donzelas necessariamente doces ou em apuros, ansiosas e dependentes do amor de um homem. Elsa, Merida e Moana são princesas que almejam e se realizam em diferentes áreas da vida, não desejam maridos ou filhos, pelo menos não naquele momento e acabam por representar e inspirar o papel da mulher através do processo de emancipação feminina desde o século XX, avistando em suas vidas muitas possibilidades, sendo responsáveis por seus destinos e construindo seus próprios finais felizes.

Relações de gênero e Disney: natural ou político?

Pensar as relações de gênero no contexto em que a Disney representa o que é o feminino e o masculino nos proporciona refletir sobre a implicação dos filmes na construção dos sujeitos de nossa sociedade, tendo em vista que essa indústria cultural vem pedagogicamente “traduzindo” as formas de ser homem e mulher.

Filmes como *O Rei Leão*, *Mulan*, *Ariel*, entre outros, carregam uma repetição dos aspectos gerais, dentre eles, a relação heterossexual, entre homens e mulheres; macho e fêmea, apresentado em relacionamentos de humanos e animais, apropriando-se de uma forma lúdica visando a atingir uma maior abrangência em seu público telespectador.

Trata-se de fortalecer uma cultura hegemônica, que é direcionada para o que é normal e anormal, sendo o primeiro vinculado à heterossexualidade, seguindo os padrões tidos como naturais; já o segundo, vincula-se a homossexualidade, que seria a relação com alguém de outro sexo, este é visto como anormal e por vezes é demonstrado de forma segregada dos parâmetros heróicos e felizes que os filmes da Disney apresentam.

Enquanto sociólogos e pesquisadores, consideram fundamental refletir sobre a presença masculina e feminina em filmes infantis, tendo em vista que “nossas identidades de gênero e sexuais não são naturais como se supõe: ser um menino heterossexual, por exemplo, é uma condição construída culturalmente” (SABAT, 2012). Ou seja, a cultura e a forma como ela é transmitida na mídia são aspectos fundamentais para pensar as construções sociais dos sujeitos, por exemplo, é comum ouvir crianças do sexo feminino desejando festas com temas de princesas e filmes que criam um estereótipo da mulher, refletindo-se diretamente em suas escolhas ao longo da vida, seja através do sonho do baile de 15 anos, com um vestido glamoroso, semelhante ao de uma princesa da Disney, ou no sonho de casar, como se isto representasse o seu “final feliz”, castrando o campo de possibilidades da mulher, bem como se o seu objetivo final e primordial da vida fosse casar, tendo sempre a representação do masculino para defendê-la diante dos perigos e violências, simbolizando o masculino como herói da sua doce princesa frágil.

E nesse contexto a identidade é posta como única, sem vertentes que a tornem singulares e plurais, todavia, a identidade é múltipla, envolvendo aspectos de gênero, orientação sexual, etnia, classe social, dentre outros. Mas é nesse viés que a identidade se constrói, a partir de suas singularidades, e, “reivindica, constantemente, mecanismos de controle e de regulação que garantam ao sujeito modos de conduta socialmente adequados” (SABAT, 2012), diante disto, é notória a representação dos elementos que os filmes da Disney apresentam como se tudo isso fizesse parte de algo natural, porém, não o é. Os filmes representam decisões políticas e com viés pedagógico e lúdico para impulsionar a formação dos indivíduos através do que é considerado certo e errado, normal e anormal, levando em consideração o viés dicotômico baseado em uma hegemonia da sociedade.

Contudo, a partir de uma mudança estrutural da sociedade que vem acontecendo desde o século XX, através de diversos movimentos em que a mulher representa papel de liderança, como no movimento feminista, o padrão dos filmes vem mudando, visando a atingir aos desejos dos sujeitos desse novo século, como é o caso dos filmes *Frozen* e *Valente*.

Ter essa nova representação nos filmes, que pode variar desde o comportamento até a cor da pele, proporciona uma direção dupla para análise, tendo em vista que inicialmente deve estar sendo estruturado a partir da ótica da globalização, no qual precisa suprir as demandas atuais do mercado, e o século XXI é marcado por novas representações sociais que ganham cada vez mais espaço, sejam elas femininas ou não. Já por outro lado, as personagens podem estar variando visando a possibilitar um olhar múltiplo e plural para as identidades, deixando de lado o aspecto padronizador, contribuindo para o respeito à diversidade.

Considerações Finais

A partir desta breve análise sobre as produções da Disney desde 1937, foi possível traçar um perfil bem definido de características que são padronizadas e delimitadas para seus personagens. Os heróis e vilões são diferenciados principalmente pela contraposição entre coragem e astúcia, força e inteligência, respectivamente, criando de algum modo uma relação de equivalência entre qualidades de origem tão distinta. Além disso, a presença de características e trejeitos associada ao público homoafetivo em vilões é marcante na construção de seus personagens.

Já no caso das “mocinhas” e vilãs, observa-se o processo inverso ao dos personagens masculinos. As princesas, em especial, são frágeis, ingênuas, bondosas e gentis, enquanto as vilãs, para além da maldade inerente a este tipo de personagens, são mulheres poderosas, fazendo uma clara associação da força feminina com a construção de um estereótipo perverso da feminilidade.

Mesmo que a reprodução de padrões femininos e masculinos ainda permaneça em longas-metragens da Disney, desde o final do século XX podemos observar uma desconstrução dos estereótipos reproduzidos pelos próprios estúdios Disney na tentativa de acompanhar as mudanças globais e atender aos interesses de autoidentificação do público que consome seus produtos.

Compreendemos que o ser homem e o ser mulher não devem ser determinados por filmes, porém, reconhecemos o impacto que estes têm na vida dos indivíduos, pois crianças e adolescentes costumam assistir aos filmes da Disney com frequência durante os primeiros anos de vida, sendo fomentada a idealização do príncipe e princesa, objetivando transpor esses personagens para a vida real.

E nesse aspecto, a sociologia mostra-se como essencial, visando a analisar a realidade social, pois “tem como objetivo construir um saber científico... ultrapassando

a aparência dos fenômenos, produzindo um conhecimento que opere uma ruptura com o senso comum” (DUARTE, 2013), possibilitando, nesse caso, uma análise dos padrões que são reproduzidos pela Disney, além de construir conhecimento científico através da pesquisa, rompendo com o que é considerado natural.

Desta forma, desconstruir os estereótipos que alguns filmes constroem no imaginário dos indivíduos é fundamental, proporcionando estranhamento e desnaturalização, visando a lançar um novo olhar sobre a realidade social. Um olhar que perpassa as barreiras hegemônicas, dando lugar a novas possibilidades de ser.

Referências

ALTHUSSER, Louis. Os aparelhos ideológicos de Estado. In: *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado*. Lisboa (Portugal): Editora Presença, 3ª edição, 1980.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo – A experiência vivida*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 10ª edição, 2011.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade*. São Paulo: Civilização Brasileira, 16ª Edição, 2003.

DUARTE, Rosângela Pimenta. Sociologia na educação básica: formação docente, ensino e pesquisa. In: MAIA, Antonio Glaudenir Brasil; NASCIMENTO, Ermínio de Sousa (orgs.). *Iniciação à Docência: concepções e práticas no PIBID/UVA*. Sobral: Expressão Gráfica e Editora, 2013.

HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. São Paulo: Editora Perspectiva, 4ª Edição, 2014.

SABAT, Ruth F. R. Só as quietinhas vão casar. In: *Saúde, Sexualidade e gênero na educação de jovens*. Porto Alegre: Mediação, 2012.

SANTAELLA, Lúcia. *Mulheres em Tempos de Modernidade Líquida*. Disponível em: <https://docplayer.com.br/8071060-Mulheres-em-tempos-de-modernidade-liquida.html> acessado em: 06 de janeiro de 2019.

DOCUMENTOS

INTERACIONISTAS NO BRASIL – DONALD PIERSON

PIERSON, Donald. Exame crítico da Ecologia Humana. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 54, pp. 99-108, dezembro de 2019 ISSN 1676 8965.

SESSÃO DOCUMENTOS

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

Exame crítico da Ecologia Humana

Critical examination of Human Ecology

Donald Pierson

Recebido: 09.09.2019

Aceito: 17.09.2019

Resumo: Neste ensaio crítico, produto de uma conferência na Universidade de São Paulo em 1948, Donald Pierson retoma sua análise do método ecológico aplicado às ciências sociais, especialmente à sociologia, e elabora alguns problemas da aplicação deste método nas ciências sociais. Apresenta, em um primeiro momento, o campo da ecologia humana como um campo de estudo e pesquisa recente e ainda com “falta de concordância entre a teoria e a prática” em seu interior. Discorre sobre a significação e valor dos “*bases map*”, como técnica de pesquisa da ecologia humana, para a observação de “certos dados observáveis nas grandes cidades” e dos impasses e problemas de sua aplicação e apresenta os problemas da teoria e prática ecológica na sua aplicação aos estudos e pesquisas sobre a sociedade humana. Problemas estes relacionados, à relação entre organização ecológica e organização sociológica; ao processo de competição; a relação entre forças ecológicas e consenso; e, por fim aos problemas de comparação entre as formas de competição entre seres humanos e entre as plantas. **Palavras-chave:** método ecológico; aplicação do método ecológico à sociologia, teoria e pesquisa

Abstract: In this critical essay, the product of a conference at the University of São Paulo in 1948, Donald Pierson resumes his analysis of the ecological method applied to the social sciences, especially sociology, and elaborates some problems of the application of this method in the social sciences. It presents, at first, the field of human ecology as a field of recent study and research and still with “lack of agreement between theory and practice” in its interior. It discusses the significance and value of “base maps” as a research technique of human ecology, for the observation of “certain observable data in large cities” and the impasses and problems of its application and presents the problems of ecological theory and practice in its application to studies and research on human society. Problems related to the relationship between ecological organization and sociological organization; the process of competition; the relationship between ecological forces and consensus; and, finally, the problems of comparing forms of competition between humans and plants. **Keywords:** ecological method; application of the ecological method to sociology, theory and research

Com referência à pesquisa, existem três diferentes *approaches* ao estudo da vida coletiva humana; isto é, três meios do sociólogo-pesquisador abordar o seu objeto de estudo. São os *approaches* ecológico, cultural e psicológico-social*.

*Palestra realizada no Seminário de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo em 27 de outubro de 1948. Ensaio publicado originalmente na *Sociologia – Revista Didática e Científica*, v. 10, n. 4, pp.227-241, 1948. Este exame crítico complementa o ensaio “Ecologia Humana” de Donald Pierson, publicado na sessão *Interacionistas no Brasil* da *RBSE* v. 18, n.53, pp. 219-227, de agosto de 2019.

Approaches que não levam à pesquisa

Não são esses três os únicos *approaches* à vida coletiva humana; mas são os únicos que levam à pesquisa. Há ainda, por exemplo, o *approach* eclético, que está muito em voga. Aliás, o trabalho de vários sociólogos não vai muito além; como pode ser visto, por exemplo, nos trabalhos de Hankins, Hays, Ellwood e Ross. Tentam estes estudiosos explicar o sociológico empregando princípios importados de outras ciências: da geografia, da biologia, da economia, da psicologia individual; isto é, tentam explicar a sociedade humana por meio de pré-requisitos biológicos, do ambiente geográfico, dos processos econômicos em jogo, ou da psicologia derivada do estudo apenas do indivíduo.

É este *approach* eclético o dominante na teoria sociológica de nossos dias. Nada tem com a pesquisa, porém; nunca leva à investigação. Nada tem com a pesquisa porque o sociólogo que o usa, já *tem* os seus princípios de explicação. Não espera encontrar mais. Apenas tem que tomar de empréstimo os princípios de outras ciências já estabelecidas, e empregá-los na explicação do sociológico. A sua única tarefa se torna, então, a de desenvolver meios engenhosos de aplicar o que tomou emprestado; de tomar os conhecimentos válidos que já foram descobertos em outros campos, integrá-los num sistema lógico e tentar assim a explicação sociológica; de assumir, por outras palavras, o papel do filósofo, fazendo sua contribuição através da erudição, pensamento e lógica. Nunca sente a necessidade de pesquisar; isto é, de submeter a “teste” os princípios que usa e com os quais começou. “A Sociologia”, - alega o sociólogo deste tipo, - “não tem seu próprio objeto de estudo”. Para ele, a sociedade humana é apenas produto de forças biológicas, geográficas, econômicas e psicológicas, que atuam umas sobre as outras para produzir a organização social em apreço.

Há uma tendência crescente, porém, para aceitar outro ponto de vista; isto é, o de que a vida coletiva não se explica por meio de conhecimentos importados de outras ciências, qualquer que seja a exatidão e o valor destas nos seus próprios campos; de que a vida coletiva pode ser explicada somente em termos de si própria; de que assim a Sociologia possui seu próprio corpo de conhecimentos, os quais lhe são peculiares. É ela uma ciência no seu próprio direito, com seus próprios métodos, ponto de vista apresentado na bibliografia sociológica, de maneira talvez mais competente, por Durkheim, Summer e Park; aliás, o próprio Comte frisou que não se podiam explicar os níveis mais “altos” da sua “hierarquia das ciências” por meio dos níveis mais “baixos”.

Approaches que levam à pesquisa

Não podemos nos demorar mais tempo, porém, nesta consideração introdutória. O nosso maior interesse reside nos *approaches* que se ligam diretamente à pesquisa e que, aliás, já têm conduzido pesquisas; isto é, os *approaches* ecológico, cultural e psicológico-social. Oportunamente, poderemos considerar, talvez, todos os três. Neste trabalho, contudo, teremos que limitar a nossa consideração apenas ao primeiro, ou seja, o *approach* ecológico.

Ecologia humana: campo novo

O campo da Ecologia Humana é novo; aliás, o mais recente de todas as ciências sociais. É, assim, um campo ainda em processo de desenvolvimento, inacabado, transformando-se oportunamente aqui e ali, e que, por conseguinte, atrai o interesse e o trabalho de pesquisadores e sistematizadores de ciência, inclusive, talvez, o prezado leitor.

Campo empírico

Convém frisar, também, que o desenvolvimento deste novo campo tem sido na sua maior parte, *empírico*, tendo recebido as formulações teóricas menos atenção do que o crescente número de pesquisas sobre as comunidades humanas e a distribuição, no espaço, de indivíduos, grupos, instituições e funções sociais.

Falta de concordância entre teoria e pesquisa

Sendo a Ecologia Humana, assim, um campo tanto de origem empírica quanto ainda em processo de formação, não seria lícito esperar que fosse, desde o princípio, nem agora, campo nitidamente organizado, isto é, que as suas teorias e pesquisas já tivessem alcançado aquela articulação, aquela sistematização lógica, que é a característica de ciências já amadurecidas. Continuando a crescer e a se elaborar, ela ainda apresenta, como aliás já indiquei em outra ocasião (PIERSON, 1948, p. 10), “algo de semelhante ao adolescente”.

De maneira pela qual ele foi desenvolvido desde 1915, especialmente na Universidade de Chicago, o *approach* ecológico apresenta dois aspectos: 1) numerosas pesquisas já levadas a efeito; 2) certas teorias apresentadas por seus partidários. Aos dois aspectos, porém, falta consistência entre si. Não está bem articulado de um lado, aquilo que alegam deste *approach* seus partidários e, do outro, o rumo que a própria pesquisa ecológica verdadeiramente tomou.

A técnica da pesquisa ecológica

Quanto às pesquisas projetadas ou levadas a efeito, o *approach* ecológico implica apenas certa técnica de pesquisa relativamente simples: a localização no “*base map*” de certos dados observáveis nas grandes cidades, como, por exemplo, as taxas de delinquência juvenil, de divórcio e de insanidade mental; os diferentes tipos de família; as áreas de venda a varejo e por atacado, de fábricas e de diferentes tipos de residências; a sucessão de várias nacionalidades dentro da mesma área, etc..

O interesse nestas pesquisas – a verdadeira voga, aliás, em que estiveram durante muito tempo – proveio em parte considerável da facilidade com que podia ser empregada esta técnica relativamente simples. Exigia, apenas, a preparação de um “*base map*”, a obtenção de dados relativamente fáceis de coligir de fontes estatísticas já estabelecidas, certa capacidade quanto ao desenho, e o tempo e o esforço para localizar esses dados no mapa, mostrando assim, graficamente, a coincidência no espaço de vários casos de certo fenômeno social ou a sua distribuição metódica através de toda a cidade.

A teoria ecológica

A teoria apresentada pelos sistematizadores desta nova ciência, porém, é bem mais complexa. Alegam alguns teóricos deste *approach* que em toda época e todo lugar, atua um processo não intencional e não dirigido que leva automaticamente os indivíduos humanos e suas instituições a distribuírem-se no espaço; é um processo natural, inconsciente e que não deriva de qualquer propósito, pretensão ou manipulação dos próprios indivíduos envolvidos. É o processo de competição.

Chamam a nossa atenção, os partidários deste *approach*, para o campo da Ecologia Vegetal, a fim de mostrar com maior clareza a atuação do processo ecológico. No mundo das plantas atua, é claro, em todas as épocas e em todo lugar, uma competição cega e verdadeiramente brutal entre os diferentes indivíduos e espécies, por um lugar no solo. Desta competição surge, pouco a pouco, entre todas as plantas do mesmo lugar, certa organização biótica cujos característicos principais são a interdependência dos indivíduos e a sua distribuição n espaço; organização que não se explica estudando apenas as plantas como se fossem indivíduos; que não deriva da *estrutura* das mesmas, como acontece em caso semelhante com os insetos “superiores” (as abelhas, térmitas, formigas) (MEAD, 1934, pp. 227-237; WHEELER, 1923, p. 15). Tal organização existe *fora* desta estrutura, surgindo automaticamente por meio do processo de competição que atua sempre, e em toda a parte, sem guia nem intenção.

De maneira semelhante, alegam os teóricos desse *approach*, desenvolve-se automaticamente, da própria conveniência e competição inconsciente dos seres humanos, certa organização espacial e funcional que de maneira nenhuma é derivada da própria

estrutura desses seres humanos, nem se explica em termos dos indivíduos como meros indivíduos; que este processo de competição inconsciente age entre os seres humanos, em toda época e em todo lugar, da mesma forma que age entre as plantas. Sugere então os teóricos do *approach* a conveniência de isolar este processo, não intencional e não planejado, para melhor descrevê-lo, analisá-lo e explicá-lo. Insistem em que o processo de competição é o objeto principal da nova ciência da Ecologia Humana.

Alegam assim os partidários do *approach* ecológico, que da competição entre os seres humanos surge uma organização simbiótica, cujos principais característicos são iguais aos existentes nas plantas: interdependência dos indivíduos e especialização de funções. E, uma vez que estas relações sempre se encontram na superfície da terra, pode-se com razão concebê-las como tendo aspectos *espaciais*, sendo assim susceptíveis de se representarem em mapas.

Esta organização, porém, representa apenas uma das maneiras pelas quais os seres humanos podem ter relações entre si. Difere patentemente da organização sociológica. Não envolve consenso, expectativas de comportamento, cultura. A interação que aí se procede é inconsciente; aos indivíduos em apreço passa despercebidos a sua competição uns com os outros. Não surge da imaginação de cada indivíduo, qualquer imagem dos demais. E, na medida em que isto não se dá, não é possível existir, nestas relações, significados, tradições ou valores que possam definir, canalizar e assim determinar as relações ecológicas, como acontece com as relações sociológicas.

Ao mesmo tempo, os indivíduos envolvidos nestas relações ecológicas são vitalmente afetados pelo que um ou outro faz. Estão interrelacionados numa organização tal, que qualquer mudança no comportamento de um grupo pode modificar profundamente a vida dos outros; e, tudo isso sem que os últimos estejam cômnicos de que os primeiros foram produtores desta mudança. A competição dentro da “teia ecológica mundial” pode afetar e modificar, com o passar do tempo, partes dessa teia que estão largamente separadas, e isso sem que nem os afetados nem os que afetam estejam cômnicos desta competição e mesmo da existência uns dos outros⁴³.

Assim, há nesta concepção dos ecologistas duas noções básicas: 1) de que a competição entre os seres humanos tende a desenvolver um tipo de organização em que todos são influenciados pelos demais; e 2) de que, ao mesmo tempo, esta relação em que todos se ligam, não envolve consenso.

Os teóricos do *approach* ecológico vão, contudo, um passo mais longe, e insistem que estas forças ecológicas *influenciam* o próprio consenso e a visa social. Se, alegam os ecologistas, os sociólogos quiserem compreender a sociedade – que se baseia em consenso – é necessário compreender também a natureza e atuação da base ecológica da sociedade – que, aliás, não se baseia, ela própria, em consenso.

Alega-se, assim, que o processo competitivo e a organização territorial e funcional que ele produz fundamentam e contém a própria organização social; que a organização ecológica serve como se fosse um arcabouço dentro do qual se processa a própria vida coletiva; que ela dirige, canaliza e ate certo ponto controla a estrutura da própria organização social que repousa sobre esta organização ecológica.

⁴³Por exemplo, há 20 anos, milhares de empregados de fábricas têxteis em Lancashire, Inglaterra, acharam-se desempregados sem nada saber sobre a causa dessa situação além do fato de que tinham sido fechadas as fábricas em que trabalhavam.. A verdadeira razão, isto é, a causa subjacente passou despercebida: a exportação de máquinas, que marcou a última etapa de expansão na Europa Ocidental, resultara no desenvolvimento de centros fabris, especialmente na Índia, mas também na América do Sul e em outras partes do mundo, que buscaram essas margens de expansão européia em competição com o próprio centro, Por outras palavras, este estava cada vez mais perdendo seu mercado.

Este arcabouço ecológico, então, se torna não apenas o esqueleto da vida social como também, devido a este fato, traça limites e determina os canais dentro dos quais a vida social assume seus característicos e organização.

É por esta razão, alegam os teóricos do *approach*, que as relações ecológicas oferecem a possibilidade de servirem como índices da vida social do grupo em apreço. Porque, se aceitarmos como fato a afirmação de que a vida social se processa dentro de um arcabouço ecológico, pode-se com razão esperar que se desenvolva certa ligação entre a organização social, de um lado, e a organização ecológica, de outro. Podem-se usar, então, certos elementos desta para representar certos elementos daquela. E, assim, devido à *tangibilidade* dos seus característicos, às possibilidades que o ecológico proporciona de contar, medir e localizar em espaço, pode este *approach* ajudar-nos a apanhar os *intangíveis* da vida social, tais como atitudes, sentimentos e valores sociais.

A lógica, então, do *approach* ecológico pode ser resumida no seguinte: se é verdade que a vida social do grupo em apreço repousa sobre uma base ecológica e, por assim dizer, recebe sua configuração dessa base, pode-se, logo, empregar aquilo que se demonstrou ser certo quanto à organização ecológica, como *índice* dos intangíveis da própria vida social. Por exemplo, se a desorganização social que se manifesta em crime, delinquência juvenil, divórcio, suicídio e neurose ela se correlaciona diretamente com a mobilidade, e se, como sabemos, a mobilidade é facilmente medida, pode-se, logo, fazer, com relativa facilidade, predições quanto à próxima desorganização de uma área cuja mobilidade se nota estar aumentando.

O equilíbrio ecológico do mundo de hoje está sendo perturbado pelas novas forças que surgem continuamente na vida competitiva atual e que tendem a modificar a organização ecológica⁴⁴. Se, então, estas novas forças forem tomadas em devida consideração pode-se obter conhecimento predizente quanto à mudança *sociológica*. Aliás, nos últimos anos de sua vida, Roderick D. McKenzie, que tanto contribuiu para o desenvolvimento do campo da Ecologia Humana, estava dedicando cada vez mais a sua atenção a estas forças intrusivas a fim de descobrir o provável equilíbrio ecológico e, assim, o novo equilíbrio sociológico.

É claro, porém, devemos frisar de passagem, que a constante intrusão de novas forças significa que um equilíbrio estável nunca será conseguido. Por conseguinte, este se torna um estudo de *tendências*, isto é, de movimentos na direção de certos estados de equilíbrio, provisórios e sucessivos.

Assim, as pressuposições básicas da teoria ecológica são as seguintes: 1) que o processo de competição atua em toda a parte entre indivíduos e grupos humanos, da mesma maneira que atua entre as plantas; 2) que por meio desse processo surge uma organização caracterizada por interdependência dos indivíduos e grupos, especialização de funções e distribuição de espaço; 3) que esta organização surge e se desenvolve automática e inconscientemente, sem intenção e mesmo sem estarem os próprios indivíduos cômicos desta larga ramificação de relações ecológicas; é impessoal, informal, não influenciada por quaisquer regras ou entendimentos sociais e assim, não susceptíveis de explicação em termos de consenso; 4) que esta organização ecológica entra, porém, na própria vida social e a influencia.

⁴⁴A construção do Canal do Panamá teve efeitos tremendos sobre a vida de certas cidades da costa oeste dos Estados Unidos, tais como Tacoma e Seattle. Anteriormente, a madeira do noroeste era distribuída por meio de estradas de ferro. Com a abertura da via fluvial proporcionada pelo Canal do Panamá, porém, uma nova teia de relações foi estabelecida entre várias cidades dos Estados Unidos. Spokane, por exemplo, logo perdeu grande parte de sua população. Novo processo de competição tinha sido posto em movimento e levou a um novo equilíbrio. Convém frisar, aqui, que embora seja verdade que estas novas forças possam ser conscientemente postas em operação, isso em nada atinge a lógica do *approach* ecológico, uma vez que a atuação subsequente é admitidamente inconsciente.

Tais são as alegações do *approach* ecológico. O verdadeiro procedimento da maioria das pesquisas neste campo, porém, como já indicamos, tem sido outro; tem se limitado esse procedimento quase exclusivamente ao trabalho com mapas, sendo a comunidade urbana usada como unidade de estudo. Esta cartografia, contudo, segue apenas de muito longe a linha lógica do *approach*.

Problema: o processo de competição

Os pesquisadores no campo da Ecologia Humana nos dizem pouco sobre o processo de competição, processo este que os teóricos insistem ser o assunto principal do campo. Apenas nos mostram a distribuição no espaço de certos fenômenos sociais que se alega serem um dos produtos desta competição. O próprio processo, porém, (a descrição, análise e explicação da maneira por que ele atua, das circunstâncias que o facilitam, impedem ou de outro modo, modificam, dos seus diferentes tipos e dos característicos e atuação de cada tipo, etc.), passa largamente despercebido.

Problema: relação entre organização ecológica e organização sociológica

Esquece-se, em grande parte, também, a significação das configurações territoriais mostradas nos mapas, no que diz respeito à alegação dos teóricos do campo de que a organização ecológica dá forma à própria vida social. Se verdadeiramente existe uma relação direta e imediata entre a organização ecológica, de um lado, e, do outro, a organização sociológica, como dizem os teóricos deste campo, então será da maior importância o esclarecimento desta interdependência, sua intensidade, as circunstâncias que a favorecem ou dificultam, os resultados a serem esperados, etc..

O valor do trabalho com mapas

O valor do trabalho com mapas, porém, deve-se reconhecer, reside no fato de nos apresentar a localização dos dados sociais, um quadro gráfico da heterogeneidade destes dados e da sua coincidência com outros fenômenos. Quando se localizam em mapas, por exemplo, as residências dos casos de divórcio, nota-se que a sua distribuição não se dá a esmo por toda a cidade e sim tende a formar certa configuração; e que a concentração dos casos coincide com outros fenômenos: o tipo da área em apreço, a concentração da delinquência juvenil, de suicídio, de neurose, etc.. Quando isto se encontrar, surge, é claro, um problema científico: por que esta coalescência e esta associação? É apenas uma coincidência ou indica relação causal? E, neste último caso, qual a razão disto?

Assim, o emprego de mapas tem valor para o sociólogo no que diz respeito à *localização* de problemas para a pesquisa sociológica ulterior. Ernest W. Burgess, Clifford Shaw e seus associados, por exemplo, empregando as técnicas ecológicas, descobriram certas áreas nas cidades industriais norte-americanas em que a delinquência juvenil é padrão meio universal, e ainda outras áreas com milhares de menores em que ela quase não existe. Esta descoberta tornou imperativa a pesquisa subsequente a fim de descobrir por que a concentração se dava em uma área e não nas outras; isto é, quais os característicos desta área, em contraste com as outras, que explicam a diferença? E, assim, a Ecologia Humana já auxiliou o sociólogo a localizar problemas para o seu próprio estudo.

O ecologista, porém, faz ainda outras alegações. Diz ele que, ao localizar em mapas os dados sociais, descobre-se que estes formam desenhos geométricos. Burgess e seus colaboradores, por exemplo, descobriram, quanto à delinquência juvenil, um declínio progressivo e ordenado à medida que se vai do centro da cidade (em Chicago, o *loop*) para a periferia. Alega-se, assim, que o *approach* ecológico não apresenta somente uma visão da própria configuração territorial como também mostra que essa configuração tem forma geométrica; que, assim, através da técnica ecológica pode-se obter um esquema não apenas ordenado como também matemático da organização ecológica.

Problema: exceções ao padrão

Surge aqui a questão sobre o grau de simplificação empregado para obter este padrão geométrico. É claro que a simplificação em ciência é necessária e defensável. Tal procedimento, contudo, incorre sempre no perigo de passar por cima das exceções. O padrão atrai tanto por sua regularidade matemática que facilmente se menosprezam as exceções também mostradas.

Na ciência, como, aliás, já frisei em outra ocasião (PIERSON, 1946, 1946a), as exceções são especialmente significativas; constituem elas o elemento provocador, chamando muitas vezes a atenção para os pontos cruciais que necessitam de pesquisas subsequentes. Assim podem ter importância científica igual ou maior do que a das próprias correlações.

Problema: relação entre forças ecológicas e consenso

Outra questão importante que pode ser levantada aqui é a seguinte: até que ponto a distribuição espacial por meio de localização de dados sociais em mapas, depende, ela mesma, do próprio consenso característico das áreas em questão, da sua vida cultural, dos hábitos coletivos aí existentes, em vez de ser a distribuição determinada completamente, como alegam os ecologistas, pela competição que aí opera? Se a vida coletiva é influenciada pelas forças ecológicas, como eles dizem, não pode também a própria distribuição em espaço, que os ecologistas alegam ser resultado apenas do processo de competição, sofrer, por sua vez, influências da vida coletiva? É questão legítima e fundamental.

Problema: predição

Alegam também os teóricos do *approach* ecológico, como já vimos, afirmam que é possível isolar os vários elementos em jogo, uma vez que estes são interdependentes e, então, empregar um elemento para predizer outro. Certos estudos nos Estados Unidos indicam, por exemplo, alta correlação entre delinquência juvenil e densidade da população, enquanto parece haver baixa correlação entre delinquência, de um lado, e, do outro, a nacionalidade e a condição econômica. Assim, alega-se que se pode prever um aumento da delinquência juvenil ao se verificar um acréscimo na densidade da população.

A dificuldade que esta alegação oferece é ser a previsão em apreço válida apenas dentro de uma configuração cultural, onde os hábitos coletivos de um lugar e outro são idênticos, ou, ao menos, altamente semelhantes. É provável que uma predição desta natureza, empregando elementos obtidos por meio de estudos feitos nos Estados Unidos não seja possível, digamos, com referência à França. Em Paris, por exemplo, de acordo com o que estou informando, as altas taxas de delinquência se localizam nas extremidades da cidade e não nas áreas de maior densidade da população, como acontece nos Estados Unidos.

As áreas de alta densidade de população nas cidades industriais norte-americanas são aquelas em que a vida cultural é mais heterogênea, onde se localizaram grandes levas de imigrantes cujas respectivas culturas estão atualmente em choque e desintegração e onde, conseqüentemente, a supervisão dos pais sobre o comportamento dos filhos ou falha ou se afrouxa cada vez mais; enquanto que em Paris, nas áreas de alta densidade de população, os controles da família, devido à persistência dos costumes e tradições familiares, ainda permanecem muito fortes. A esse respeito, convém lembrar, também, que a área central de Paris não está rodeada, como acontece nas grandes cidades industriais norte-americanas, por uma “zona em transição” cujos prédios evidenciem um alto grau de decadência, mas sim, por residências sólidas e bem conservadas.

Aliás, em muitas das cidades européias, a parte central da cidade tende a ser o centro da vida *cultural* e não de negócios, como acontece nas grandes cidades industriais dos Estados Unidos. Convém lembrar, também, que, nas cidades da China, a prostituição institucionalizada não se localiza nas áreas que correspondem às zonas II das grandes cidades

industrializadas, e sim na periferia, nas proximidades das portas que dão entrada para a cidade.

Estes fatos, e outros semelhantes que poderiam ser citados, tornam discutível a alegação de que a configuração ecológica surge e se desenvolve como produto *apenas* do jogo natural do processo de competição, como querem os ecologistas. Fazem com que se indague se não serão elas determinadas pela cultura do povo em apreço, seus hábitos coletivos, suas normas de conduta. Ao menos é legítimo inquirir até que ponto a distribuição no espaço é produto tanto do consenso quanto da competição.

Os ecologistas pressupõem, contudo, que a organização ecológica é algo independente, que se desenvolve por si só, produto apenas da relação entre as partes integrantes, dentro da própria organização ecológica. Que haja na vida dos seres humanos, porém, algo que se desenvolva independentemente da organização social e que assim tenha o caráter próprio e particular, é ainda, uma hipótese sem verificação.

Problema: inconsistência lógica na teoria ecológica

Outro problema se levanta da dupla alegação dos ecologistas de que o processo de competição tanto atua sem propósito e direção, como produz uma verdadeira *configuração* espacial e ocupacional. Embora a teoria ecológica pressuponha, assim, a atuação de um processo inconsciente e sem plano, surge dele, de acordo com os próprios ecologistas, uma organização sistemática, um padrão territorial e ocupacional cujas partes (os indivíduos e grupos) são articulados ao ponto de apresentar-se um verdadeiro equilíbrio de relações. O produto dá assim a impressão de que de maneira nenhuma se desenvolveu a esmo, por simples ensaio e erro. A maneira pela qual verdadeiramente se desenvolveu, permanece, então, como problema teórico para a pesquisa ainda não levada a efeito pelos ecologistas.

Problema: competição entre seres humanos VS. Competição entre plantas

Deve-se também frisar que o processo de competição, tal como atua entre os seres humanos, em contraste com as plantas, é de natureza diferente. Entre as plantas, a competição toma a forma da cega “luta pela vida”, a bem conhecida *struggle for existence* estudada por Darwin, Huxley e outros. Embora, na floresta, surja desta “luta pela vida” certa interdependência entre as plantas individuais, certas relações simbióticas, estas relações são sempre externas aos indivíduos em questão; não envolve, como acontece com as relações semelhantes entre os seres humanos, a coparticipação de cada planta nas experiências das demais, nas suas atitudes, sentimentos e valores. É por esta razão que o tipo de interdependência entre as plantas permanece em toda a época e em todo lugar *sempre o mesmo*; nunca sofre mudança como acontece à interdependência biótica entre os seres humanos.

Entre estes, a “luta pela vida” dá origem a uma organização não apenas ecológica e sim também *econômica*, com troca e comércio, sistemas monetários, de produção, de fabricação e de distribuição, desenvolvendo assim outro e bem diferente tipo de interdependência entre os indivíduos. Trata-se, aqui, então, de uma vida competitiva que em contraste com a vida competitiva entre as plantas, é diferente não apenas em grau, mas, também, em espécie.

Admitem os ecologistas que o processo de competição não opera na sua forma crua e completa, tal como descrito por eles, a não ser entre as plantas. Permanecem com a noção, porém, - noção esta que está sempre no fundo do seu pensamento, - de que o processo ecológico tende a atuar independentemente da organização social; independentemente de processos sociológicos como conflito, acomodação e assimilação. Sempre tendem os ecologistas a pensar em termos de analogia com a vida das plantas, pressupondo que os indivíduos humanos sempre competem entre si da mesma maneira que as plantas; que esta

competição dá origem a uma organização ecológica de que os indivíduos não estão cômicos, organização essa que se desenvolve por meio de forças impessoais, não intencionais e não dirigidas.

Aplicam ao estudo da cidade esta noção. As investigações dos grandes centros urbanos norte-americanos por parte dos ecologistas sempre seguem a crença de que a própria cidade se desenvolve “naturalmente”, sem premeditação ou visão antecipada, como resultado da competição pelos terrenos, do exercício das funções de comércio por atacado e varejo, etc.. Assim, a cidade assume a sua forma espacial, com zonas concêntricas, cada qual especializada de forma diversa das demais. É um ponto de vista, contudo, que na sua forma original, e sem pesquisa para apoiá-lo, constitui apenas uma asserção arbitrária.

Comparar a comunidade humana com a das plantas, contudo, deve-se reconhecer, tem certo valor. Naquela, as plantas tem que ajustar-se umas às outras. Se cada planta estivesse sozinha, na maioria dos casos morreria. Circundada, porém, por outras plantas, seja da mesma espécie ou não, é capaz de sobreviver; ao menos algumas sobrevivem, embora outras pereçam. A relação que cada planta desenvolve com as demais, então, é uma relação espacial e funcional. A organização que daí se desenvolve não é devida à constituição orgânica de cada planta, ou de todas as plantas em conjunto. A estrutura orgânica do musgo, por exemplo, não força uma árvore a crescer onde ele está, embora a sombra da árvore seja absolutamente necessária para a sua própria vida. Essa organização surge não apenas por acidente, chance, por meio de processos não dirigidos; não são por meio de vontades, decisões, propósitos das próprias plantas. Nem por isso deixa de resultar em peneiramento, isto é, na eliminação de certas plantas que não podem ajustar-se e na permanência de outras capazes desta acomodação.

A organização observável entre as plantas não deriva, então, de propósitos, nem da estrutura orgânica. É resultado apenas do processo natural.

Quanto a um dos seus aspectos, a organização humana é completamente análoga à organização das plantas. Entram os seres humanos em contato muitas vezes por simples acidente. Há peneiramento dos indivíduos e eliminação dos incapazes de ajustar-se. E, assim, se desenvolve certa organização em termos de taxas de doenças, de mortalidade infantil e adulta, de fracasso profissional e de mobilidade, que não é devida nem à estrutura dos indivíduos envolvidos nem a seus propósitos; organização que não é premeditada e sim inconsciente, sem intenção, sem propósito; organização baseada em interação não simbólica (PIERSON, 1944), em que as relações não dependem de símbolos; organização de cujas condições, e mesmo de cuja própria existência, os indivíduos em apreço não estão cômicos.

Provavelmente, porém, este aspecto é apenas um de vários aspectos envolvidos. Ao menos, precisamos de mais pesquisas sobre o assunto.

Resumo

Em resumo, pode-se dizer que a pesquisa no campo ecológico tem valor para o sociólogo no que diz respeito à localização de problemas que carecem de estudo sociológico posterior. A pesquisa, até agora, empreendida pelos ecologistas, porém, diverge patentemente da teoria apresentada pelos teóricos do *approach*. Necessita-se especialmente de mais investigação quanto: ao próprio processo de competição que se alega ser o objeto principal da Ecologia Humana; à sua atuação entre os seres humanos, em contraste com a sua atuação entre as plantas; à sua relação com o consenso; à interdependência entre a organização ecológica (que, de acordo com o que se alega, surge automaticamente desta competição) e a organização sociológica; e à significação tanto das exceções como dos próprios padrões geométricos mostrados pelos ecologistas ao estudarem a grande cidade industrial.

Referências

PIERSON, Donald (org.). *Estudos de ecologia humana*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1948.

MEAD, George Herbert, *Mind, self and society*. Chicago: University of Chicago Press, 1934.

WHEELER, William M. *Social life among the insects*. New York, 1923.

PIERSON, Donald. Interação simbólica e não simbólica. *Sociologia*, v. VIII, n. 3, pp. 123-133, 1944.

PIERSON, Donald. Ciência e ambiente intelectual: I. A ciência grega. *Sociologia*, v. VI, n. 2, pp. 185-186, 1946.

PIERSON, Donald. Ciência e ambiente intelectual: II. A ciência física. *Sociologia*, v. VIII, n. 4, pp. 264-269, 1946a.

RESENHAS

BARBOSA, Raoni Borges. Outras antropologias brasileiras no Brasil. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v.18, n.54, p. 111-113, dezembro de 2019 ISSN 1676-8965.

RESENHA

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

Outras antropologias brasileiras no Brasil

Other Brazilian Anthropologies in Brazil

Raoni Borges Barbosa

PEREIRA, Fabiana et al (Orgs.). *Desafios e particularidades da produção antropológica no Norte e Nordeste do Brasil*. Recife: Editora UFPE, 2017.

O livro *Desafios e particularidade da produção antropológica no Norte e Nordeste do Brasil*, organizado por Pereira, Matos, Iyanaga e Campos reúne, para além de seus oito artigos e suas três entrevistas, um banco de imagens etnográficas apenas quantitativamente modesto, o que confirma a primeira impressão do leitor de que, desde a capa, tem em mãos uma obra de pretensões tanto acadêmicas quanto estéticas, em sentido amplo. Com efeito, o objetivo confesso é transmitir não somente saberes antropológicos específicos, - historicamente invisibilizados e silenciados no âmbito nacional de construção de fachadas e repertórios simbólicos de reconhecimento e de autoridade; mas, igualmente, os sabores, as cores, as nuances de produções provincianas que inventam e reinventam (WAGNER, 2010) reflexivamente suas singularidades em relação às preocupações do fazer etnográfico e antropológico local, nacional e internacional.

O livro *Desafios e particularidade da produção antropológica no Norte e Nordeste do Brasil* mistura, nesse sentido, expertise científica e militância político-acadêmica, pontuando memórias e projetos individuais e coletivos de trajetórias de pesquisa e de consolidação institucional da ciência nos pólos nordestinos e nortistas de produção antropológica e etnográfica. Os personagens destacados dessa trama efervescente são tanto as pessoas de Gilberto Freyre, René Ribeiro, Câmara Cascudo, Roger Bastide, Edson Carneiro, Pedro Agostinho, Maria Rosário de Carvalho, Edwin Reesink, José Augusto Sampaio, Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Thales de Azevedo, Ordep Serra, Napoleão Laureano, Anaíza Virgulino, Stephen Baines, entre outros, quanto o são as cidades de Recife, de Salvador e de Belém, animadas por suas respectivas bases de pesquisa para o desenvolvimento de uma Antropologia que, de fato, contemplasse, desde os horizontes e interesses do olhar local, as questões da nação e da nacionalidade, da raça e da etnicidade, da cultura e da sociedade, da ciência e do saber popular, da civilização e do Estado brasileiros, ao longo do século XX e nesse início de século XXI.

A FUNDAJ – Fundação Joaquim Nabuco, o Museu Paraense Emílio Goeldi, o Núcleo de Altos Estudos Amazônico – UFPA, o Laboratório de Antropologia Arthur Napoleão Figueiredo/LAANF – UFPA, o PINEB – UFBA – Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro, o NEPE – UFPE – Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre

Etnicidade, entre outros, com efeito, lograram destaque enquanto centros de organização dessas outras antropologias brasileiras no Norte e Nordeste. Paulatinamente invisibilizadas e relegadas ao esquecimento na medida em que se deslocava o centro político-social, econômico e cultural nacional da região Nordeste para região Sudeste, estas outras antropologias brasileiras buscavam, por exemplo, fazer antropologias dos *índios impuros* e das populações negras recém-libertas da *plantation* e precariamente urbanizadas; do cotidiano mestiço e misturado em tradição e modernidade das metrópoles nordestinas; assim como das matas e águas amazônicas, com suas enormes densidades culturais de indígenas, caboclos, afro-brasileiros e nordestinos em busca de novos horizontes econômicos e sociais.

Este processo de acomodação da sociedade brasileira a partir de imensos, diversos e desarticulados aglomerados regionais de atividades e interesses marcou definitivamente as dinâmicas locais de produção antropológica em Recife, Belém e Salvador, em sentido estrito, e as dinâmicas mais amplas do próprio pensamento social brasileiro, tomado um tanto artificialmente como unidade nacional. Nas palavras de Ianni (2004, p. 196-199), os confrontos e negociações entre Nordeste e Centro-Sul em torno da condução dos processos decisórios de construção da nacionalidade brasileira, desde fins do século XIX, compreendem, portanto, a chave analítica para acessar os sentidos das diversidades, das distâncias, das memórias e dos ressentimentos tão acentuados nos projetos regionais de interpretação do Brasil, principalmente aqueles que foram destronados da aura de representação da nacionalidade emergente, como as regiões Norte e Nordeste:

Se aceitarmos a ideia de que o Brasil parece uma desarticulação, não há dúvida de que os seus dois pólos extremos estão no nordeste e no centro-sul... a Amazônia e o centro-oeste compõem outras polarizações do maior interesse para que se possa explicar a questão nacional... é inegável que no século 20 o nordeste, simbolizado na cidade de Recife, e o centro-sul, na de São Paulo, constituem as duas extremidades do caleidoscópico brasileiro, fundamentais para compreender-se a questão nacional.

O nordeste compreende a região em que se concentravam as bases da vida da Colônia e do Império... Gilberto Freyre é uma das últimas e mais notáveis expressões do que se convencionou chamar a Escola do Recife... Afirma que o Nordeste é o “refúgio da alma do Brasil”...

Desde fins do século 19, o eixo da sociedade brasileira deslocava-se do nordeste para o centro-sul... Uma simbolizava a Colônia e o Império. A outra passava a influenciar e simbolizar a República... esse eixo passou a estar simbolizado na indústria...

Nesse mesmo diapasão, o artigo de Pereira, - sobre a originalidade e o pioneirismo na obra etnográfica e antropológica de Thales de Azevedo, - enfatiza como o processo de institucionalização das Ciências Sociais em São Paulo foi ressignificado pela oligarquia cafeeira local, que se reinventava como locomotiva industrial nacional, como a expressão hegemônica do pensamento social brasileiro e, por conseguinte, da antropologia. Nas palavras de Pereira (2017, p. 77s):

Sérgio Miceli (1989) afirma que a institucionalização das Ciências Sociais no Brasil está associada, entre outras coisas, ao modernismo. Destaca que as instituições se modernizaram e se renovaram, ficando para trás os outros modelos, considerados “ultrapassados”.

Nessa perspectiva, o lugar ideal para a expansão dessa ciência social moderna é São Paulo, como reafirma Miceli (1989), chamando atenção para o fato de que a industrialização e a urbanização do país tenham favorecido a expansão de carreiras, o que se deu, sobretudo, na cidade aludida...

O fato é que as Ciências Sociais passaram a ser consideradas “legítimas”, a partir de um único modelo, aquele considerado “científico” e moderno, herdado dos intelectuais norte-americanos e europeus: o modelo do Sudeste.

A argumentação do livro, contudo, reveste-se de maior sofisticação teórica e de maior densidade, enquanto proposta político-acadêmica para a Antropologia Brasileira, no artigo de Reesink e Campos: a expressão sintética e orientadora de livro *Desafios e particularidade da produção antropológica no Norte e Nordeste do Brasil*. As autoras refletem, a partir do projeto político, social e cultural freyreano de *provincianismo*, a atual conformação colonial da Antropologia Brasileira, então travestida em discursos e práticas acadêmicos de cosmopolitismo nacionalista capitaneado pelas antropologias do Centro-Sul, em grande medida títeres das antropologias coloniais eurocêntricas.

A ruptura com o atual paradigma de uma única antropologia nacional desde o “centro”, no entender de Reesink e de Campos, passa pela construção de uma alternativa radical contra-hegemônica a partir da qual as relações entre os diversos Brasis, isto é, suas províncias culturais, possam simetrizar-se em um amplo processo decolonial. Isto implicaria um movimento inverso ao performatizado pela *província* de São Paulo, a partir dos anos de 1930, quando investiu em uma aliança assimétrica com a Antropologia Européia e Americana, importando estruturas e sistemas simbólicos tanto quanto se abrindo para a atuação fundacional de figuras como Lévi-Strauss, Radcliffe-Brown, Bastide, Braudel e Pierson.

Tal projeto de colonização eurocêntrica desde dentro, operado pelo Centro-Sul e amparado no discurso da modernização, tinha por contrapartida lógica a negação e o esquecimento das demais antropologias nacionais, relegando o Norte e o Nordeste como lugares subalternos ou mesmo como oportunidades de experimentação etnográfica, mas não de construção do pensamento antropológico. A construção decolonial das antropologias brasileiras, nesse sentido, implica na afirmação de suas províncias enquanto projeto de nacionalidade, tal como pontuam Reesink e Campos em verve freyreana:

Para Freyre, província não implicava provincianismo – num sentido de fechamento em si mesmo, em recusa a uma abertura para a diferença ou o novo; mas, sim, espaços localizados e posições relativas umas às outras. Além disso, importante para Freyre era o conceito de situação dependente do contexto e das relações, produzindo perspectivas múltiplas. Disso resulta a sua ideia de uma ciência tropical, uma ciência não eurocêntrica, que não recusava o estabelecimento de diálogos simétricos entre as diferentes perspectivas científicas. Assim, aplicando para o campo interno, teríamos a compreensão de diferentes províncias ou perspectivas em diálogo, mas, sobretudo, em competição.

A viabilidade desse projeto de transformação de centros hegemônicos em mil províncias, - eis o argumento do livro, - tem se afirmado, como bem pontua Campbell em seu artigo *Resistam! Ou como o Nordeste virou cangaceiro*, na vitalidade e na resistência das linguagens acadêmicas e nos idiomas culturais das províncias do Norte e Nordeste em relação às investidas de aplainamento simbólico, de subalternidade política e de invisibilização cultural por parte Centro-Sul. As obras de antropólogos como Thales de Azevedo, Napoleão Figueiredo, René Ribeiro, e tantos outros nomes, testemunham a realidade e a atualidade das diversas antropologias brasileiras no Brasil.

Referências

IANNI, Octavio. *Pensamento social no Brasil*. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Disputas morais entre a cidade oficial e um bairro popular no urbano contemporâneo de João Pessoa – PB: o caso da Chacina da Rangel. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v.18, n.54, pp. 115-118, dezembro de 2019 ISSN 1676-8965.

RESENHA

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

Disputas morais entre a cidade oficial e um bairro popular no urbano contemporâneo de João Pessoa – PB: o caso da Chacina da Rangel

Moral disputes between the official city and a popular neighborhood in the contemporary urban of João Pessoa - PB: the case of the Chacina do Rangel

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

BARBOSA, Raoni Borges. *Emoções, lugares e memórias: um estudo sobre as apropriações morais da Chacina do Rangel*. Mossoró: EdUERN, 2019.

O livro agora resenhado, de autoria do antropólogo Raoni Borges Barbosa, intitulado *Emoções, Lugares e Memórias: um estudo sobre as apropriações morais da Chacina do Rangel* foi desenvolvido originalmente como tese para obtenção do título de doutor em Antropologia. O livro é um exercício etnográfico denso, no interior de um minucioso trabalho de campo e de análise refinada no âmbito da Antropologia das Emoções e das Moralidades no contexto urbano da cidade de João Pessoa, capital da Paraíba. A imersão no campo de pesquisa ocorreu em paralelo às discussões teórico-metodológicas do curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, sob orientação da Profa. Dra. Roberta Bivar Carneiro Campos e sob minha co-orientação, e do *GREM Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções* do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba.

A discussão teórica, no âmbito da Antropologia das Emoções, das Moralidades, das Sociedades Complexas e da Antropologia Urbana, esteve vinculada aos debates e estudos da linha de pesquisa *Emoções e Sociabilidade Urbana* e do projeto guarda-chuva *Medos Corriqueiros: a construção social da semelhança e da dessemelhança entre os habitantes urbanos das cidades brasileiras na contemporaneidade*, em andamento e por mim coordenado no GREM. A construção teórica deste livro abarcou, assim, entre outras categorias, as noções de medos, vergonha, ressentimento, resiliência, ofensa moral, estigma, humilhação, desfiguração moral, empreendedorismo moral, narrativas morais, intervenções urbanas, gentrificação, cruzada simbólica, problemas sociais, problemas públicos, problemas políticos, modernização conservadora, cidade mercadoria. A sua discussão metodológica gravitou, de outra parte, em torno dos conceitos de etnografia, objetificação participante, observação direta, métodos de aplicação de questionários e de elaboração de entrevistas e de

bancos de imagens e de notícias, ao passo que estes procedimentos metodológicos eram desenvolvidos em campo.

Emoções, lugares e memórias: um estudo sobre as apropriações morais da Chacina do Rangel analisa o evento trágico de um crime de chacina ocorrido em 2009⁴⁵, que envolveu duas famílias amigas no bairro do Varjão/Rangel⁴⁶, na periferia da capital, transformado pela mídia local e instituições como a igreja católica e a administração pública, - categorizados como empreendedores morais da *cidade oficial*, - em uma narrativa dramática e pública de uma chacina entre iguais, denominada *Chacina do Rangel*. Este crime se tornou a pedra de toque para uma ofensiva civilizadora por parte dos empreendedores morais como forma de apropriação moral do evento trágico o transformando em uma ação civilizadora contra a pobreza urbana, apontada como barbárie e perigosa para a cidade oficial.

O livro analisa os sentidos dessa ofensiva moralizante em torno da criação de uma cultura do medo, do aumento do controle social e de uma investida policial com vistas a salvaguardar a cidade contra a pobreza narrada e denunciada como bárbara, e suas consequências para o Varjão/Rangel e para as demais áreas pobres da capital. O exercício etnográfico se debruça, de um lado, na compreensão da ofensiva civilizadora dos empreendedores morais, contra a pobreza e, de outro lado, na apreensão do resultado dessa ofensiva para o bairro do Varjão/Rangel e o envergonhamento do bairro que lutava para não mais ser visto como violento, e sim como um lugar digno e de gente de bem, e pelo reconhecimento moral de sua luta pela cidade de João Pessoa (BARBOSA, 2015).

O processo social de construção de narrativas morais que culminou com a transformação simbólica de um ato de violência entre iguais em um escândalo midiático passível de ser instrumentalizado para a intervenção pública no bairro do Varjão/Rangel e na cidade de João Pessoa se organizou em dois momentos: o primeiro, quando da associação da violência ocorrida à cultura emotiva e ao sentimento de pertença ao bairro, ao enquadrá-la sob a denominação *Chacina do Rangel*; o segundo momento, no momento da imposição pública de uma narrativa moralizante, pública e dramática, de uma ofensiva civilizadora sobre a pobreza urbana, tendo o bairro do Varjão/Rangel como referencial de mudanças.

O primeiro momento do escândalo midiático compreendeu a forma como o evento enigmático de violência banal e cruel entre iguais foi associado à nomeação *Rangel*, por parte de empreendedores morais da *cidade oficial*, e causou nos moradores do bairro onde o crime ocorreu um forte sentimento de mal-estar, de desconforto (BARBOSA, 2014) e de vergonha-desgraça (SCHEFF, 1990). Até então, a nomeação *Rangel* era sentida pelos seus moradores como qualitativo de uma luta coletiva pela melhoria da fachada do bairro e de inserção positiva na cidade frente à nomeação oficial do bairro, ainda hoje *Varjão. Rangel* e *Varjão*, nesse sentido, constituem lugares em disputa de um mesmo território, assim como símbolos reciprocamente dirigidos de um código de moralidade que se quer impor, o *Rangel*, e de uma imagem e identificação públicas de passado que se quer superar, o *Varjão*.

O cenário do crime de chacina transformado na narrativa pública e dramática da *Chacina do Rangel*, portanto, foi o da pobreza urbana em um bairro popular próximo do centro da cidade de João Pessoa. Cenário este, contudo, que apresenta uma convivência comunal fortemente pessoalizada e mesmo engolfada (SCHEFF, 1990). As famílias e vizinhos, ali situados há três ou quatro gerações, convivem em uma grande abertura para o intercâmbio de intimidades e de dádivas, tal como se percebe nos pequenos, mas significativos gestos de solidariedade, de

⁴⁵Transcorridos mais de dez anos desde o fatídico 09 de julho de 2009 em que o crime entre iguais se consumou, o tema ainda permanece um tabu e objeto de vergonha, discrição e silêncio por parte dos moradores do bairro, mas também como objeto e momento de reflexão.

⁴⁶Bairro de dois nomes, o *Varjão*, nome oficial e associado pela mídia local e no imaginário da cidade como um lugar violento; e o *Rangel*, nome oficioso e que faz parte do processo de luta dos moradores em busca de uma dignificação do bairro: o Rangel como um lugar bom de viver, de gente ordeira, e solidária (KOURY, 2014).

confraternização em que participam grupos de mais de uma dúzia de vizinhos, e de circulação de crianças e jovens pelas casas.

A preocupação central do livro foi a de compreender, no contexto dessa relação de *equivocação* (VIVEIROS DE CASTRO, 2004) entre bairro popular e *cidade oficial*, o processo de transformação de um problema social, - o da violência difusa endêmica em João Pessoa, expressa em mais um crime banal e cruel produzido pela pobreza urbana, - em problema público e político: como imperativo moral de intervenção no urbano na forma de uma ofensiva civilizadora. Nesse sentido, o livro faz uma descrição densa do ato violento de chacina e sua quase-imediata apropriação moral e emocional em *Chacina do Rangel*, de um lado, e, de outro lado, e concomitantemente, do enquadramento histórico e político-social de produção de ofensivas civilizadoras e intervenções urbanas por parte dos atores e agentes sociais destacados de João Pessoa, cuja influência ainda se percebe nas trajetórias de organização da malha urbana local.

Barbosa em sua análise, assim, buscou compreender o processo de transformação do crime banal e cruel entre iguais de um formato de evento trágico, de vergonha-desgraça e falência moral do morador do Varjão/Rangel constrangido pelo olhar moralizante da cidade de João Pessoa, para tornar-se uma narrativa traumática administrável: um conto moral preñado de argumentos de acusação à *cidade oficial* e de desculpas às famílias envolvidas no crime de chacina e à própria complexidade da normalidade normativa do Varjão/Rangel. De *experiência de trauma* pela dor dos moradores conhecidos mortos e pelo impacto da desorganização cosmológica sofrida ao processo de montagem de uma narrativa de *trauma cultural* sobre um lugar “bom de viver”, o *Rangel*, os moradores do Varjão/Rangel mobilizaram, assim, ressentimentos e uma visão irônica sobre a cidade de João Pessoa e seus empreendedores morais desacreditados ao longo das investidas materiais e simbólicas sobre o bairro.

O livro *Emoções, lugares e memória* se organiza em duas partes. A primeira parte - *A Chacina do Rangel no contexto sociohistórico da cidade de João Pessoa e do bairro do Varjão/Rangel: uma descrição densa* - apresenta o problema e o universo da pesquisa, na relação densa e tensa de *equivocação* entre a *cidade oficial* em processo de *modernização conservadora*, por um lado; e, por outro lado, o bairro popular estigmatizado em contexto de desagregação de suas comunidades tradicionais e em luta por reconhecimento de sua dignidade e reputação, mas já enquadrado enquanto paradigma da pobreza urbana ressignificada de exótica e pitoresca à incivilizada e contagiosamente perigosa e violenta para a cidade, cuja cultura do medo, da violência e do estranhamento encontra-se já consolidada.

A primeira parte do livro, portanto, faz a conexão analítica do olhar macro e em tempo longo sobre a evolução urbana da cidade de João Pessoa, sob a ótica da *modernização conservadora* ainda em curso; e do olhar micro (JOSEPH, 2000), sob a ótica da *modernização do habitus*, sobre o bairro estigmatizado, produto histórico do constrangimento administrativo de comunidades pobres em formatos urbanos modernizados. A obra questiona como a pobreza urbana transformou-se em uma ameaça civilizacional para a *cidade oficial*, enquadrando-a na lógica cotidiana de produção moral e emocional dos lugares em relação de *equivocação* e disputa moral: a cidade de João Pessoa e o bairro do Varjão/Rangel.

A segunda parte, - *Os usos morais da violência urbana banal e cruel: a Chacina do Rangel como narrativa pública e dramática de escandalização da violência cotidiana e de ofensiva civilizadora e a narrativa inversa de trauma cultural dos moradores do Varjão/Rangel* - aborda o embate entre a *cidade oficial* e o bairro do Varjão/Rangel a partir das narrativas e empreendimentos morais dos atores e agentes sociais destacados e representativos de cada *lugar*. Nessa segunda parte se aborda mais detidamente os processos de apropriação moral e emocional da violência urbana como argumento de desculpa de si e de acusação do outro e de imposição de condutas no contexto de produção cotidiana das

sociabilidades urbanas da *cidade oficial* e do bairro popular estigmatizado em busca de reconhecimento.

Emoções, Lugares e Memória é, sem dúvida alguma, um trabalho importante para a compreensão da ação civilizadora posta em prática pelos empreendedores morais e pela elite do país na conformação da modernidade conservadora brasileira e sua relação com a pobreza. Projeto autoritário que, se não pode prescindir dos homens comuns pobres para o trabalho e produção de riqueza, vê a pobreza através do estigma que a caracteriza como perigosa e bárbara, e que toma forma de ofensivas civilizadoras em prol de sua contenção e eterna vigilância.

Referências

BARBOSA, Raoni Borges. *O desconforto da copresença: Uma análise goffmaniana e kouryana das interações cotidianas no bairro do Varjão/Rangel*. ANAIS do II Simpósio Interdisciplinar de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas. E-Book. Mossoró: UERN, 2014, pp. 401-414.

BARBOSA, Raoni Borges. *Medos Corriqueiros e Vergonha Cotidiana: Um Estudo em Antropologia das Emoções*. Cadernos do GREM N° 8. Recife/João Pessoa: Editora Bagaço/Edições do GREM, 2015.

JOSEPH, Isaac. *Erving Goffman e a Microsociologia*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.

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

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

REGT, Ali de. Ofensiva civilizadora: do conceito sociológico ao apelo moral. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n.47, pp. 137-153, 2017.

SCHEFF, Thomas J. *Microsociology: discourse, emotion, and social structure*. Chicago: University Of Chicago Press, 1990.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n.1, pp. 3-22, 2004.

BARRETO, Maria Cristina Rocha. A Sociedade Transparente segundo Byung-Chul Han.. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v.18, n.54, p. 119-122, dezembro de 2019 ISSN 1676-8965.

RESENHA

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

A Sociedade Transparente segundo Byung-Chul Han

The Transparent Society by Byung-Chul Han

Maria Cristina Rocha Barreto

HAN, Byung-Chul. *Sociedade da Transparência*. Petrópolis: Vozes, 2018. 116p.

Byung-Chul Han, nasceu em Seul, capital da Coreia do Sul, em 1959. É um filósofo sul coreano com uma trajetória de vida *sui generis*. Inicialmente estudou metalurgia logo após terminar o ensino médio e, depois de uma explosão química em sua casa, resolveu mudar-se para a Alemanha, mesmo sem saber falar a língua do país. Daí em diante mudou completamente seus interesses de estudo e, em Munique, especializou-se em literatura e teologia alemã, depois seguiu para Freiburg, onde concluiu seu doutorado em filosofia, em 1994 (WEST, 2017), com uma tese sobre Martin Heidegger (HAN, 2014). Desde 2012, Han é professor de Filosofia e Estudos Culturais na Faculdade de Artes de Universidade de Berlim (CUNHA, 2015).

Ele discorre em frases curtas e em um texto fluido sobre os problemas do homem contemporâneo, e pode ter sido essa característica, além de uma atualização na leitura de autores relativamente esquecidos da década de 1970, que atraiu a atenção para seus trabalhos em outros países fora da Alemanha. O primeiro a ser publicado foi *A Sociedade do Cansaço*, em 2017 (em inglês *The Burnout Society*, 2010). No Brasil, seus trabalhos têm sido publicados pela Editora Vozes como *Sociedade da Transparência* (2017) – aqui resenhado –, *Agonia do Eros* (Petrópolis: Vozes, 2017), *No Enxame: perspectivas do digital* (2018), *O que é Poder?* (2019); *Hiperculturalidade: cultura e globalização* (2019) e *Bom Entretenimento* (2019).

Han possui influências intelectuais diversas, facilmente comprovadas na leitura de sua obra, que passam por autores como, entre outros, Hegel, Heidegger, Nietzsche, Adorno, Benjamin, Simmel e Freud, no espectro alemão, mas também traz para a reflexão pensadores de outras nacionalidades como Baudrillard, Barthes, Sennett, Agamben, entre outros.

O livro *Sociedade da Transparência* está dividido em nove capítulos, nos quais o autor examina as características da sociedade contemporânea que, segundo ele, exige exposição e publicização de tudo e de todos. Logo no primeiro capítulo, *Sociedade Positiva*, começa por demonstrar a ubiquidade do tema principal do livro, que domina o discurso público e que se combina com a ideia da liberdade de expressão. Afirma que a sociedade da negatividade vai dar cada vez um maior espaço para a positividade, ou seja,

quando [as coisas] se tornam *rasas* e *planas*, quando se encaixam sem qualquer resistência ao curso raso do capital, da comunicação e da informação. As ações se tornam transparentes quando se transformam em *operacionais*, quando se

subordinam a um processo passível de cálculo, governo e controle. (HAN, 2017, p. 10).

Refuta, porém, a ideia superficial de que a transparência se relaciona apenas com a questão da corrupção e da liberdade de informação, uma vez que ela envolve, modifica e acelera a comunicação e uniformiza todos os processos sociais. Esta é a positividade que substitui a negatividade do outro, do estranho. A transparência, para Han, é uma violência e transforma o ser humano em um “elemento funcional de um sistema” e defende que se mantenha certa privacidade em detrimento de uma total “iluminação”.

A alma humana necessita naturalmente de esferas onde possa estar *junto de si mesma*, sem o olhar do outro. Pertence a ela uma impermeabilidade. Uma total ‘iluminação’ iria *carbonizar* a alma e provocar nela uma espécie de *burnout psíquico*. Só a máquina é transparente; a espontaneidade... e a liberdade, que perfazem como tal a vida, não admitem transparência. (HAN, 2017, p. 13).

A total transparência, excesso de informações e de exposição, exige a eliminação da esfera privada e, no entanto, “o ser humano *sequer* é transparente *para consigo mesmo*”. É impossível que ela aconteça entre os indivíduos, então, não sendo nem mesmo desejável, para poder manter vivas as relações. É preciso manter de algum modo a alteridade, a privacidade, protegendo da total iluminação *os lugares de refúgio discretos*, sem o que o mundo se torna desavergonhado e desnudo (HAN, 2017, p. 14-15).

A sociedade positiva, ao mesmo tempo, não admite a negatividade e é desse modo que esquecemos como lidar com o sofrimento, como lhe dar forma, e também onde o amor é uniformizado e “é nivelado em um arranjo de sentimentos agradáveis e de excitações complexas e sem consequências” visando o consumo e evitando qualquer profundidade. Da mesma forma, Han inclui a Política na esfera da negatividade, uma vez que se apóia em ações estratégicas que exigem ocultação. Uma Política transparente seria feita de opiniões sem ideologia, sem cor, “... a atual *sociedade da opinião* deixa intocado aquilo que já existe. A flexibilidade da *liquid democracy* consiste em trocar cores, dependendo da situação...” (HAN, 2017, p. 23). A sociedade positiva é, para Han, uma sociedade de acúmulo de informações que não produzem verdade, pois a elas faltam-lhes direção, saber e sentido, em uma expressão, *falta-lhes ser* e precisão.

No segundo capítulo, *Sociedade da Exposição*, Han traz para a discussão autores como Benjamin, Barthes, Baudrillard e Heidegger mostrando como esta positividade exige a necessidade de exposição das mercadorias para que as coisas possam *ser*. É a predominância do valor expositivo sobre o valor cultural, o império da visibilidade que faz desaparecer a *aura* como um distanciamento. Lembra Benjamin (1993) para demonstrar que o semblante humano hoje possui apenas valor expositivo, transformado em *face*, e perdeu sua autenticidade através do Photoshop.

A *face* é o *rosto exposto* sem qualquer ‘áurea da visão’. É a *forma de mercadoria* do ‘semblante humano’. A *face* como *superfície* é mais transparente do que aquele rosto ou semblante que representa... o lugar excepcional no qual irrompe a *transcendência do outro*. A transparência é uma contrafigura da transcendência, e a *face* habita a *imanência* do igual. (HAN, 2017, p.29).

Esse valor de exposição é radicalizado na fotografia digital, que expurga toda a negatividade do tempo, do devir, do envelhecer e do morrer. A fotografia digital é transparente, não é mais testemunho do que foi. Não é mais como afirmado por Barthes, que a “data é parte da foto” trazendo a percepção da vida, da morte, do desaparecer inevitável das gerações (HAN, 2017, p.31).

A sociedade da exposição é então, para Han, uma sociedade pornográfica onde tudo é mostrado, tudo é desvelado e voltado para fora. Ela elimina o mistério das coisas, levando à alienação do corpo, que é transformado em objeto explorado. E este valor expositivo requer

uma bela aparência e é por ela maximizado. O que é interior não tem valor, pois é invisível e não chama a atenção, roubando a própria face dos indivíduos – não é mais possível ser sua própria face – levando a um vazio de sentido (HAN, 2017, p.32-37).

Esta sociedade da exposição é complementar à sociedade da evidência, cuja positividade é inimiga do prazer. O prazer não consegue conviver com a transparência, já que esta lhe nega o mistério do véu que intensifica o desejo. “O jogo com a ambiguidade e ambivalência, com mistério e enigma eleva a tensão erótica, e, assim, a transparência ou a univocidade levaria ao fim do *Eros*” (HAN, 2017, p.40). É desse modo que a sociedade da transparência se tornaria pornográfica, pois é em nome dela, da transparência, que se exige um desnudamento ilimitado, que sacrificaria o prazer trazido pelas fantasias. E esta, diz Han (2017, p.41), é essencial para a economia do prazer, já que estabelece, através do jogo imaginativo, o adiamento temporal. Para ele, a fruição imediata não permite esse jogo, desembocando, deste modo, em uma sociedade pornográfica.

Os temas da exposição e da evidência prosseguem no quarto capítulo através das noções de pornografia e obscenidade, em um diálogo com a visão teológica-política de Giorgio Agamben. Por sua vez, sua abordagem vai utilizar-se dos pensamentos de Benjamin, sobre a nudez, e de Kant, sobre o sublime (CUNHA, 2015). Han vai mostrar que a transparência não é o meio do belo. Para isso, cita Benjamin:

para a beleza é indispensável uma interligação indissolúvel entre velamento e velado; pois nem o véu nem o objeto velado são o belo, mas objetos em seu véu. Mas desvelados, iriam se mostrar infinitamente invisíveis... Não se deve, portanto, designar diferentemente aquele objeto ao qual é essencial ser recoberto por um véu. E uma vez que só o belo e fora dele nada mais pode ser essencialmente velante e velado, *o fundamento divino ontológico da beleza repousa no mistério.* (BENJAMIN, apud HAN, 2017, p. 51 – grifo nosso)

A partir daí se estabelece uma discussão entre o belo e o sublime na tradição cristã ocidental. O sublime vai além do belo, pois supera a imaginação, assim como supera qualquer representação ou substituição. Porém, o corpo desnudo, sem o véu, transparente, não é sublime, porque é justamente a exposição que o torna carne e, conseqüentemente, obsceno. Han reforça neste capítulo a ideia de que a transparência elimina o mistério e que por isso transforma o corpo em pornografia: “Pornográfica é a *face* que se sobrecarrega até empanturrar-se de valor expositivo” (HAN, 2017, p.59). Dito em outras palavras, o capitalismo é o que torna a sociedade pornográfica quando transforma a sexualidade em mercadoria, conferindo a ela uma hipervisibilidade.

Trazendo novamente o tema da fotografia, Han discute, a partir de Barthes, a falta de intensidade semiótica das imagens midiáticas. Essa hipervisibilidade e excesso das imagens midiáticas excluem a memória e servem apenas para uma satisfação imediata, transformando-se em imagens pornográficas, que são “desculturalizadas, não apresentam nada que possa ser lido... Elas se esvaziam em *espetáculo*; a sociedade pornográfica é uma sociedade do *espetáculo*” (HAN, 2017, p.67).

No capítulo denominado *Sociedade da aceleração*, Han discute a Teoria da Obscenidade em Sartre, aplicando-a aos corpos sociais, seus processos e movimentos. Afirma que o corpo social se torna obsceno quando perde sua narratividade, seu direcionamento e seu sentido. A sociedade da transparência perdeu seus rituais e cerimônias, que são processos narrativos, uma vez que têm seus tempos, ritmos e cadências específicos e os substituiu pela hiperatividade, pela hiperprodução e pela hipercomunicação. Nesse processo atingiu-se a memória, que se tornou um amontoado de lixo e de dados desorganizados em “lojas de sucata”, despojados de sua história (HAN, 2017, p.76).

A perda da narratividade prossegue como tema do capítulo denominado *Sociedade da Intimidade*. Aqui Han se utilizará das reflexões de Sennett em *O Declínio do Homem Público* para demonstrar que o mundo se tornou um mercado onde se expõem, consomem e vendem

intimidades. Ele considera a intimidade como *a fórmula psicológica da transparência*: “imagina-se alcançar a transparência da alma revelando-se os sentimentos e emoções íntimos, desnudando-a” (HAN, 2017, p.81). Esse desnudar da alma tem seu corolário nas redes sociais e sites de busca, onde se encontram apenas os que são iguais. Eliminou-se aí a negatividade e apenas se oferece aos usuários aquela parte do mundo que lhe agrada. O caráter público é substituído pela publicização da pessoa, transforma-se em espaço de exposição. A sociedade da intimidade é psicologizada porque está voltada para a exibição mais aguda da subjetividade dos indivíduos.

Juntamente com a perda da narratividade, a sociedade da transparência vê surgir um novo tipo de panóptico, o panóptico digital, diferente daquele da sociedade disciplinar, no qual a vigilância despótica exerce seu poder a partir do centro. O novo panóptico é isento de perspectiva e por isso mesmo, é mais eficiente.

A permeabilidade transparente a perspectivística é muito mais eficiente do que a supervisão perspectivística, visto que é possível ser iluminado e tornado transparente a partir de todos os lugares, por cada um (HAN, 2017, p.106).

O panóptico digital é também mais eficiente porque, ao contrário dos habitantes do panóptico de Bentham, os digitais acreditam estar em liberdade, estão ligados em rede e se comunicam intensamente entre si. A transparência é reforçada pela hipercomunicação, com os indivíduos expondo-se continuamente a partir de uma necessidade interna: “o medo de renunciar à sua esfera privada e íntima dá lugar à necessidade de se expor à vista sem qualquer pudor” (HAN, 2017, p.109).

Com esse pensamento, Han conclui sua visão da transparência como uma das principais características da sociedade contemporânea. Os indivíduos se tornaram transparentes por uma constante necessidade de exposição, um constante desnudamento e renúncia à privacidade. A sociedade perdeu sua capacidade narrativa e vive em um tempo acelerado, sem memória, em que tudo acontece de forma hiperbólica: as atividades, a produção e a comunicação. Finalmente, a transparência, estimulada ainda mais pela vida digital, pelas experiências que acontecem na rede mundial de computadores, lançou os indivíduos em uma hipervigilância mútua, que supera a ideia do panóptico, porque descentralizada e global. A transparência vai além à nudez, uniformizando as pessoas, transformando-nos a todos em mais do mesmo.

Referências

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na época da sua reprodutibilidade técnica. In Walter Benjamin. *Obras Escolhidas*, p.165-196. 5ª ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1993.

CUNHA, Diogo Silva da. Positividade, Transparência e Controlo. A Sociedade da Transparência. *Comunicação Pública*, v. 10, n. 17, 2015. Disponível em <http://journals.openedition.org/cp/913> (Consulta em 11/10/ 2019).

WEST, Adrian Nathan. Media and Transparency: An Introduction to Byung-Chul Han in English. *Los Angeles Review Books (LARB)*, 14/09/2017. Disponível em <https://lareviewofbooks.org/article/media-and-transparency-an-introduction-to-byung-chul-han-in-english/> (Consulta em 05/10/2019).

HAN, Byung-Chul. Aviso de derrumbe. *El País*, 21/03/2014. Disponível em: http://cultura.elpais.com/cultura/2014/03/18/actualidad/1395166957_655811.html (Consulta em 05/10/2019).

SOBRE OS AUTORES



Sobre os Autores

Ana Dóris da Silva. Aluna de Doutorado na Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação, Universidade do Porto, Portugal. E-Mail: anadorispsi@yahoo.com.br

Antonia Milena Elmiro Furtado Cid. Graduada na modalidade licenciatura em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Vale do Acaraú, trabalhou com políticas públicas voltadas para assistência social, trabalho, emprego e renda no município de Fortaleza, através do Centro de Formação e Inclusão Social Nossa Senhora de Fátima e atualmente cursa o Mestrado Profissional de Sociologia em Rede Nacional na Universidade Federal do Ceará. E-Mail: milenaelmiro92@gmail.com

Camila Ribeiro de Almeida Rezende. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Paraná (UFPR); Mestra em Artes, Cultura e Linguagens pelo Programa de Pós-graduação em Artes, Cultura e Linguagens da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) - MG; Bacharela em Artes e Design (UFJF) com período de intercâmbio acadêmico em Artes Plásticas na Faculdade de Belas Artes da Universidade do Porto – Portugal; Coordenadora de atividades formativas e assessora de escrita no Centro de Assessoria de Publicação Acadêmica (CAPA) da UFPR. Bolsista Capes. E-Mail: camilararezende@gmail.com

Camila Sailer Rafanhim. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Paraná (UFPR), Membro do Grupo de Estudos Trabalho e Sociedade (GETS-UFPR) e da Rede Interdisciplinar de Monitoramento da Reforma Trabalhista (REMIR). Mestra em Direitos Fundamentais e Democracia pelo Centro Universitário Unibrasil, Bacharela em Direito; Professora universitária licenciada. Bolsista Capes. E-Mail: camilarafanhim.adv@gmail.com

Donald Pierson. (1900-1995). Sociólogo norte-americano, com doutorado concluído em 1939, sob orientação de Robert E. Park, na Universidade de Chicago. Foi professor na Escola de Sociologia e Política de São Paulo dos anos de 1935 a 1959, onde formou gerações de sociólogos e antropólogos brasileiros nos estudos urbanos, sob a orientação metodológica e teórica do interacionismo.

Felipe Domingues dos Santos. Doutorando em Ciências Humanas (Sociologia) pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/UFRJ). Membro do Laboratório de Estudos sobre diferenças, desigualdades e estratificação (LEDDE/IFCS/UFRJ). Mestre em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF). Bacharel, e Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense (UFF). E-Mail: fd_santos@hotmail.com

Fernanda de Lemos Rocha. Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Ceará, possui especialização em Gestão Escolar pela Universidade Vale do Acaraú, atuou como professora na Universidade Vale do Acaraú e atualmente é professora de Sociologia e de Núcleo de Trabalho, Pesquisa e Práticas Sociais da Rede Pública Estadual do Ceará e cursa Mestrado Profissional de Sociologia em Rede Nacional coordenado pela Universidade Federal do Ceará. E-Mail: fernandalrocha@yahoo.com.br



Luciana de Oliveira Inhan. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Belas-Artes, na linha de pesquisa Design de Comunicação, da Universidade de Lisboa, Portugal, e membro colaboradora do CIEBA – Centro de Investigação e de Estudos em Belas-Artes. Mestre em Artes, Cultura e Linguagens (Teorias e Processos Poéticos Interdisciplinares) pela Universidade Federal de Juiz de Fora em 2017, e graduada em Comunicação Social, com habilitação em jornalismo, pela mesma instituição. Possui especialização em Design Gráfico – Design e Humanidade, pela Universidade de São Paulo. E-mail: lucianainhan@gmail.com

Maria Cristina Rocha Barreto. Socióloga. Professora Doutora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas da UERN Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Sociologia das Emoções e Lidera o BITS Grupo de Pesquisa Informação, Cultura e Práticas Sociais. E-Mail: cristinabarreto@uern.br

Maria Emília Costa. Professora do Centro de Psicologia da Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação, Universidade do Porto, Portugal. E-Mail: ecosta@fpce.up.pt

Mariana Veloso Martins. Professora do Centro de Psicologia da Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação, Universidade do Porto, Portugal. E-Mail: mmartins@fpce.up.pt

Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Antropólogo. Professor Doutor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba – Campus I. Líder do GREM Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções na mesma universidade. Editor da *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*; da *Sociabilidades Urbanas – Revista de Antropologia e Sociologia* e da Coleção de Livros *Cadernos do GREM*. E-Mail: maurokoury@gmail.com

Michelle Zimbalist Rosaldo (1944-1981). Foi uma antropóloga social significativa para a antropologia das emoções e por seu papel pioneiro nos estudos feministas e na antropologia de gênero.

Raoni Borges Barbosa. Antropólogo. Professor Doutor atualmente Professor Visitante na UERN Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, lotado na Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais e credenciado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas. Fez Estágio Pós-Doutoral no GREM/UFPB. Vice-coordenador do GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções e do GREI – Grupo Interdisciplinar de Estudos em Imagem, na UFPB. Pesquisador associado ao BITS – Grupo de Pesquisa em Informação, Cultura e Práticas Sociais, na UERN. Editor da *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção* e da *Sociabilidades Urbanas – Revista de Antropologia e Sociologia*. E-Mail: raoniborgesb@gmail.com

Romário da Silva Santos. Formado nas modalidades de licenciatura e bacharelado em ciências sociais pela Universidade Federal do Ceará (UFC), trabalhou com políticas públicas voltadas para a juventude no município de Horizonte através do Estação Juventude e atualmente cursa o Mestrado Profissional de Sociologia em Rede Nacional na UFC. E-Mail: romario.s.santos@gmail.com



Thomas Scheff. Professor Emérito do Departamento de Sociologia da University of California, 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

