

LE BRETON, D. As paixões ordinárias: antropologia das emoções.

Introdução

A unidade da condição humana sob a égide notavelmente da dimensão simbólica, essa capacidade própria ao homem de criar sentido e valor e de enraizar laços sociais, implica simultaneamente a diferença ao mesmo tempo coletiva e individual, ou seja, a sucessão de culturas e, em seu seio, as maneiras singulares por meio das quais os indivíduos as apropriam.

As percepções sensoriais ou o sentimento e a expressão de emoções parecem a emanção da intimidade mais secreta do sujeito, mas não são menos moldados social e culturalmente. Os gestos que alimentam a relação com o mundo e colore a presença não resultam de uma fisiologia pura e simples, nem apenas de uma psicologia; um e outro são enredados em um simbolismo corporal para lhes dar sentido. Se nutrem de uma cultura afetiva que o sujeito vive à sua maneira. Esse é o conteúdo deste livro.

Sentimentos e emoções não são estados absolutos, substâncias transponíveis de um indivíduo e de um grupo para outro; eles não são, ou não são apenas, processos fisiológicos cujo segredo o corpo detém. São relações. Se o conjunto dos homens do planeta tem o mesmo aparelho fonador, eles não falam necessariamente a mesma língua; da mesma forma, se a estrutura muscular e nervosa for idêntica, isso não pressagia de maneira alguma os usos culturais aos quais ela dará origem.

De uma sociedade humana a outra, os homens sentem afetivamente os acontecimentos de sua existência por intermédio de diferentes repertórios culturais, os quais, embora por vezes se assemelhem, não são idênticos. Cada termo do léxico afetivo de uma sociedade ou de um grupo social deve ser relacionado com o contexto local de suas aplicações concretas. Há que se evitar a confusão entre palavras e coisas, bem como a naturalização das emoções em que se incorre ao transportá-las sem precaução de uma cultura a outra mediante um sistema de tradução insensível às condições sociais de existência que envolvem a afetividade. No contexto de comparação entre culturas, o emprego de termos afetivos impõe que os mesmos sejam sempre colocados entre aspas para salientar a imprecisão que os rodeia. Também interessa empregar os próprios termos em vernáculo a fim de evidenciar a questionabilidade da aproximação e a permanência em aberto de tal seleção. O registro afetivo de uma sociedade deve necessariamente ser compreendido no contexto de suas condições reais de expressão. Toda tradução deve suportar o luto do sentido original e aceitar a criação de uma outra relação com a realidade descrita. Ela introduz um desvio mais ou menos sensível em relação ao conteúdo original, confrontando-se, por vezes, com problemas semânticos de difícil resolução, caso os sistemas linguísticos se verifiquem muito distantes. *Traduttore, traditore*. Como demonstrou E. Benveniste¹, as categorias de pensamento são tributárias das categorias linguísticas, isto é, da organização dos sinais e dos símbolos fundamentais². O homem pensa por intermédio da língua, sendo igualmente pen-

1. E. Benveniste ilustrou sua demonstração ao indicar, notadamente, a correspondência entre as categorias linguísticas do grego clássico e as categorias que organizam a experiência de acordo com Aristóteles.

2. BENVENISTE, E. *Problèmes de linguistique générale*. T. 1. Paris: Gallimard, 1966, p. 63ss.

do por intermédio da linguagem. Essa questão é suscitada com frequência no ramo da antropologia do corpo³, particularmente no ramo dedicado às emoções humanas.

A análise empreendida sem atenção ao vocabulário francês ou anglo-saxão (visto que a antropologia americana é particularmente fecunda neste ramo) cai na armadilha infantil do nominalismo, que universaliza prematuramente as emoções e as considera como estados dos quais bastaria contemplar anedoticamente algumas pequenas variações culturais. A raiva, o amor, o ciúme, a alegria, o medo, a dor etc., seriam percebidos como objetos mentais classificáveis como as mil maneiras de denominar o carvalho e o cão. Trata-se de uma maneira de naturalizar as emoções e de ocultar prontamente a questão do mosaico afetivo que anima a miríade de sociedades humanas no espaço e no tempo, sob o prisma de um vocabulário redutor. Alguns pesquisadores desejaram, inclusive, alertar sobre os limites de uma antropologia ocidental das emoções por vezes muito propensa a servir-se de seu próprio léxico e a subsumir os outros ao mesmo, mesmo que seja necessário simplificar excessivamente os modos de existência afetiva encontrados em outras sociedades. Assim, o antropólogo indiano Owen M. Lynch explicou, na introdução de uma obra coletiva sobre a construção social das emoções na Índia, que “estes ensaios apresentam o problema da compreensão ocidental das emoções, principalmente quando essa compreensão é universalizada num pensamento e projetada sobre o Outro”⁴. Imaginemos um antropólogo ifaluk ou

3. LE BRETON, D. *Des visages* - Essai d'anthropologie. Paris: Métailié, 1992.

4. LYNCH, M. *Divine Passions - The Social Construction of Emotions in India*. Berkeley: University of California Press, 1990, p. 3. - Ao concluir um artigo em *Terrain* sobre as emoções, Vincent Crapanzano assinalou o caráter “cultural” dos estudos realizados sobre as emoções nas Ciências Sociais: “Produto de uma sociedade de imigrantes com origens muito diferentes, de um individualismo

guayaki, inuíte ou yanomami definindo a cultura afetiva dos franceses a partir de suas próprias categorias de pensamento ou de seu próprio vocabulário. O que seria, a propósito, uma cultura afetiva "francesa"? De quem se estaria a falar? Tratar-se-ia dos bretões ou dos alsacianos, dos camponeses ou dos citadinos, dos operários ou dos médicos, dos homens ou das mulheres, dos jovens ou dos idosos etc.

Embora os sentimentos ou as emoções não sejam fenômenos unicamente fisiológicos ou psicológicos, eles não são deixados ao acaso ou à iniciativa pessoal de cada ator. Sua emergência e expressão corporal correspondem a convenções que não se distanciam da linguagem, mas que dela se distinguem, no entanto. As emoções nascem de uma avaliação mais ou menos lúcida de um acontecimento presenciado por um ator provido de sensibilidade própria. Elas são pensamentos em ação dispostas num sistema de sentidos e de valores. Enraizadas numa cultura afetiva, elas também se exprimem mediante uma linguagem gestual e de mimica, que pode, em princípio, ser reconhecida (a menos que o indivíduo dissimule seu estado afetivo) pelos integrantes de seu meio social. A cultura afetiva oferece os principais esquemas de experiência e de ação sobre os quais o indivíduo tece sua conduta de acordo com sua história pessoal, seu estilo e, notadamente, sua avaliação da situação. A emoção experimentada traduz a significação conferida

exuberante jamais isento de um conformismo exigente, de uma reticência a toda centralização e de uma cultura contestatória e restando sempre no limiar da violência, a antropologia americana das emoções, notadamente em sua insistência sobre as relações entre as emoções e o *self*, é necessariamente marcada por suas origens. Uma antropologia realizada por europeus sobre as emoções (europeias) também deve tomar consciência de seu enraizamento a fim de tornar possível o distanciamento em relação a assertivas psicológicas e filosóficas "autoevidentes" (cf. CRAPANZANO, V. *Réflexions sur une anthropologie des émotions*. *Terrain*, n. 22, 1994, p. 117).

pelo indivíduo às circunstâncias que nele ressoam. É uma atividade de conhecimento, uma construção social e cultural, a qual se torna um fato pessoal mediante o estilo particular do indivíduo.

Assim, os sentimentos ou as emoções fazem parte de um sistema de sentidos e de valores próprios a um grupo social cujo bem-fundado, os princípios organizadores do elo social, eles confirmam. O fundo biológico universal se declina social e culturalmente de um lugar a outro do mundo segundo modos por vezes análogos, outras vezes assaz diversos. Para as abordagens naturalistas inspiradas em Darwin, as emoções apresentam-se acabadas, elas são, tanto na sua experimentação como em sua expressão, os vestígios atuais e universais das origens remotas da espécie humana. As emoções desempenham uma função de proteção contra o meio, reforçando as capacidades adaptativas da natureza humana (para os naturalistas não existe condição humana). Da perseverança nesse sentido resulta a inscrição na mesma filiação dos animais superiores e do homem. Para a antropologia, ao revés, a esfera das emoções provém da educação, ela é adquirida de acordo com as modalidades particulares da socialização da criança, não podendo ser considerada mais inata do que a própria língua. Todo ser humano é dotado da capacidade de entrar no universo simbólico que constitui a especificidade da condição humana.

Esta obra aborda também o ritual do olhar na interação, incluindo na cultura afetiva, ressaltando a dimensão do contato físico que o mesmo conota. Contemplar o outro é como tocá-lo de maneira simbólica, e disso decorre o imperativo de discrição que marca, em princípio, as trocas de olhares em nossa sociedade. O olhar é, inicialmente, um comprometimento com o mundo.

Terminaremos esta obra sobre as emoções e as culturas com uma antropologia do ator em cena, pois sua arte consiste justamente num sólido conhecimento da cultura afetiva de seu grupo,

conhecimento pelo corpo, que lhe permite fingir à vontade, com mais ou menos credibilidade, as emoções que não sente. A antropologia do ator é um importante meio de análise do caráter social e culturalmente construído dos sentimentos e das emoções.

A intenção primeira desta obra consistia em reescrever *Corps et sociétés*, publicado em 1985 e reeditado por diversas vezes sem que sua atualização fosse tecnicamente possível, tampouco a correção do mínimo erro de impressão. Com o tempo, a necessidade interior da pesquisa sobrepujou o intento original. Pareceu-me mais importante desenvolver a questão da ação do corpo no campo da comunicação e dedicar-me ao gestual, sobretudo aos sentimentos e às emoções. Assim, este livro se tornou uma abordagem antropológica das emoções. Retomei um punhado de análises, de *Corps et sociétés*, simplesmente as adaptando, especialmente o primeiro capítulo, sobre as crianças "selvagens". Sigo pensando que elas oferecem um formidável meio de análise sobre a inteligência antropológica do corpo, evidenciando o papel fundamental do outro na relação que todo homem desenvolve com o mundo e, principalmente, sobre a maneira como o corpo é socialmente construído.

1 CORPO E SIMBOLISMO SOCIAL

Este meu corpo. Este corpo que não é o meu. Este corpo que é, no entanto, o meu. Este corpo estrangeiro. Minha única pátria. Minha morada. Este corpo a reconquistar.

HYVRARD, J. *La meurtritude.*

As crianças selvagens ou as metamorfoses do Outro

O estudo das crianças ditas "selvagens" oferece ensinamentos preciosos para a compreensão das modalidades sociais e culturais que presidem a construção do corpo. A análise da função fundamental do outro na aquisição, na manutenção ou na modificação da simbólica corporal pelo homem percorre vias singulares, que mostram a amplitude da relação da condição humana com o mundo.

Ao nascer e durante os primeiros anos de sua existência, o homem é o mais desprovido dos animais. Ao contrário desses últimos, que recebem por hereditariedade específica a integralidade dos instintos necessários à sobrevivência e à adaptação ao meio; quando vem ao mundo, a criança parece um organismo prematuro, aberto, disponível, o qual ainda deve ser formado. Esse inacabamento não é tão somente físico, mas também psicológico, social e cultural. O filhote de homem necessita ser reconhecido pelos outros como um ser existente, para poder se estabelecer como sujeito. Ele requer a atenção e a afeição das pessoas a seu

chamá-la, por exemplo, e a criança certamente se aproximará e a mãe repentinamente recua, criando incerteza. A criança fica es-
quartejada entre diversas respostas, sem saber qual deve adotar.
Deve responder à palavra proferida ou ao gesto de recuo? Quando
esse tipo de relação se multiplica, a criança submerge em completa
confusão mental. Caso se restabeleça a sincronia, isso se dará em
detrimento da criança, surpresa em sua dependência radical das
iniciativas incoerentes de sua mãe. A experiência clínica evidencia
que esses comportamentos estão inseridos no seio de uma conste-
lação familiar que funciona de forma homeostática, mantendo um
equilíbrio racional cujo preço é a neurose de uns e a psicose de ou-
tros. Daí resultou a aplicação, a partir dos anos de 1960, da psico-
terapia sistêmica, baseada na constatação de que quem apresenta
sintomas não está necessariamente doente; a pessoa pode estar ex-
primindo, com sua sensibilidade pessoal, uma patologia familiar.
A empresa terapêutica implica a construção de um novo equilíbrio
que possa favorecer o desenvolvimento dos diferentes membros
do grupo, visto que qualquer mudança de comportamento de um
dos membros perturba a integralidade das relações estabelecidas.

3 ANTROPOLOGIA DAS EMOÇÕES 1

Ocorre que o estado afetivo em que o grupo se encontra reflete as circunstâncias que ele atravessa. Não são apenas os próximos mais diretamente atingidos que transmitem sua dor pessoal à coletividade, a própria sociedade exerce sobre seus membros uma pressão moral para que harmonizem seus sentimentos com a situação. Permitir que permanecessem indiferentes ao golpe que a fere e reduz seria proclamar que a sociedade não ocupa seu lugar de direito nos corações de seus integrantes; seria negar a própria sociedade. Uma família que tolera a morte de um dos seus sem chorar testemunha com isso uma falta de unidade moral e de coesão: ela abdica, renuncia a sua própria existência. O indivíduo, quando é fortemente ligado à sociedade da qual faz parte, sente-se moralmente constrito a participar de suas tristezas e alegrias. Desinteressar-se equivaleria a romper os laços que o unem à coletividade. Seria deixar de querê-la e, assim, contradizer-se.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa.*

Afetividade e vínculo social

O homem está afetivamente presente no mundo. A existência é um fio contínuo de sentimentos mais ou menos vivos ou difusos, os quais podem mudar e contradizer-se com o passar do tempo e de acordo com as circunstâncias. A tonalidade psicológica desses últimos pode vir acompanhada de alterações viscerais e musculares.

de mudanças no olhar sobre o mundo ou de ressonâncias significativas na relação com os outros. O gozo do mundo é uma emoção que cada situação renova de acordo com suas próprias cores. Mesmo a atividade de pensar não escapa a esse filtro. O homem não se insere no mundo como um objeto atravessado de sentimentos passageiros. Intricado em suas ações, suas relações com os outros, com os objetos que o entornam, com o seu meio etc., ele está permanentemente sob influência dos acontecimentos e sendo por eles tocado. Mesmo as decisões mais racionadas ou mais "frias" envolvem a afetividade. São processos embasados em valores, significados, expectativas etc. Seu processamento envolve sentimentos, o que diferencia o homem do computador. O "coração" e a "razão", longe de se dispersarem, entremeiam-se de forma necessária, influenciando-se mutuamente. Assim, o indivíduo consegue por vezes "racionalizar" em parte sua afetividade ao perceber, por exemplo, quanto ela o prejudica. Ele também pode ceder àquela, de boa-fé, ou com a lucidez mitigada de um "eu bem sei, mas vou prosseguir mesmo assim". No primeiro caso, ao invés de se distanciar de sua emoção, o sujeito apenas a submete a outro registro: ele não a elimina. Opor "razão" e "emoção" seria desconhecer que ambas estão inscritas no seio de lógicas pessoais, impregnadas de valores e, portanto, de afetividade¹. Existe uma inteligibilidade da emoção, uma lógica que a ela se impõe; da mesma forma, uma afetividade no mais rigoroso dos pensamentos, uma emoção que o condiciona.

1. Tomando conhecimento dessas ambivalências, Daniel Goleman sugeriu a existência de uma inteligência emocional que consiste no conhecimento individual das suas emoções e em sua apropriada aplicação social. Carecem dessa capacidade aqueles que, apesar de demonstrarem eventualmente uma inegável qualidade racional, fracassam em controlar sua afetividade, em fazê-la servir ao seu objetivo, ou a levar em conta a suscetibilidade dos outros.

A vida afetiva impõe-se, mesmo que de forma inintencional. Ela não pode ser controlada e por vezes vai de encontro à vontade, mesmo que sempre reaja a uma atividade cognoscitiva aliada à interpretação individual da situação em que se encontra. A afetividade é um pensamento em movimento que não exaure o *cogito*: sua emergência também depende de mecanismos inconscientes. É possível controlá-la, ou, ao menos, influenciar sua expressão a fim de propiciar um ajustamento mais favorável às circunstâncias. O ator disso oferece uma clara ilustração, pela capacidade de modular, em sua representação, um repertório de sinais que exibem emoções que ele não sente. A afetividade parece, em um primeiro contato e de acordo com o senso comum, um refúgio da individualidade, um jardim secreto onde se cristaliza a intimidade de onde brota uma indefectível espontaneidade. Mas, mesmo quando ela é sincera e genuinamente oferecida, a afetividade permanece uma emanção característica de certo ambiente humano e de determinado universo social de valores. O distanciamento espacial, consoante os dados etnológicos ou temporal, como revela a história das mentalidades, destaca a característica cambiante e convencional das emoções e de suas atuações nos diversos grupos sociais e nas diferentes circunstâncias. O distanciamento impõe a autopercepção, sob o ângulo da relatividade social e cultural, dos valores individuais, mesmo quando tais valores parecem íntimos e essenciais. O viés antropológico lembra o caráter socialmente construído dos estados afetivos, mesmo dos mais fervorosos, assim como de suas manifestações baseadas no fundo filogenético sobre o qual se bordam as sociedades.

Como definir os diferentes traços da vida afetiva? A afetividade simboliza o clima moral que envolve em permanência a relação do

indivíduo com o mundo e a ressonância íntima das coisas e dos acontecimentos que a vida quotidiana oferece sobre uma trama descontínua, ambivalente e inatingível por conta da complexidade de seu mosaico. O humor leva a um clima afetivo provisório e, independentemente de circunstâncias exteriores, determina a coloração particular do olhar do indivíduo. O sentimento é a tonalidade afetiva aplicada sobre um objeto, a qual é marcada por sua duração e homogênea em seu conteúdo senão em sua forma. O sentimento manifesta "uma combinação de sensações corporais, de gestos e de significados culturais apreendidos por intermédio das relações sociais"². A emoção é a própria propagação de um acontecimento passado, presente ou vindouro, real ou imaginário, na relação do indivíduo com o mundo. Ela consiste num momento provisório, originando-se de uma causa precisa onde o sentimento se cristaliza com uma intensidade particular: alegria, cólera, desejo, surpresa ou medo. Por outro lado, há manifestações que, como a raiva ou o amor, por exemplo, estão mais profundamente arraigadas no tempo, as quais se apresentam melhor integradas à organização ordinária da vida e que também restam mais acessíveis ao discurso. A emoção preenche o horizonte, ela é breve e explícita em seus termos gestuais – mímicas, posturas e modificações fisiológicas. O sentimento instala a emoção no tempo, diluindo-a numa sucessão de momentos conexos: ele implica uma variação de intensidade que resta, entretanto, numa mesma linha de significado. Ele faz as vezes de discurso explicativo com base em valores comuns, dando nome a seu objeto e – sua razão de ser – define seu significado e possibilita as trocas no interior do grupo. Os psicólogos

2. GORDON, S.L. The sociology of sentiments and emotion. In: ROSENBERG, M. & TURNER, R.H. (orgs.). *Social Psychology – Sociological Perspectives*. Nova York: Basic Books, 1981, p. 563.

ou os filósofos sobre ele constroem teorias, como o fez Max Scheler para o ressentimento³, o sofrimento⁴ e a simpatia⁵, bem como G. Simmel⁶ e N. Lukman⁷ fizeram no que tange ao amor etc. A emoção é a recitação moral do acontecimento, restando clara em sua expressão. Nestas análises, não operaremos uma nítida distinção entre emoção e sentimento, já que ambos se integram e decorrem da mesma impregnação social. Sentimento e emoção nascem de uma relação com um objeto, da definição, pelo sujeito, da situação em que se encontra, ou seja: eles requerem uma avaliação, mesmo que seja intuitiva e provisória. Essa última baseia-se sobre um repertório cultural que distingue as diferentes camadas da afetividade, misturando as relações sociais e os valores culturais ativados pelos sentidos. Ela se exprime numa série de mímicas e gestos, em comportamentos e em discursos cultural e socialmente marcados, sobre os quais também exercem influência os recursos interpretativos e a sensibilidade individual.

Em sua *República* (3605-3606), Platão baniu os poetas que seriam, aos seus olhos, culpados de atizar emoções prejudiciais à serenidade racional da cidade. O ideal do cidadão realizar-se-ia mediante uma temperança inabalável face às circunstâncias. Toda palavra proferida, toda relação social deveria estabelecer-se com comedimento e no pleno controle dos sentimentos. O senso comum assimila facilmente a emoção com a emersão na irracionalidade, com a falta de autocontrole, com a experiência de uma

3. SCHELER, M. *L'Homme du ressentiment*. Paris: Gallimard, 1970.

4. SCHELER, M. *Le sens de la souffrance*. Paris: Aubier, 1936.

5. SCHELER, M. *Nature et forme de la sympathie*. Paris: Payot, 1971.

6. SIMMEL, G. *Philosophie de l'amour*. Paris: Rivages, 1995 [Coll. "Petite Bibliothèque"].

7. LUHMAN, N. *Amour comme passion – De la codification de l'intimité*. Paris: Aubier, 1990.

sensibilidade exacerbada. A emoção seria, portanto, o fracasso da vontade, um descontrole, uma imperfeição que se deve emendar, corrigindo-se seu rumo na direção de uma existência razoável. Uma atitude de rigor moral face ao mundo jamais padeceria tais fraquezas, como se a vida afetiva devesse manter-se num curso sereno, com variações quase imperceptíveis de nível. O pensamento científico por vezes retoma, sem distância, este julgamento de valor, analisando a emoção como uma fonte de perturbação dos processos intelectuais e comportamentais. Um pesquisador tão rigoroso quanto Paul Fraisse a definiu sem hesitações como “uma perturbação da expressão das condutas”⁸. Algumas linhas adiante ele explica que “a emoção aparece quando as exigências da situação estão em desproporção em relação às possibilidades do sujeito, isto é, quando existe diferença entre suas antecipações perceptivas e cognitivas e seu repertório de respostas”⁹. Fraisse ou os autores que estão de acordo com a dita definição subentendem o modelo de afetividade plana, controlada pela consciência lúcida do indivíduo, na qual qualquer excesso representaria um mal-estar¹⁰. A oposição entre a “razão” e a “paixão”, entre uma espécie de afetividade nula, característica da inteligência e a emoção, causa de errância moral ou de perda da lucidez, constitui uma clivagem decisiva na história ocidental da filosofia, mas essa oposição é ignorada em outras culturas¹¹.

8. FRAISSE, P. Les émotions. In: FRAISSE, P. & PIAGET, J. (orgs.). *Traité de psychologie expérimentale*. Vol. 5. Paris: PUF, 1968, p. 143.

9. *Ibid.*, p. 144.

10. A cultura letrada medieval distingue o *gestus*, que designa ao mesmo tempo um gesto particular e o conjunto dos movimentos do corpo, da *gesticulatio*, “derivada enfática e peyorativamente de *gestus*”, a qual traduz a ideia de um gesto excessivo, imoral, associado às categorias sociais depreciadas: atores e prostitutas. A “razão” de um deveria ser contraposta à “falta de razão” de outro (cf. SCHIMITT, J.-C. *La raison de gestes dans l'Occident Médiéval*. Paris: Gallimard, 1990, p. 30 e 140).

11. Na Índia ou na Micronésia, por exemplo.

Este modelo é antigo. Encontram-se as premissas ainda em Aristóteles, cuja ética recomendava fossem evitados os excessos, mantendo-se os sentimentos sobre o justo meio. Ela também aparece nos estoicos, que percebem as paixões “como movimentos irracionais e antinaturais da alma” (Zenão). O sábio concentra-se no controle tranquilo de sua vida afetiva sob o império da razão. Numa perspectiva médica herdada de Galien, e vigente, de acordo com Jean Starobinsky, até o fim do século XVIII, as paixões são igualmente percebidas como defeitos da alma e, sobretudo, como sérias fontes patológicas, tendo em vista os abalos corporais por elas causados. Eis uma passagem de Ambrósio, que as passa medicalmente em revista: “Essas perturbações de espírito..., não há qualquer benefício ao homem sadio, ainda que elas sejam medíocres, excetuando-se (talvez) a alegria, pelo modo que descrevemos. Como a tristeza não é útil a ninguém, a não ser para prevenir a aventura, como no caso de alguém que estivesse abalado e tivesse alegremente resolvido a arriscar-se. A cólera a ninguém aproveita, exceto à pessoa caseira, adormecida e preguiçosa, ou aos acometidos por alguma doença de humor frio e pituitoso. O medo não aproveita a ninguém, somente àqueles que padecem de suor ou fluxo de sangue excessivos ou aqueles cuja extrema vadiagem coloca a vida em risco. Assim, o cirurgião racional tomará o cuidado de não precipitar seu paciente em nenhuma dessas perturbações, a menos que seja por ocasião de qualquer uma das razões explicitadas ou outras parecidas”¹². Ainda mais radical na expressão do mesmo paradigma, La Rochefoucauld construiu um sinistro quadro das afeições provocadas pelas paixões. De acordo com ele, a ausência

12. Apud STAROBINSKI, J. “Le passé de l'émotion”. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n. 21, 1980, p. 53. – Original em francês médio, variante histórica da língua francesa empregada nos séculos XIV a XVII.

de doenças durante "a idade do ouro" que estava isenta das paixões, e não conhecia qualquer doença. Na "idade do ferro", que é a nossa, após a degradação moral ocorrida no decurso da história, foi dado livre curso à malignidade das paixões. "A ambição produziu as febres agudas e frenéticas; a cobiça produziu a icterícia e a insônia; as letargias advêm da preguiça, assim como as paralisias e a languidez; a cólera criou os sufocamentos, as ebulições de sangue e as inflamações no peito; o medo fez a taquicardia e as síncope; a vaidade deu origem às loucuras, à avareza, à teimosia e à malvadeza; a tristeza fez o escorbuto; a crueldade, a pedra; a calúnia e os falsos relacionamentos espalharam a rubéola, a varíola e a púrpura; e devemos ao ciúme a gangrena, a peste e a raiva... O amor sozinho causou mais mal que todos os demais somados, mas ninguém deve exprimir tais males. Como o amor proporciona também os melhores prazeres da vida, ao invés de maldizê-lo, devemos calar-nos, devemos temer e ao mesmo tempo sempre respeitá-lo"¹³. Kant em sua *Antropologia* compara as emoções a doenças da alma, privilegiando o homem racional e mestre de si, que jamais permite que suas paixões prevaleçam sobre suas iniciativas.

As emoções não são expressões selvagens que vêm quebrar as condutas razoáveis, elas obedecem a lógicas pessoais e sociais, elas têm também sua razão, da mesma forma que a razão não se concebe uma inteligência pétrea ou maquinal. Um homem que pensa é sempre um homem afetado, alguém que reúne o fio de sua memória impregnada de certo olhar sobre o mundo e sobre os outros. Os movimentos afetivos que parecem desconexos com as maneiras habituais de um sujeito, ou que o induzem a agir de um modo prejudicial, aos olhos do psicanalista, vinculam-se a lógicas do inconsciente fundadas em relações formuladas na infância

13. LA ROCHEFOUCAULD. *Maximes*. Paris: Garnier-Flammarion, p. 206-207.

e cujo significado pode ser reencontrado no curso da anamnese. Jean Piaget evidenciou que não existe processo cognitivo sem trabalho afetivo e vice-versa. A inteligência não pode ser concebida sem uma afetividade que nela se impregne¹⁴.

As emoções que nos acometem e a maneira como elas repercutem sobre nós têm origem em normas coletivas implícitas, ou, no mais das vezes, em orientações de comportamento que cada um exprime de acordo com seu estilo, de acordo com sua apropriação pessoal da cultura e dos valores circundantes. São formas organizadas da existência, identificáveis no seio de um mesmo grupo, porque elas provêm de uma simbólica social, embora elas se traduzam de acordo com as circunstâncias e com as singularidades individuais. Sua expressão está ligada à própria interpretação que o indivíduo faz do acontecimento que o afeta moralmente, modificando sua relação com o mundo de maneira provisória ou durável, seja por anos, seja por alguns segundos. As emoções traduzem a ressonância afetiva do acontecimento de maneira compreensível aos olhos dos outros. Sua proveniência não é exclusivamente individual: ela é uma consequência íntima, ocorrida na primeira pessoa, de um aprendizado social, em primeiro lugar, e de uma identificação com os outros, em segundo lugar. Essas duas dimensões alimentam conjuntamente a sociabilidade e assinalam ao sujeito o que ele deve sentir, de qual maneira e em quais condições precisas. "A comunicação ou a compreensão dos gestos é obtida pela reciprocidade de minhas intenções e dos gestos do outro, dos meus gestos e das intenções identificáveis na conduta do outro. Tudo acontece como se a intenção do outro habitasse meu corpo,

14. PIAGET, J. Les relations entre l'intelligence et l'affectivité dans le développement de l'enfant. In: RIMÉ, B. & SCHERER, K. (org.). *Les émotions*. Neuchâtel: Delachaux-Niestlé, 1988, p. 75s.

ou como se as minhas habitassem o dele” nota Merleau-Ponty¹⁵. O desencadear das emoções é necessariamente um dado cultural tramado no âmago do vínculo social e nutrido por toda a história do sujeito. Ele mostra aos outros uma maneira pessoal de ver o mundo e de ser afetado por ele. O luto, o nascimento de uma criança, o fracasso num exame, uma brincadeira, a narrativa de um crime ocorrido nas redondezas, o anúncio de um aniversário etc., provocam atitudes bem diferentes, de acordo com as circunstâncias e as condições sociais e culturais dos atores. A afetividade mistura-se a acontecimentos significativos da vida coletiva e pessoal, implicando um sistema de valores posto em prática pelo indivíduo e uma interpretação dos fatos conforme uma referência moral. O homem supersticioso pergunta ao horóscopo como estará seu humor naquele dia. Caso cruze com um gato preto, a angústia o toma, no medo de uma infelicidade iminente. De certa maneira, a emoção é indicada pelo grupo, que dá certo grau de importância a alguns fatos. Sua emergência, intensidade, duração, suas modalidades de aplicação, seu grau de incidência sobre os outros, respondem a incitações coletivas variáveis de acordo com o público e a personalidade dos atores solicitados. A emoção é a definição sensível do acontecimento tal como o vive o indivíduo, a tradução existencial imediata e íntima de um valor confrontado com o mundo.

Existe um trabalho do tempo e da memória sobre as emoções, um trabalho de significado, que leva, por vezes, à modificação da forma como um acontecimento é experimentado. Isso pode ocorrer quando, por exemplo, o sujeito se depara com novo testemunho dos eventos, o que o faz tomar repentinamente consciência de um fato inicialmente despercebido e traçar, graças a uma conjunção

15. MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de l'expression*. Paris: Gallimard, 1945, p. 215.

de fatores, um elo entre acontecimentos inicialmente apartados. A emoção não é fixa, ela é diluída nas malhas do tempo, as quais a acentuam ou amenizam, alterando seu significado de acordo com as vicissitudes da vida pessoal. A afetividade relaciona-se com o sentido, ela não finca suas raízes apenas na concretude presente de uma situação; ela pode antecipar um acontecimento e assim misturar-se ao imaginário ou fantasias, os quais igualmente produzem emoções reais. Um profeta pode acreditar que o fim do mundo será amanhã e cair em depressão, ou ainda alegrar-se com a chegada dos extraterrestres ou da redenção final. O sujeito pode ficar apreensivo com a proximidade de um momento difícil ou regozijar-se antecipadamente com o encerramento de um projeto importante. O apaixonado pode arrebatarse de felicidade ao pensar nas horas que irá passar em companhia de sua namorada. A projeção no tempo é, para o melhor ou o pior, um laboratório de emoções. O imaginário projeta significado sobre o acontecimento futuro e fabrica antecipadamente uma emoção que repercute fortemente sobre o momento presente. A afetividade não se equipara à aferição objetiva de um fato, ela decorre de um emaranhado de interpretações – de significados vividos.

Como uma maré tardia que percorre a linha da memória, chocando-se com o instante presente, as reminiscências podem brotar de uma livre associação, da percepção de um odor, de uma paisagem ou mesmo de um nome, os quais revivificam uma história passada. Contra a própria vontade, o indivíduo lembra-se de um fracasso, da morte de uma pessoa próxima, de um momento doloroso de sua existência; ele também pode se recordar de um acontecimento pessoal, de um sucesso, de um encontro feliz etc. Proust, ao voltar ao seu quarto em Balbek, inclina-se para descalçar os sapatos e, tomado pela dor, começa a chorar: “Exausto, eu acabara de encontrar em minha memória o rosto terno, preocupado

e decepcionado da minha avó, tal como ela estava nesta primeira noite de chegada. Era o rosto de minha avó. Não se tratava daquela senhora que de avó tinha apenas o nome e para com a qual minha indiferença havia-me causado surpresa e arrependimento. Era minha verdadeira avó, cuja realidade viva eu reencontrava numa lembrança involuntária e completa, pela primeira vez desde que deixei os Campos Elíseos, onde ela sofreu seu ataque"¹⁶. Aliás, *Em busca do tempo perdido* corresponde em sua integralidade à recriação dos sentimentos experimentados pelo narrador no curso de sua história. Em seu texto, o mínimo detalhe, o gosto de um biscoito ou o rumor do pavimento irregular sob a carroça causa a avalanche de sensações e de emoções que cristalizam o essencial de uma existência. Em Balbek, a dor que dominou o narrador não se revelou mais facilmente suportável por provir do passado. "Eu me resumia a um ser à procura de refúgio nos braços de sua avó, que buscava apagar as marcas de suas dores com seus beijos. Mas nesse momento eu teria de encarnar tantas dificuldades experimentadas pelos seres que, ao longo do tempo, sucederam-se em mim que me custaria um enorme e inútil esforço tentar sentir novamente os desejos e as alegrias de um daqueles que, há algum tempo ao menos, já não mais era eu"¹⁷. O tempo não contribui para a conservação da emoção. A identidade pessoal não é uma substância, mas um sentimento, o qual somente pode se configurar na pluralidade das ressonâncias da experiência.

O indivíduo reage à situação com uma série de modificações fisiológicas e psicológicas, expressando-se por mímicas, gestos, atitudes, palavras que manifestam socialmente a influência da emoção

16. PROUST, M. *Sodome et Gomorrhe*. Paris: Gallimard, p. 179-180 [Coll. "Folio"].

17. *Ibid.*, p. 180.

que o tomou. Nem suas modalidades de ativação nem suas formas de expressão inscrevem-se unicamente apenas no registro biológico. Sua infinita diversidade pertence ao patrimônio da espécie, mas sua concretização (num sentir e numa economia sutil da mímica, de gestos, de posturas, bem como na sucessão de sequências e em sua duração) não se concebe independentemente do aprendido. As emoções não existem desvinculadas da formação da sensibilidade que o relacionamento com os outros enseja no seio de uma cultura e num contexto particular. Elas não têm realidade em si, elas não se fundam numa fisiologia indiferente às circunstâncias culturais ou sociais: não é a natureza do homem que se exprime através delas, mas a situação e a existência social do sujeito. Elas se inscrevem sobre uma teia de significados e de atitudes que prescreve aos indivíduos tanto as formas de descrevê-las quanto as maneiras de exprimi-las fisicamente. As emoções são, portanto, emanações sociais ligadas a circunstâncias morais e à sensibilidade particular do indivíduo. Elas não são espontâneas, mas ritualmente organizadas. Reconhecidas em si e exibidas aos outros, elas mobilizam um vocabulário e discursos: elas provêm da comunicação social. O indivíduo aplica suas peculiaridades sobre um tecido coletivo reconhecível por seus pares, ele as desenha de acordo com sua história pessoal, sua psicologia, seu *status* social, seu sexo, idade etc. As emoções são a matéria viva do fenômeno social, a base que orienta o estilo das relações nutridas pelos indivíduos, distribuindo os valores e as hierarquias que sustentam a afetividade.

A emoção nasce da avaliação do acontecimento

O indivíduo contribui para a definição da situação, ele não é mero objeto dessa última. Ele realiza sua interpretação imediata ou com alguma reserva, por meio de um sistema de valores do qual

decorre a afetividade manifestada. Aristóteles talvez tenha sido o primeiro a pôr em evidência o papel ativo do indivíduo em relação às emoções que o acometem. "Devemos, de acordo com cada paixão, distinguir três pontos de vista, escreve o estagirita. Assim, por exemplo, quanto à cólera, deve-se verificar em qual estado de espírito encontram-se as pessoas raivosas, contra quais pessoas habitualmente manifestam esse sentimento, e por qual motivo"¹⁸. O papel do significado fundamenta a emoção experimentada. Foi isso que as proposições naturalistas falharam em entender, em decorrência da limitação de seu quadro de pensamento, mesmo que isso pudesse possibilitar a supressão desse campo da especificidade humana, a qual reside principalmente na dimensão simbólica. No terror que contagia uma multidão, na raiva racista ou nas manifestações de furor individual ou coletivo, não há triunfo da "irracionalidade" ou da "natureza", mas a aplicação de um raciocínio e de uma lógica mental ao meio social.

Para James e Lange, a emoção nasce estritamente da perturbação fisiológica que atinge o organismo. De maneira dualista, o indivíduo deduziria suas emoções a partir do que sente seu corpo. W. James formulou nos seguintes termos sua teoria no famoso artigo "What is an emotion?", publicado em 1884 na revista *Mind*: "O sentido comum nos diz: 'Quando perdemos nossa fortuna, ficamos tristes e choramos. Quando encontramos um urso, ficamos com medo e fugimos. Ao sermos insultados por um rival, ficamos com raiva e o agredimos...' Minha teoria, ao contrário, considera que a mudança corporal é expressão direta da percepção do fato excitante e que a emoção decorre da consciência dessa mudança... Desse modo, ficamos tristes porque choramos; ficamos com raiva

porque batemos; temos medo porque trememos etc."¹⁹. James despersonaliza a emoção, ele a subtrai da consciência para considerá-la um fenômeno puramente fisiológico. Uma emoção sem raiz orgânica perceptível pelo sujeito não tem sentido de acordo com James. Porém, esse autor redigiu um *post scriptum* a seu artigo, tendo em vista o tardio conhecimento de um caso clínico que poderia derrubar sua teoria. Tratava-se de um caso sob os cuidados do médico Stimpell, que estava tratando um sapateiro de quinze anos cujo corpo havia perdido a sensibilidade após um acidente, exceto por um olho e um ouvido, e que sentiu-se envergonhado por ter sujado seu leito e lamentava não mais poder consumir seus pratos prediletos. Numa carta a James, o médico relata que o rapaz mostrava-se frequentemente raivoso e brigava com os empregados do hospital. Eis um fato que refutava a ideia de que a emoção seria a consequência do estado corporal, uma vez que o rapaz havia ficado imune a toda sensação orgânica. James confessou ter ficado um pouco perturbado, mas manteve sua afirmação, levantando a hipótese (pouco elogiosa para seu correspondente) de que esse poderia ter interpretado mal as reações do rapaz, e que somente a possibilidade de fazer cuidadosas questões ao paciente poderiam mudar seu entendimento²⁰. A emoção seria, definitivamente, uma consequência da tomada individual de conhecimento de uma mudança corporal. Com um leve atraso, o indivíduo seria o leitor de suas perturbações. O homem é anulado enquanto ator e consciência daquilo que vive. W. James não vê um homem emocionado e sim um corpo alterado por uma perturbação fisiológica. A realidade

19. JAMES, W. & LANGE, C.G. *The emotions*. Nova York: Hafner Publishing Company, 1967, p. 13.

20. *Ibid.*, p. 29-30. - Na verdade, a experiência clínica mostra abundantemente que a percepção fisiológica não é a "causa" da emoção: o sujeito, mesmo vítima de graves lesões medulares, não está imune ao sofrimento, à esperança etc. Sua capacidade de sentir emoções de toda ordem permanece intacta.

18. ARISTÓTELES. *Rhétorique*. Paris: Livre de Poche, 1991, p. 183.

orgânica dispensa qualquer outra referência para a compreensão da conduta. James e Lange refutam o processo mental de avaliação do acontecimento que concede soberania ao indivíduo ao torná-lo ator do que vive. Autores como Tomkins, Izard e Zajonc filiam-se a James e Lange, ocultando a dimensão do significado na experiência humana da emoção, fazendo dela o simples produto sensorial de um indivíduo desprovido de escolha. O conhecimento seria conseqüência do sentir fisiológico: o comentário e não a causa. As emoções reduzir-se-iam à ordem corporal, não haveria necessidade de psiquismo para que elas se desenvolvam. A atividade de pensar apareceria apenas secundariamente, quando o indivíduo repentinamente tomasse consciência do seu estado fisiológico. Zajonc²¹ evocou a existência de um sistema de avaliação filogenética anterior à aparição dos processos cognitivos. As emoções seriam, para ele, séries autônomas que obedecem a referências neurológicas exteriores ao campo da consciência. "As preferências não requerem inferências", diz Zajonc em sua célebre formulação.

Porém, as emoções emanam da projeção individual de sentimento efetuada sobre a situação e não dela enquanto tal. Em 1927, Cannon mostrou que as respostas fisiológicas ligadas às diferentes emoções são próximas umas das outras. A modificação do ritmo cardíaco, da pressão sanguínea, a dilatação das pupilas etc., estão igualmente presentes na alegria e na raiva. A observação de Cannon faz justiça à experiência pessoal, lembrando que a consciência do acontecimento determina a tonalidade da emoção sentida pelo indivíduo, e não o contrário. Schachter e Singer²² confirmam

21. ZAJONC, R.B. *Emotions, cognition, and behavior*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

22. SCHACHTER, P. & SINGER, J.S. "Cognitive, social and physiological determinants of emotional state". *Psychological Review*, vol. 69, n. 5, 1962.

por meio de uma série de procedimentos que a ativação fisiológica não é suficiente para fazer a experiência da emoção. Ignorando completamente a finalidade da pesquisa para a qual contribuíam, 185 voluntários receberam uma injeção de epinefrina, a qual induz uma descarga no sistema nervoso simpático e provoca batimentos cardíacos precipitados, leves tremores, modificações no ritmo respiratório etc. Essas reações produzem-se logo após a injeção e duram cerca de vinte minutos. Uma parte das pessoas pesquisadas foi avisada dos efeitos fisiológicos apresentados; aos demais foi dito que a injeção era inofensiva e que não produziria qualquer consequência no plano físico. Cada pessoa foi, em seguida, levada a um quarto onde já se encontrava um colaborador encarregado de simular, de acordo com o caso, um estado de raiva ou de euforia. Aqueles voluntários que acreditavam que o produto não provocava qualquer efeito foram rapidamente contagiados pelo entusiasmo ou pela raiva do seu companheiro. Os outros, que conhecem as propriedades da epinefrina, observam tranquilamente o seu vizinho, sem se deixarem influenciar pelos sentimentos. A experiência atesta que a interpretação dada pelo indivíduo condiciona o conteúdo de sua emoção. As primeiras linhas do artigo de Schachter e Singer aludiram a um estudo de Marañon, feito nos anos de 1920, sobre 210 pessoas que se submeteram a uma injeção de adrenalina. Dentre elas, 71% descreveram perturbações fisiológicas sentidas, mas 29% responderam de maneira emocional, dizendo que experimentaram um sentimento "finto". Elas não disseram que estavam felizes ou amedrontadas, mas que se sentiram "como se o estivessem" de fato. Esses estados afetivos estão ligados às induções produzidas por Marañon, que sugeriu aos voluntários, antes da injeção, que se lembrassem de momentos particulares de suas histórias pessoais. "Deste modo, em diversos casos, conversamos com nossos pacientes sobre seus filhos doentes, ou sobre seus pais

falecidos, e eles respondiam calmamente sobre o tema. Contudo, abordado sob o efeito da adrenalina, o mesmo assunto era suficiente para produzir uma emoção²³.

Um mesmo estado de ativação psicológica é suscetível de ser percebido diferentemente pelo mesmo indivíduo, de acordo com os contextos. Uma pesquisa de Howard Becker testemunhou a mesma flexibilidade da experiência de acordo com a interpretação que o indivíduo faz de seu estado. A emergência de uma viva ansiedade quando da aplicação do LSD 25 foi, por um longo período, atribuída às propriedades farmacológicas da droga, mas Becker observa que essa manifestação é reservada aos neófitos. Ele sugere que, caso um dos novatos experimente um estado subjetivo que o faça temer a loucura, a perda da sensatez, ele cederá ao pânico a menos que haja outros consumidores presentes ao seu lado para dar-lhe segurança e para negar os efeitos por vezes trágicos dessa impressão. Redefinindo tal estado como prazeroso, os companheiros do neófito o induzem a modificar o significado dos efeitos do sentido e, assim, a sua natureza. O trabalho de formação da experiência é efetuado primeiramente sobre o significado do próprio estado²⁴. Ao guiar com conselhos o percurso do neófito, nomeando antecipadamente os episódios da experiência, explicando-lhe o que vive, seus companheiros orientam seus primeiros passos e o impedem de perder-se em meio a fantasias perigosas. Contudo, o risco é grande para o usuário solitário que ignora os efeitos do produto, porque caso ele seja confrontado a um sentimento incompreensível e que o faça temer o enlouquecimento, o caminho restará franqueado para a angústia. "Os efeitos mentais provocados

23. *Ibid.*, p. 381.

24. BECKER, H. *Outsiders - Études de sociologie de la déviance*. Paris: Métailié, 1985.

pela droga dependem largamente de sua ação fisiológica, mas, num degrau superior, também se baseiam nas definições e concepções que o usuário associa a seus efeitos"²⁵. A projeção de sentido que o indivíduo realiza por intermédio do prisma de sua cultura afetiva e de sua história ordena em permanência o infinito fluxo de sensações que o acometem.

As emoções, escreve Averill, "resultam tanto de processos cognitivos complexos quanto de outros elementos, tais como a religião, a arte ou a ciência"²⁶. A sucessão dos estados afetivos depende do significado conferido aos acontecimentos, decorre da cognição e não de um automatismo mental ou psicológico. Não ficamos emocionados de maneira geral ou em função da inopinada ativação de determinado processo biológico; isso se deve à implicação pessoal numa dada situação. Não é o corpo que se emociona, mas o sujeito. Uma imagem pornográfica evoca raiva, aversão, prazer, curiosidade, vergonha, de acordo com as circunstâncias e a sensibilidade particular do indivíduo, suas preferências sexuais, o fato de estar sozinho ou em frente a diversas pessoas, de ser um homem, mulher ou criança etc. A raiva aumenta ou diminui de acordo com as reações mútuas dos adversários, ela pode até mesmo desaparecer por completo se o ofensor reconhecer seus erros ou admitir ter agido mal nas circunstâncias anteriores. O homem colérico conhece, portanto, emoções contrastadas de acordo com as modulações recíprocas da relação. Aliás, o ofendido também pode ficar imóvel diante da provocação caso saiba que seu ofensor está sob tratamento por

25. BECKER, H. "History, culture and subjective experience - An exploration of the social bases of drug-induced experiences". *Journal of Health and Social Behavior*, n. 8, 1967.

26. AVERILL, J.R. "Emotion and Anxiety - Sociocultural, biological and psychological determinants". In: RORTY, A.O. (org.). *Explaining emotions*. Berkeley: University of California Press, 1980, p. 67.

problemas mentais ou se o agressor for famoso no bairro por interpelar as pessoas de tal forma. Os diferentes estados afetivos traduzem o impacto pessoal do acontecimento. Ocorre que, embora uma particular angústia decorra de uma interpretação falaciosa da realidade, ela segue sendo o que é. A pessoa pode se amedrontar ou mesmo falecer caso interiorize uma convicção cultural, como a de estar padecendo os efeitos de um feitiço.

Não são exatamente as circunstâncias em si que determinam a afetividade do ator, e sim a interpretação que esse lhes confere – sua repercussão íntima por meio do prisma de sua história, de sua psicologia. Um homem sobressalta-se caso sinta-se ameaçado por um barulho suspeito em sua casa. Ele avança assustado, mas logo se alivia quando percebe a janela que, destravada, foi agitada pelo vento. Mas o medo pode retornar caso ele se recorde de tê-la fechado antes e descubra que a maçaneta foi arrombada. De uma reflexão a outra, a emoção muda radicalmente de forma. O indivíduo empurrado na calçada por um transeunte impingido pela multidão segue seu caminho sem se importar, mas isso não acontece caso o mesmo seja brutalmente atingido por um murro. Somente no circo relaciona-se uma bofetada ao sorriso, pois se tratam exatamente de palhaços: é a própria incongruência da reação que suscita a diversão dos espectadores. No camarim, contudo, a mesma bofetada, desferida por um espectador descontente, não surtirá o mesmo efeito. Para ficar com raiva é preciso um motivo, dizia Aristóteles: é necessário um sentimento de agressão ou de menosprezo capaz de abalar a ideia de dignidade pessoal.

Uma alquimia de significados impõe-se entre o indivíduo e o mundo, mas haverá lugar para improvisação caso esse último hesite sobre o que sente e aquilo que pode traduzir decentemente aos outros. A emoção não é uma substância que se possa tocar e da qual nos revestimos para apresentá-la quando as condições estão

reunidas; ela também consiste numa negociação consigo mesmo e com os outros presentes dentro de si: ela resulta de uma interpretação. A afetividade é tecida mediante o entrelaçamento inseparável do mundo e do significado na escala individual de cada indivíduo. Embora a emoção não seja consequência de um pensamento aplicado ao mundo à maneira do *cogito*, todo processo de conhecimento origina-se da sutil dinâmica com o inconsciente, o qual imprime sua marca privando o sujeito de parte de sua inteligência sobre o evento. A ambivalência dos sentimentos é uma consequência disso, levando o indivíduo a oscilar, de acordo com os momentos, entre seu julgamento e suas sensações.

A expressão social das emoções

No interior de uma comunidade social, as manifestações corporais e afetivas de um ator carregam, aos olhos de seus parceiros, um significado virtual: elas estão em ressonância mútua, fazendo recíprocas remissões por meio de um infinito jogo de espelhos. A experiência individual contém o germe da experiência dos membros da sociedade. Para que um sentimento (ou emoção) seja experimentado ou exprimido pelo indivíduo ele deve pertencer, de uma forma ou de outra, ao repertório cultural do seu grupo. Um saber afetivo difuso circula por intermédio das relações sociais e ensina aos atores as impressões e as atitudes que se impõem, de acordo com suas sensibilidades pessoais, nas diferentes vicissitudes que podem afetar suas histórias. As emoções são modos de afiliação a uma comunidade social, uma maneira de se reconhecer e de poder se comunicar em conjunto sobre a base da proximidade sentimental. “Existem pessoas que nunca teriam se apaixonado se jamais tivessem ouvido falar do amor”, diz La Rochefoucauld. Não existe naturalidade no gesto, na percepção, numa emoção ou

em sua expressão. O corpo é parte integrante da simbologia social. Todas as manifestações que o atravessam estão inseridas como elementos significativos no seio de um conjunto mais vasto.

Alguns sinais escapam ao código comum, requerendo intérpretes capazes de desvelar o sentido oculto e de restituí-los ao comércio coletivo: curandeiros, adivinhos, benzedores, xamãs, médicos, psicólogos etc. Todas as sociedades humanas se defendem contra o risco da falta de coerência, do inesperado e do incomum. Contra a angústia do desconhecido, o simbolismo social se apropria de todas as manifestações do corpo, seja ao influenciá-las diretamente, seja ao fazer entrar no interior de um sistema sinais que lhe conferem sentido. A afetividade dos membros da mesma sociedade se inscreve num sistema aberto de significados, de valores, de ritualismos, num vocabulário etc. Cada emoção sentida emana do interior desta trama, oferecendo possibilidades de interpretação aos atores a respeito daquilo que eles sentem e percebem na atitude dos outros. Em 1936 na *Cérémonie du Naven*, G. Bateson propôs a noção de *etos* para caracterizar "o sistema culturalmente organizado das emoções". Com Margaret Mead, em 1942, ele retomou o conceito no livro *Balinese Character*. S. Gordon referiu-se nesse tocante à "cultura emocional"²⁷. No seio do mesmo grupo, um repertório de sentimentos e de condutas é tido por apropriado a uma situação em função do *status* social, da idade e do sexo daqueles que são efetivamente atingidos, bem como de seu público. Uma cultura afetiva está socialmente em construção. Cada um impõe sua coloração pessoal ao papel que representa, com sinceridade ou distância, embora sempre reste uma tela de fundo que torna as

27. GORDON, S.L. Institutional and impulsive orientations. In: FRANKS, D.D. & McCARTHY, E.D. (args.). *The sociology of emotions - Original essays and research papers*. Greenwich: JAI, 1989, p. 115s.

atitudes reconhecíveis. É difícil destacar as emoções da trama entre significado e valores sobre a qual elas se inserem: compreender uma atitude afetiva implica desenrolar inteiramente o fio da ordem moral do coletivo, identificando a maneira como o sujeito que vive a situação define essa última.

Indicações comportamentais ou ritualísticas marcam a forma e a duração da emoção, sua intensidade, suas expressões orais, suas mímicas e gestos de acordo com as situações e os públicos. Em 1921, Marcel Mauss abriu esse caminho num artigo do *Journal de Psychologie*, mostrando como as sociedades induzem uma "expressão obrigatória de sentimentos", que desavisadamente impregna o indivíduo e o torna conforme às expectativas e à compreensão do seu grupo. Mauss analisou longamente um ritual funerário australiano. Ele destacou a rigorosa progressão social de uma afetividade regida por regras que os atores representam incessantemente, conformando-se aos usos. A dor vivaz, manifestada por gritos, lamentações, cantos e choros, não é por isso menos sincera. As manifestações de tristeza são diferentes de acordo com a posição dos atores no sistema de parentesco: elas não são unívocas. Deve-se gerar uma dose lícita de sofrimento de acordo com a proximidade com o defunto e consoante o enlutado seja homem ou mulher. A conclusão de Mauss tem valor programático; ela abriu, em sua época, um vasto campo de análise: "Todas estas expressões coletivas, simultâneas, de valor moral e de força obrigatória, dos sentimentos individuais e grupais, são mais do que simples manifestações, elas oferecem evidências da compreensão de tal expressão, em resumo, de uma linguagem. Esses gritos são como frases e palavras. Se devem ser ditas, é porque o grupo as compreende. Isso supera a manifestação de sentimentos pessoais, eles são expressos porque assim deve ser. Nós os manifestamos a nós mesmos

mediante sua expressão aos demais para o proveito desses últimos. É essencialmente uma simbologia"²⁸.

Alguns anos mais tarde Marcel Granet estendeu a análise de Mauss ao estudar os ritos de luto na feudalidade chinesa²⁹. Quando falecia um próximo, as pessoas se encerravam em cabanas individuais rodeando a casa do defunto e deviam demonstrar sua dor diante dos outros. Paralelamente, suspendiam-se todas as relações sociais ordinárias, rejeitavam-se todas as comodidades e os indivíduos, deitados sobre a palha, estupefatos, entregavam-se a um estado de prostração. Momentaneamente separados de sua vida regular, eles participavam simbolicamente da morte da pessoa próxima. Ficavam em quarentena, mas submetiam-se aos imperativos de manifestação de sua emoção de acordo com o grau de parentesco. Permaneciam imóveis, silenciosos, vestidos de modo negligente, não mais satisfazendo os cuidados corporais, alimentando-se apenas na medida autorizada pelas convenções sociais. Herdeiro direto, o filho era premido a mostrar-se mais afetado do que os outros³⁰. No entanto, em alguns períodos devidamente fixados pela

28. MAUSS, M. "L'expression obligatoire des sentiments". *Essais de sociologie*. Paris: Minuit, 1968-1969, p. 88. — "A dor pela morte de alguém não é um movimento da sensibilidade privada, oprimida por uma perda cruel. Era um dever imposto pelo grupo. Nós nos lamentamos não somente porque estamos tristes, mas também porque devemos nos lamentar. Trata-se de uma atitude ritualística que somos obrigados a adotar por respeito aos usos, mas que é largamente independente do estado afetivo dos indivíduos" (DURKHEIM, É. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 1968, p. 568).

29. GRANET, M. "Le langage de la douleur d'après le rituel judiciaire de la Chine Classique". *Études Sociologiques sur la Chine*. Paris: PUF, 1953. Em outra obra, Granet demonstra o ritualismo das formas de emoção amorosa na tradição chinesa ancestral que se exprimia mediante fórmulas estereotipadas e gestos convencionais, cf. GRANET, M. *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*. Paris: Albin Michel, 1982, p. 89-94.

30. *Ibid.*, p. 225s.

cronologia do rito, eles saem do estado de sideração, deixando de lado o semblante fúnebre para entrarem num longo período de furor, de expressão viva de sua dor. O fervor das lamentações era proporcional à importância do defunto no círculo familiar. Uma moça, por exemplo, mostrava-se mais aflita pela morte de sua sogra do que de sua própria mãe. A expressão da dor buscava fazer-se compatível com as regras sociais em vigor. O parentesco tomava então corpo, cada um contribuía para a ação coletiva consistente em conduzir o falecido, da posição de fonte de tristeza para a comunidade, à condição invejável de ancestral. A transferência bem-sucedida de um estatuto ao outro restaurava a dignidade e o prestígio que a família sofredora havia provisoriamente perdido tendo em vista a impureza provocada pela morte.

O enterro definitivo era a ocasião de formularem-se as condolências aos enlutados. Ele acontecia três meses após a morte e ensejava uma série de prestações orais e corporais codificadas. A apresentação da dor da família está diretamente ligada às expectativas e às emoções do público que compareceu à cerimônia. Costumes tradicionais adequavam a tristeza de cada um com as convenções de gestuais e verbais que davam forma e expressão à dor. Marcel Granet, dando continuidade a Mauss, nega que o ritualismo possa alterar a sinceridade da emoção. A dor manifesta-se diante da morte de um próximo, ela é realçada pelas condolências, existindo somente por meio das formas culturais. Cada ator atingido pelo luto por ser parente do morto "é obrigado a expressar de maneira vivaz sua dor por meio de uma linguagem instituída se quiser reparar a perda que seu grupo sofreu. E a sociedade, que tem interesse maior em restabelecer o equilíbrio dentro da família rompida pela morte, o observa e controla para que permaneça fiel à simbologia tradicional.

Os gestos da dor não podem ser simples reflexos fisiológicos ou psicológicos desorientados, individuais, espontâneos. Eles são ao mesmo tempo os ritos de cerimônias reguladas, as palavras e as fórmulas de uma linguagem sistematizada³¹.

A expressão da dor faz do corpo uma espécie de instrumento que os enlutados tocam, produzindo os acordes esperados pelo grupo. Outra ilustração das formas convencionais da dor: na Argélia, somente as mulheres se entregam às manifestações físicas da deploração. Os homens controlam sua emoção e incumbem-se da organização das diversas sequências do rito funerário: cavar o buraco, levar o corpo em cortejo ao cemitério, rezar, cuidar para que o desespero das mulheres não transborde. As mulheres mais velhas e aquelas que não foram diretamente atingidas pela infelicidade também se encarregam de prevenir os possíveis excessos na expressão do sofrimento. Elas acalmam, consolam suas companheiras tomadas pela dor. Apesar das reticências da ortodoxia islâmica, caso choradeiras profissionais sejam solicitadas, elas organizam as lamentações e impulsionam uma gestualidade particular (mendeba³²). Seus movimentos regulares e suas lamentações dão ritmo às manifestações da dor coletiva, elas entoam cantos fúnebres, glorificam o morto, esfolam o próprio rosto e peito, arrancam seus cabelos, movimentam-se de maneira cadenciada³³. Elas abrem o caminho para que vertam os lamentos comuns das mulheres. Algumas regiões como a Cabília berbere, por exemplo, desconhecem, de acordo com Virolles-Souibes, a função das choradeiras profissionais nos funerais. São as mulheres do vilarejo,

31. *Ibid.*, p. 236.

32. Cerimônia mortuária em que se chora dizendo os méritos do defunto.

33. VIROLLES-SOUIBÈS, M. "Les gestes du deuil - Exemples algériens". *Geste et Image*, n. 8-9, 1991, p. 118.

conhecedoras da tradição e dos cantos, que acompanham a dor feminina, embora mais comedidamente.

Seguramente, o viés antropológico relembra o caráter simbólico das manifestações de luto. A cultura não é o monopólio duvidoso dos outros, nossas próprias sociedades também põem em evidência, da mesma forma arbitrária, os fatos e gestos da vida cotidiana ou os momentos dramáticos que a afligem. Já que compartilham essas condutas e conhecem a sua intensidade, os integrantes de uma sociedade questionam-se sobre as maneiras adotadas nas outras, pois, sem saber, constroem sua própria cultura afetiva numa referência universal. Entretanto, a inversão dessa perspectiva não poupa nenhuma sociedade do julgamento crítico. A sinceridade, como lembra Mauss, atravessa o conjunto das modalidades culturais e sociais de sentir e de exprimir uma emoção ou um sentimento, mesmo o sofrimento provocado pelo luto. No entanto, cada sociedade enxerga unicamente seu próprio interesse e duvida da pertinência dos usos adotados nas outras. No seu estudo sobre a sociedade Ifaluk, Spiro descreveu a cerimônia do luto em termos próximos aos de Mauss ou de Durkheim, mostrando que os membros mais próximos do falecido manifestavam sinais fortes de dor e aflição, mas que, uma vez findos os funerais, eles se portam de maneira habitual³⁴. Na cultura taitiana, de acordo com Robert Levy, a tristeza é uma emoção pouco representada (*hypocognized*). "Assim, a perturbação que perdura longamente após a morte de uma pessoa amada ou que se sucedia à perda de qualquer coisa que a ideologia taitiana considerava como trivial e substituível era amiúde interpretada no vilarejo como uma doença ou como a

34. SPIRO, M. "Reflections on cultural determinism and relativism with special reference to emotion and reason. In: SHWEDER, R. & LEVINE, R.A. (orgs.). *Culture theory - Essay on mind, self and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 247s.

consequência da ação de um espírito³⁵. Lofland³⁶ estudou as variações da experiência dolorosa do luto em função, especialmente, do grau de expectativa sobre o defunto, da taxa de mortalidade do grupo, da maneira como as emoções eram controladas ou exacerbadas e, enfim, do nível de isolamento do sujeito. Esse último critério podia impor ao sujeito uma focalização mais intensa no luto em virtude da falta de relação com os outros ou, inversamente, levá-lo a atenuar as consequências do infortúnio na trama dos laços sociais. Desse modo, uma taxa elevada de mortalidade infantil, implicando um risco exacerbado de uma família perder uma criança de tenra idade, favorecia um menor investimento afetivo sobre a mesma. Caso a criança falecesse, a dor pela perda não teria, em princípio, o mesmo ímpeto dramático presente em nossas sociedades, onde a criança é mais intensamente desejada, objeto de um forte investimento de seus pais. Nas famílias rurais europeias do século XVIII ou do XIX, onde a morte esteve constantemente presente, o luto tinha menor importância social³⁷. De acontecimento doloroso, porém transitório, a morte da criança passou a ser atualmente considerada uma tragédia. A modificação de significado da morte provoca a mudança de atitude afetiva a seu respeito: o conteúdo e a duração do luto são, por conseguinte, transformados.

Hoje, em nossas sociedades de consonância individualista, a morte foi abstraída e o luto se apresenta como uma experiência íntima: os choros, a tristeza, tornaram-se acontecimentos privados,

35. LEVY, R.I. *Emotion, knowing and culture*. In: SHWEDER, R. & LEVINE, R.A. *Culture theory - Essay on mind, self and emotion*. Op. cit., p. 219.

36. LOFLAND, L.H. "The social shaping of emotion - The case of grief". *Symbolic Interaction*, vol. 8, n. 2, 1985.

37. MITTERAUER, M. & REINHARD, S. *The European Family - Patriarchy and partnership from the Middle Ages to present*. Oxford: Basil Blackwell, 1982, p. 61.

deslocados de um ritualismo comum significativo³⁸. Aqueles que sofrem não estão autorizados a dar livre curso à sua dor. O público que os rodeia espera dos mesmos atitudes impregnadas de "dignidade". Se a emoção transborda apesar de tudo, ou ameaça escapar ao controle próprio, as pessoas próximas apoiam o sofredor, procuram acalmá-lo com palavras ou gestos que simultaneamente recordam-lhe seu dever de apresentação pessoal. O medo de ser apontado como centro das atenções é, por vezes, suficiente para frear os momentos onde as convenções vacilam. O grupo cuida para que a cerimônia permaneça na sua sobriedade dolorosa, que é a regra em nossa sociedade³⁹. É certo que algumas distorções são toleradas, ou até mesmo recomendadas, pois alimentam uma reputação de sensibilidade, afirmam o desgaste da dor e motivam a compaixão das pessoas que estão por perto. Sobretudo, obviamente, caso se trate de uma mulher (um homem preservaria sua reputação), socialmente considerada como mais emotiva e, logo, mais facilmente perdoável. A Baronesa Staffe já o havia outrora compreendido, oferecendo conselho de bom-senso: "A pessoa habituada a governar-se consegue controlar suas emoções. Mas a chama de um olhar, uma lágrima que afoga o olho, um movimento verdadeiro da mão, do busto, da cabeça, não têm nada que motive uma interdição quando são naturais, quando se harmonizam ao discurs-

38. Ocorre que, desde então, nossas sociedades têm precisado compor cada vez mais com as patologias do luto, a "mumificação" crescente do mesmo, a acuidade de dores pessoais desprovidas de qualquer rito dissipador (cf., por exemplo, G. Gorer). O sofrimento se interioriza e pode durar anos, invade o horizonte do enlutado, que não dispõe socialmente de qualquer amparo para superar seu calvário (cf., por exemplo, Bacqué).

39. Sobriedade recente, pois há alguns decênios a cerimônia funerária implicava uma afetividade mais expressiva.

so, ao incidente, ao acontecimento". Os manuais de boas maneiras não se resumem à forma como uma casa deve ser cuidada, como um jantar deve ser apresentado aos convidados, ou como uma recepção deve ser organizada para a satisfação de todos, tampouco à maneira de se vestir, de se conduzir em sua própria casa ou na rua. Os ditos manuais ampliam seus conselhos, com a mesma exigência, às maneiras corretas de exprimir as emoções em sociedade, sobretudo as mais dolorosas. A Baronesa Staffe insiste sobre este ponto e enfatiza, por exemplo, que quem oferece uma visita de condolências "deve apresentar certa seriedade, uma grande simplicidade de cores e arrumação. Não deve falar do morto por primeiro, mas deve escutar com complacência tudo aquilo que ao outro agrada falar. Já a pessoa que recebe a visita deve conter seu desconsolo e tristeza"⁴⁰.

Sábria orquestração dos sentimentos consoante o público, que não exclui, no entanto, a sinceridade. O conformismo das condutas e o imperativo de seu ritualismo são particularmente significativos no momento das condolências. Até então, as atitudes e os rostos, especialmente das pessoas menos próximas aos que sofreram a perda do ente, mostravam-se com uma tranquila discrição, com algumas trocas de sorrisos. Mas, no momento de cumprimentar a família, os rostos imediatamente se fecham e assume um "ar de circunstância". Ao distanciarem-se um pouco, retomam seu olhar ordinário e pacífico, com o sentimento de dever cumprido. Se a maioria das sociedades humanas associa a morte à tristeza, mesmo que elas lhe concedam um rito, cada uma à sua maneira, outras, ao contrário, têm a morte como uma liberação, uma passagem, e não compartilham das mesmas manifestações

40. BARONESA STAFFE. *Usages du monde – Règles du savoir-vivre dans la société moderne*. Paris: Flammarion, 1927, p. 110.

afetivas. O significado cultural atribuído à morte orienta a tonalidade do funeral e da dor pela perda⁴¹. Deste modo, não é a morte que provoca a dor, é o significado do qual ela se reveste aos olhos dos indivíduos. A sua propagação individual e social é comandada pela avaliação do sujeito e do grupo, pelo investimento afetivo de que era objeto o falecido.

Numa mesma sociedade, a cultura afetiva não é imutável, ela é entendida de acordo com a história. O sistema de significados, os valores associados às condutas se modificam e transformam a experimentação e a expressão dos sentimentos e emoções. Isso igualmente ocorre no interior de cada condição social. A cultura afetiva do homem da Idade Média, tal como a descreve Huizinga, é feita de contrastes marcantes: a disciplina ou a mortificação eram levadas ao máximo; a piedade era vivaz e a compaixão, corriqueira, assim como a violência ou a agressividade; a alegria sucedia à dor, ou inversamente; os predicadores arrancavam torrentes de lágrimas dos seus pupilos; multidões esmagadas pela dor acompanhavam os funerais dos príncipes. A espontaneidade do riso e das lágrimas iam paralelamente. As emoções eram vividas com intensidade, não lhes era imposto esse caráter comedido, discreto, controlado, que marca, em princípio, as sociedades contemporâneas ocidentais⁴². Os trabalhos de Norbert Elias mostram a passagem insensível de uma cultura afetiva a outra a partir da Renascença. A transformação dos homens da nobreza de guerreiros em cortesãos, a diferença social crescente, o estreitamento dos laços, levaram a uma modificação profunda do universo afetivo dos indivíduos, modi-

41. THOMAS, L.V. *Anthropologie de la mort*. Paris: Payot, 1988. • BAUDRY, P. Le sens de la virtualité funéraire. In: BACQUÉ, M.-F. *Mourir aujourd'hui*. Paris: Odile Jacob, 1997.

42. HUIZINGA, J. *L'Automne du Moyen Âge*. Paris: Payot, 2002 [Coll. "Petite Bibliothèque Payot"].

ficando seu modo de encarar a violência. Num espaço social onde a agressividade se desenvolvia em permanência já que a guerra, o roubo, os duelos, os afrontamentos físicos estavam ao centro do relacionamento com o mundo, as emoções eram levadas ao máximo: não eram de forma alguma abafadas. A demonstração de força, a crueldade, a determinação de caráter, eram valores compartilhados pelos guerreiros. A única regulação social consistia no desagradável encontro com um adversário mais vigoroso que ele mesmo. Os camponeses eram, na maioria das vezes, vítimas da violência, sua conduta era diferente daquela adotada pelos combatentes, seus valores também não eram os mesmos. Ainda que eles fossem constantemente obrigados a sofrer as exações de uns e outros, sua agressividade era menos exercida contra seus pares do que contra a nobreza belicosa.

A civilidade tende então a tornar-se o código cultural que rege o contato entre os homens, deixando de ser um mero ideal de conduta. A civilização dos mores implicava um estreito controle social, uma interiorização das emoções sob a forma de autocontrole. Uma nova economia das pulsões foi então estabelecida, inicialmente elaborada pela aristocracia da corte e atingindo posterior e gradualmente antes as outras camadas sociais: a burguesia primeiro, e depois as classes mais populares com o passar dos séculos. Elias considerou a publicação do tratado de Erasmo, *De civilitate morum puerilium* (1530), a cristalização de uma nova sensibilidade afetiva, reformadora das relações sociais. O comportamento do homem em sociedade principia uma mudança radical, mas que se prolonga por vários séculos, afetando aos poucos a integralidade das classes sociais. Mesmo que a obra de Erasmo fosse dedicada a um jovem príncipe, as regras de conduta por ele sugeridas não se dirigiam a uma determinada classe social. Ele visou à universalidade, mesmo que às vezes desferisse golpes severos contra as maneiras

camponesas da época, que ele parecia considerar como absolutamente criticáveis. Elias analisou o paulatino controle sobre as emoções e sobre os comportamentos exteriores do corpo (cuspir, assoar, urinar, defecar, arrotar etc.), executados antigamente sem cuidado em relação à presença de outras pessoas. Hoje, estas manifestações corporais se privatizam, submetendo-se à regra de discrição. O sentimento de pudor é estendido. O corpo se torna problemático⁴³.

A monopolização gradual da violência pelo aparelho estatal por meio do exército e da polícia ensejou a sensível pacificação das relações sociais, o apaziguamento das tensões, que não mais passam necessariamente pelo afrontamento físico entre grupos ou indivíduos. As antigas formas de violência foram mantidas apenas de modo isolado, esporádico. Elas são, em princípio, reprimidas pela lei se o Estado dispõe dos meios necessários para sua aplicação. O indivíduo está mais protegido contra uma agressão proveniente dos demais; mas, em contrapartida, tem seus impulsos reprimidos ao uso moderado da raiva e da violência. A resolução de um conflito não é mais confiada à violência, mas à discussão mediante um procedimento judicial que, na pior das hipóteses, compreende injúrias e ameaças, afastando, sem embargo, a agressão do outro. Os ritualismos sociais que entornam a afetividade transformam, com o passar do tempo, sua intensidade e seu conteúdo. A sensibilidade foi submetida ao comedimento, ao autocontrole do sujeito, que não mais pode liberar sua agressividade ou raiva. A passagem ao ato tem por consequência a intervenção policial e a submissão do autor criminoso à ira da justiça. A violência foi socialmente desqualificada, contida, e somente poderá ser considerada (relativamente) legítima em circunstâncias excepcionais (guerras,

43. LE BRETON, D. *Anthropologie du corps et modernité*. Paris: PUF, 1990 [1998, 4. ed.].

espetáculos etc.). “Em certo sentido, escreve Elias, o campo de batalha foi transportado para o interior do homem. É o lugar onde se afrontam uma parte das tensões e paixões que eram antigamente exteriorizadas no corpo a corpo, quando os homens se enfrentavam diretamente”⁴⁴. O contraste das emoções sobre o qual insistia Huizinga dá lugar a uma linha afetiva mais contínua, mais estável, mais previsível aos olhos dos outros. Os trabalhos de Elias mostram a leviandade em que consistiria a negligência da dimensão cultural e social das emoções⁴⁵.

Digressão sobre as lágrimas e sobre o riso

O sentimento e a expressão das emoções originam-se, portanto, da estratificação social. Eles se inscrevem num sistema simbólico, desmentindo a hipótese da naturalidade da linguagem, da instintividade corporal, da universalidade semântica dos gestos, mímicas ou posturas. Um mesmo movimento ou expressão pode ter significados opostos de acordo com a cultura do local. O ato, por exemplo, de cuspir, que Darwin considerava a expressão típica da raiva ou do menosprezo, pode integrar protocolos de saudação, de reconhecimento de afeição, de transmissão de força. A projeção de saliva acompanha numerosos rituais terapêuticos, especialmente na etnomedicina ameríndia ou magrebina. Ao invés de opor-se ao fundamento da dignidade do indivíduo, ela restaura o seu gosto pela vida, curando seus males mediante o poder simbólico com o qual ela é socialmente associada. No Japão os religiosos cospem

44. ELIAS, N. *La dynamique de l'Occident*. Paris: Calmann-Lévy, 1975, p. 203.

45. Muitas outras pesquisas procuraram regressar na história em busca das antigas modalidades da cultura afetiva, por exemplo: Stearns e Stearns, Delumeau, Vincent-Buffault.

sobre as estátuas ou imagens dos deuses protetores de sua saúde para que seus pedidos sejam realizados.

Reconhece-se às lágrimas diversas utilidades, o que ilustra o caráter convencional das mímicas ou das manifestações corporais. Elas são elementos de uma linguagem. A facilidade em vertê-las compara-se com a de fazê-las cessar ao findar a cerimônia. Klineberg cita os indianos Huicholes do México, que choram à vontade em diferentes momentos do ritual funerário, mas logo em seguida reencontram seu bem-estar habitual⁴⁶. W. La Barre descreve uma indiana Kiowa durante o funeral de um irmão que não via há anos. Ela gritava desesperadamente, puxava os cabelos, arranhava as bochechas, tentando até mesmo saltar sobre a tumba, quando foi oportunamente retida pelos próximos. Ela simplesmente vivia as emoções que convinham à circunstância. Mais tarde, longe do cemitério, ela reencontrou sua vitalidade habitual⁴⁷. Em alguns contextos sociais, as lágrimas são vertidas à vontade, especialmente em ritos reverenciais. Man descreve uma observação feita nas ilhas Adaman: “Parentes, após ausência de algumas semanas ou meses, demonstram alegria ao se reencontrarem, sentando-se juntos e abraçando-se, chorando e gritando de tal maneira que um estrangeiro poderia acreditar que algo ruim lhes ocorreu. Em verdade, não conseguimos encontrar nenhuma diferença entre suas demonstrações de alegria nessas ocasiões e naquelas em que expressam dor pela morte de um membro da família”⁴⁸. As lágrimas não indicam um sofrimento; elas estão obrigatoriamente associadas a um rito de boa recepção pela chegada de um estrangeiro ou pelo

46. KLINEBERG, O. *Psychologie sociale*. Paris: PUF, 1967, p. 209.

47. LA BARRE, W. The cultural basis of emotion and gesture. In: POLLENUS, T. (org.). *Social aspects of the human body*. Nova York: Pantheon, 1978, p. 55-56.

48. KLINEBERG, O. *Psychologie sociale*. Op. cit., p. 209.

retorno de um membro da comunidade. Clastres descreve, quanto aos índianos Guayaki, as reverências lamuriosas que acompanham o reencontro com um caçador. Duas mulheres, uma mais velha e outra mais jovem, acolhem o recém-chegado. "Então começa o *chenga ruvara*, enfática recitação de frases pouco articuladas, uma estranha canção chorada cujo refrão era interrompido por lúgubres lamentações... O rito dura dez minutos e é impresso de uma inesquecível dignidade, uma ilhota de graça e de virtude em meio aos índios discretamente desatentos"⁴⁹. Essas manifestações testemunham uma afetividade coletiva, elas marcam a solidariedade do grupo, a emoção em relação a um retorno ou a uma visita que se acrescenta ao vínculo social. Inseridas num processo ritualístico de reverência, as lágrimas nunca são unívocas. Somente as circunstâncias de aparecimento podem revelar seu verdadeiro significado. Radcliffe-Brown, tendo observado por diversas vezes essas reverências, pede aos índios que reproduzam uma situação "a frio" e prontamente. Logo "dois ou três deles sentam-se e choram imediatamente lágrimas verdadeiras"⁵⁰. Klineberg cita um maori conhecido seu que conseguia chorar conforme sua vontade. O mesmo homem reclamava da educação ocidental doravante recebida pelos jovens maoris na Nova Zelândia, que os faz perder aquela faculdade e penar para reencontrá-la durante as cerimônias tradicionais. As lágrimas dependem do simbolismo de uma sociedade. Mauss, evocando esses ritos de reverência pelas lágrimas, ressalta que "não apenas o choro, mas toda forma de expressão oral dos sentimentos excedem, em sua essência, o caráter de fenômeno exclusivamente psicológico ou fisiológico;

49. CLASTRES, P. *Chroniques des Indiens Guayaki*. Paris: Plon, 1972, p. 69-70.

50. KLINEBERG, O. *Psychologie sociale*. Op. cit., p. 210.

são fenômenos sociais, marcados eminentemente pela falta de espontaneidade e pela mais perfeita obrigação"⁵¹.

No terreno religioso, as lágrimas também acompanham o rigor moral do monge que se encaminha para a *hesychia*⁵² (repouso). Quanto aos Padres do Deserto, a abundância lacrimosa decorre da disciplina. A consternação diante da quantidade de pecados cometidos é um dever. Dizia-se que *Abba Arsênio* "por toda a sua vida vestiu um lençol sobre o peito, pois lágrimas incessantemente escorriam de seus olhos". Solicitado para guiar uma reza, Macário, o Egípcio, em lágrimas, reúne o povo em volta de si e diz: "Choremos, irmãos, e que nossos olhos vertam lágrimas antes que tenhamos de partir para um lugar onde nossas lágrimas queimarão nossos corpos. Todos se juntaram a ele, chorando, caíram com o rosto contra a terra e disseram: 'Pai, reze por nós'". Isaac, o Sírio, elogiou o dom das lágrimas: "Enquanto você tiver dedos, cruze-os durante a reza, antes que venha a morte. Enquanto tiver olhos, encha-os de lágrimas, até que as cinzas os cubram." A paixão pelas lágrimas levou João, o Solitário, a uma sutil distinção entre diferentes variedades de lágrimas: aquelas do físico, as do psíquico e as do pneuma. Os choros que vêm do corpo têm origem nos pensamentos fixados na pobreza, nos sofrimentos passados, nas preocupações diárias. As lágrimas que vêm do psíquico alimentam o medo do julgamento, a consciência dos pecados, a bondade de Deus, a morte e o que vem depois dela. Quanto às do espírito, elas vêm do sentimento da majestade de Deus, da estupefação diante de sua sabedoria, da admiração diante da glória do mundo futuro etc.

51. MAUSS, M. "L'expression obligatoire des sentiments". Art. cit., p. 81.

52. O termo grego, significando "paz" ou "silêncio", reflete a prática de retiro e introspecção dos monges cristãos orientais. Em português, a prática recebeu o nome "hesicasmo" (N.T.).

São, no mais das vezes, lágrimas de alegria. Mas há também as que caem diante do pensamento de ingratidão dos homens e de seu esquecimento de Deus⁵³. Esse gosto pelas lágrimas é encontrado na Antiguidade cristã e igualmente em formas mais tardias, a partir do século XI até o XIX. A abundância de lágrimas traduz o arrependimento do homem de fé que procura a redenção, o sentimento agudo da imperfeição de sua condição terrestre, contribuindo para o fervor de suas orações⁵⁴. No século XVIII, de maneira mais profana, as lágrimas participam da tragédia da vida mundana, elas são por vezes voluptuosas e sofisticadas. Em 1728, por exemplo, Prévost escreve: "Se o choro e o suspiro não podem ser chamados de prazeres, é certo, no entanto, que são infinitamente doces a uma pessoa aflita mortalmente. Todos os momentos que eu dedicava à minha dor eram-me tão caros que, para prolongá-los, eu deixava de dormir"⁵⁵. Naquele tempo, gozava-se doce melancolia das lágrimas. não havia qualquer vergonha em vertê-las. Mesmo em situações psicologicamente associadas ao penar, o choro pode traduzir uma infelicidade pessoal ou o simples mal-estar de uma pessoa "chorona". Ele pode consistir numa forma de suscitar compaixão

53. Cf. por exemplo MIQUEL, P. *Le lexique du désert* – Abbaye de Bellefontaine, 1986, p. 226. As outras citações provêm de GUY, J.-C. (org.). *Paroles des anciens* – Apophtegmes des pères du désert. Paris: Seuil, 1976.

54. Cf. PATLAGEAN, E. "Pieurer à Byzance – La souffrance au Moyen Âge (France XII^e-XV^e siècles)". *Les Cahiers de Varsovie*, 1988. Université de Varsovie. • THUILLIER, G. *L'imaginaire quotidien au XIX^e siècle*. Paris: Économica, 1985. • VINCENT-BUFFAULT, A. *Histoire des larmes*. Paris: Rivages, 1986 [Reeditado por Payot na Col. "Petite Bibliothèque Payot" em 2002]. • THUILLIER, G. (*L'imaginaire au quotidien*. Op. cit., p. 13s.) mostra a retórica das lágrimas em construção sob o Antigo Regime. Os choros são frequentes na nobreza e na burguesia, com uma predileção pelas mulheres e crianças. O autor observa o declínio e a apreciação pejorativa das lágrimas vertidas em público no mundo contemporâneo.

55. Apud VINCENT-BUFFAULT, A. *Histoire des larmes*. Op. cit., p. 47.

ou de exercer pressão a fim de desarmar a raiva de um parceiro, de mostrar sinceridade ou de seduzir mostrando fragilidade ou pedindo consolo. Sua natureza é igualmente múltipla, pode-se deixar correr uma única lágrima ou encher um balde etc. Obviamente, elas não restam dissociadas da atitude corporal, de mímicas específicas, de jogos de olhares etc.

Assim como as lágrimas não assinalam, universalmente e em todas as circunstâncias, uma mágoa, o sorriso não manifesta necessariamente uma alegria. Ele pode estar presente em qualquer criança desde as primeiras horas de sua existência, como sinal de tranquilidade fisiológica. Após duas semanas, ele começa a se socializar, dando preferência à mãe. A partir do terceiro mês, a comunicação começa a ser tecida: a réplica da criança ao sorriso do outro carrega significado⁵⁶. A criança entra, a partir desse momento, no regime simbólico do seu grupo e o seu rosto será então modelado de acordo com os usos sociais do sorriso. Mesmo que seja um dado da ontogênese, o sorriso não aparece no rosto da criança isolada do meio social desde o nascimento, como lembram as histórias das crianças "selvagens". Da mesma forma, a criança cega de nascença, cujos sorrisos de reconforto não podem ser reforçados pela percepção dos demais, experimenta dificuldades para modelar seu rosto. O sorriso não é um automatismo definitivamente inscrito na natureza do homem, automaticamente executável independentemente das circunstâncias. Expressando um ritualismo, ele tem origem na simbologia corporal adquirida pela presença dos outros e permanentemente renovada pelos inúmeros laços que se tecem a cada instante entre os atores. Ele pertence a uma ordem de significado: a educação lhe confere forma e sentido. Mircea Eliade narra, em suas memórias, como conheceu, na Universidade de Chicago, uma

56. CYRULNIK, B. *Sous le signe du lien*. Paris: Hachette, 1989.

estudante japonesa que o encontrou para uma sessão de trabalho. A moça levava o semblante macambúzio, tímido e um sorriso hesitante. Seu pai acabara de falecer e ela desejava adiar o encontro. “No Japão, escreve Lafcadio Hearn, caso a pessoa se encontre na obrigação absoluta de dar uma notícia triste, é habitual que ela o faça sorrindo”. A moça se submetera a uma convenção social que se impunha sem cálculo nem distância, encarnando o costume, e que a compelia a não contagiar os demais com uma dor que lhe era própria. Delicadamente, ela forneceu uma informação essencial a M. Eliade, transferindo a esse último a iniciativa de prosseguir. Ela respeitou a zona de intimidade pessoal de seu interlocutor. Nessa situação, o sorriso é uma etiqueta social, uma regra de convivência que visa a proteger o outro de uma emoção que não lhe concerne, liberando esse último para, sozinho, escolher sobre a ação a tomar.

A inocência presente nas “chaves de gestos” ou em certas abordagens biológicas reside na associação do sorriso à alegria ou ao prazer. Na verdade, seu significado varia de acordo com as circunstâncias e os lugares. Mesmo em nossas sociedades, o sorriso pode igualmente acompanhar a surpresa, a vergonha, a educação, a submissão, a incredulidade, o menosprezo, o desafio etc. Ele pode ser um comportamento de fachada para dissimular seja um incômodo seja uma contrariedade, notadamente quando se toma consciência de uma falha pessoal. Na China, o sorriso pode ser associado à raiva⁵⁷. Ele é também uma forma ritualística de entrar em contato com o outro. Entre os vendedores, o sorriso torna-se um automatismo do diálogo com o cliente, um indutor sutil de consumo, um sinal elementar de civilidade e de reconhecimento do outro. Em lugares diversos, ele representa uma forma de sedução, de afiliação etc. Aquele que os distribui com avareza é visto como

57. KLINEBERG, D. *Psychologie sociale*. Op. cit.

distante, pretensioso, ou “amável como uma porta de prisão”, ao passo que “um sorriso não custa nada”. O sorriso revela um mínimo de envolvimento social por meio do qual os atores confortam-se mutuamente no que tange à estima dedicada reciprocamente, evidenciando, outrossim, o caráter aprazível de seu meio social. Daí seu emprego astuto, mediante o qual um ator, ao servir-se de tal ritual, tenta mostrar suas boas intenções a um parceiro mais ou menos inocente, que talvez perceba a hipocrisia ou corrupção desse sorriso. Enfim, ele também pode se verificar um ingrediente necessário dos rituais de entrada e de saída da interação, uma modalidade mínima de consagração do outro e de autoconsagração pelo parceiro. Caso um interlocutor não corresponda a um sorriso, ele emite um sinal claro de hostilidade ou de desinteresse. Assim, uma mesma expressão facial pode carregar diversos significados, amiúde contraditórios, que somente podem ser discernidos pelas circunstâncias e pelas eventuais intenções do indivíduo, o qual pode, por razões próprias, esforçar-se em iludir sua companhia⁵⁸.

A representação das emoções em sociedade

No entanto, a cultura afetiva não oprime o ator com uma carapaça de chumbo: ela é o manual de instruções que lhe sugere a resposta adequada a cada particular circunstância. Ela não se impõe como uma fatalidade mecânica, não apenas porque o ator a “encena” com a expressão dos seus estados afetivos, mas também porque esse último nem sempre está de acordo com as expectativas implícitas do grupo: a festa onde se encontra pode não lhe agradar; o reencontro com um velho amigo pode não lhe aprazer como deveria; ele pode permanecer impassível diante da morte de um

58. LE BRETON, D. *Des visages – Essais d'anthropologie*. Paris: Métailié, 1992.

próximo etc. Nessas situações, o indivíduo desfruta de todo o campo de possibilidades compreendido na experiência das emoções. Quando abdica de expectativas às quais conferia importância, ele se esforça em tergiversar a fim de aproximá-las mediante um remendo pessoal e de manter assim sua autoestima, bem como a imagem pessoal que pretende transmitir a seus *significant others*. Ele procura apresentar os sinais socialmente esperados para não perturbar nem decepcionar seu público.

A emoção não é um reflexo afetivo originado imediatamente das circunstâncias, ela procede de uma implicação pessoal, frequentemente deliberada por um indivíduo privado de referências para reagir à situação perturbadora em que se encontra. Em certo grau, a própria atuação afetiva decorre da precisa percepção da atitude mais conveniente a ser tomada diante do público presente. As emoções ou os sentimentos revelam-se papéis desempenhados socialmente. Toda a arte do ator repousa justamente na facilidade de fingir emoções ou sentimentos que não sente, oferecendo ao público um repertório de sinais facilmente reconhecíveis. Mas essa competência para fingir astuciosamente transpassa a cena do teatro, invadindo a vida cotidiana e a comédia humana. A emoção expressa pode estar em dissintonia com o sentir já que o indivíduo não deseja expor-se e pretende responder aos seus companheiros por intermédio de uma série de sinais que exprimem outra situação. Pode haver vantagem em representar outro sentimento por razões de conformidade, de preservação da própria imagem, enquanto estratégia pessoal, no objetivo de alcançar favores de alguém, para não se expor, para não machucar o outro etc. Ao manifestar os sinais aparentes de uma emoção que não sente, o indivíduo se insere em meio às expectativas coletivas ou constrói seu personagem de maneira apropriada a suas intenções. Um estado afetivo experimentado pode ser expresso de maneira adequada, mas também

dissimulada, variada, diminuída ou exacerbada etc. A expressão do sentimento é, portanto, uma encenação que varia consoante o auditório e conforme a situação. A menos que a "hipocrisia" do ator seja conhecida de longa data ou revelada inopinadamente, a interpretação das emoções na sociedade é uma maneira eficaz de influenciar os outros. A dissociação possível entre a emoção e sua expressão pública favoriza a duplicidade, a astúcia e a simulação.

As circunstâncias podem conduzir à necessidade de um trabalho pessoal⁵⁹ para que se sinta e exprima o estado afetivo socialmente apropriado. O indivíduo fica por vezes desorientado e dividido entre alternativas que não consegue escolher, hesitante sobre a natureza daquilo que sente. Colocando-se no lugar dos outros ou tomando os olhares alheios como referências suscetíveis de guiá-lo ao caminho certo, ele procura ir em direção à emoção adequada de acordo com sua opinião ou, ao menos, na direção de sua boa expressão social. Ele busca suas balizas e os outros são os espelhos onde busca um manual de instruções, as informações necessárias para ajustar-se às circunstâncias. Nesse caso não se trata de dissimular sua afetividade, mas de imergir, com sinceridade, na representação social, nela encontrando uma verdade provisória de conduta e de sentimento. A procura pelo natural não é natural, ela é um esforço de compreensão, um trabalho pessoal para apresentar-se favoravelmente. Assim, tentamos não nos mostrar decepcionados com uma proposta em termos aquém dos esperados, tentamos não ficar aborrecidos apesar da paciência necessária que se deve dispensar a um cliente sisudo, tentamos combater uma tristeza invasiva enquanto os amigos festejam um acontecimento

59. HOCHSCHILD, A.R. "Emotion work, feeling rules and social structures". *American Journal of Sociology*, 85, 1979. • HOCHSCHILD, A.R. *The managed heart - Commercialization of human feeling*. Berkeley: University of California Press, 1983.

feliz ou tentamos racionalizar um sofrimento que pesa sobre as relações tecidas com os outros. Uma vendedora que está preocupada com seu filho doente ainda assim sorri ao cliente, já que esta é a regra definida por seu patrão para causar boa impressão à clientela. Um empregado esforça-se para se mostrar satisfeito numa empresa onde é humilhado. Nos lugares públicos, impõe-se um distanciamento das emoções para não chocar os outros ou para preservar a intimidade que o olhar alheio incomodaria: o casal de namorados não permite que as carícias revelem-se da mesma maneira na rua e na alcova etc. A face social sobrepõe-se, de certa forma, à interioridade do sentimento. O narrador de *Em busca do tempo perdido*, desesperado com a ausência de Albertine, escuta Françoise dirigir-lhe a palavra, mas mantém o pensamento alhures. "Ela estava conversando comigo, mas eu estava odiando o que ela dizia. Eu estava absorto na continuidade uniformemente banal com a qual meus sentimentos mudavam de minuto em minuto, passando do medo à ansiedade, da ansiedade à decepção completa. Contrastando com as palavras vagamente agradáveis que eu lhe dizia por obrigação, eu sentia meu rosto tão desgostoso que fingi sofrer de reumatismo para lhe explicar a divergência entre a minha indiferença simulada e aquela expressão dolorosa"⁶⁰. A expressão impassível dos jogadores de pôquer demonstra perfeitamente o autocontrole que as circunstâncias requerem. Sua peculiar ambivalência sentimental escapa totalmente das abordagens biologizantes da afetividade, carentes de meios intelectuais propícios a apreendê-la.

A procura da adequação do sentimento pode provocar a busca de aconselhamento alheio e o questionamento sobre a experiência dos outros. Ela pode ensejar um trabalho de autoindução, mobilizando as boas lembranças, se é conveniente mostrar a própria alegria,

ou as lembranças penosas, se a situação exige que se manifeste sofrimento ou desprezo etc. Malogrando, caso o indivíduo se sinta emocionalmente violado ou dissociado dos outros, ele pode se redefinir como alguém perturbado psicologicamente e solicitar a ajuda de um terapeuta a fim de obter aquilo que ele julga uma melhor adequação à realidade⁶¹. Podemos projetar, sobre outrem ou sobre a situação, significados que modulam o impacto afetivo das mesmas. Por exemplo, na tentativa de desligar-se de uma pessoa, pode-se tentar vê-la de forma desagradável, fixando o pensamento em seus defeitos; caso o objetivo seja considerá-la mais simpática, é possível concentrar-se sobre suas qualidades; também é possível distrair a atenção de um momento penoso pelo pensamento em acontecimentos agradáveis etc. A modulação da vontade ou do imaginário mistura-se à situação para modificar sua tonalidade afetiva. Uma outra técnica consiste em agir fisicamente sobre o próprio corpo no objetivo de tornar-se autoridade sobre o próprio ser: controlar a respiração para evitar o estresse, reprimir um sorriso de satisfação pensando em outra coisa, dominar um tremor, tomar um banho quente para acalmar a ansiedade ou a raiva etc. Outros até mesmo providenciam recursos farmacológicos para nada deixar ao acaso, subordinando destarte seu estado afetivo à intenção racional.

Ao contrário do ator, que produz sentimentos que não são experimentados, o médico, a enfermeira, o psicólogo, o assistente social, por exemplo, são diariamente confrontados ao sofrimento alheio e devem reprimir uma forte tendência à empatia com a situação dos doentes ou de seus clientes para não se emocionarem. Um quadro de referências, parte integrante de seu ofício que

60. PROUST, M. *Sodome et Gomorrhe*. Op. cit., p. 151.

61. THOITS, P.A. "Self-labeling processes in mental illness - The role of emotional deviance". *American Journal of Sociology*, n. 92, 1985.

entretanto não exclui o sentimento de proximidade ou de paixão, indica aos profissionais a justa medida da distância afetiva. Ele permite o reconhecimento do outro ao mesmo tempo em que impede o absorvimento por suas aflições. A prática de alguns ofícios exige um sólido autocontrole para que o profissional não se deixe levar pelo sofrimento do outro e mantenha, até o fim, a atitude adequada, tampouco caindo na indiferença ou na rotina. São ocupações que exigem uma aptidão ao trabalho emocional, o controle da afetividade pessoal nos momentos em que o sujeito deve se esforçar para suscitar e manifestamente ouvir a reclamação ou o pedido do outro, enviando-lhe uma imagem positiva⁶².

A inadequação social da emoção

A comunidade social identifica, classifica e julga os estados afetivos de acordo com sua conformidade implícita aos comportamentos esperados em diferentes situações. Em nossas sociedades, os rituais sociais da emoção incitam à sobriedade. A disputa entre dois automobilistas não passa, em princípio, de uma troca de palavras venenosas, afastando em princípio a passagem ao ato. A intensidade das emoções é contida no interior de uma atuação previsível, mesmo se os atores presentes pareçam estar no limiar da resolução física do conflito. O sofrimento não afeta as relações sociais por um excesso de lamentações ou de lágrimas; a alegria não incomoda os outros demasiadamente por sua exuberância. Nossas sociedades caracterizam-se pela moderação de sentimentos. "Liberar as próprias emoções" é nocivo aos olhos do indivíduo, seja na dor, na alegria, na tristeza, no ciúme, na raiva etc. O controle das emoções impõe-se àquele que não deseja expor-se a

um julgamento desfavorável. Muito comedimento, no entanto, é desagradável e faz a pessoa correr o risco de ter uma reputação de insensibilidade, de indiferença, de frieza etc. A discricção, ao revés, é estimada, trata-se de uma emoção que se sintoniza com as emoções do grupo sem criar ondulações.

Uma prescrição de comportamentos sustenta-se sobre valores coletivos mobilizados pelas circunstâncias⁶³. É difícil às pessoas envolvidas não mostrar aos outros as emoções que se impõem socialmente. É difícil não ficar nem parecer arrasado diante da morte súbita de um parente próximo, não se mostrar furioso diante de um insulto diversas vezes pronunciado, ou não ficar feliz após o anúncio de um sucesso inesperado. Uma margem de tolerância permite certas variações na regra, porém a recalitrância para com essa espécie de conformismo afetivo que o grupo exige expõe o transgressor a apreciações negativas, a respostas mais ou menos enérgicas, que podem mesmo chegar ao ostracismo. Os rituais sociais definem implicitamente o campo turbulento dos limites simbólicos da emoção e de suas manifestações. Para além deles, as emoções contrapõem-se à civilidade, gerando reprovação ou repressão. Um homem enraivecido que fracassa na moderação de sua agressividade e chega a machucar outra pessoa expõe-se às leis da cidade. O vínculo social, visando a sua perenidade e à proteção dos seus membros, incita à regulação de sentimentos, define a margem do tolerável e baliza a originalidade permitida. Ele sugere a cada ator que necessariamente façam uma deliberação interior quando forem tomados pela emoção, a fim de que esse último tenha consciência de até onde pode ir na manifestação do seu ímpeto, de sua raiva, de seu amor. Ele deve conjecturar se convém ou não sofrer a reprovação social.

63. ARMON-JONES, C. The social functions of emotion. In: HARRÉ, R. *The social construction of emotions*. Oxford: Basil Blackwell, 1986, p. 33.

62. HOCHSCHILD, A.R. *The managed heart*. Op. cit.

Inversamente, condições sociais à margem do ordinário e mal reguladas possibilitam o excesso das paixões. Isso ocorre nas campanhas militares, por exemplo, caso nenhuma dignidade ou respeito seja reconhecido ao inimigo ou caso se trate de uma expedição racista, em que a morte e o estupro são vividos por seus autores como uma vingança legítima ou como a manifestação do "direito do vencedor". A sociedade é igualmente dividida em grupos ou em classes que sustentam diferentes *etos*. Ainda que a violência seja proscria a uma larga parcela da população, ela pode ser legitimamente vivida por um grupo que considera a agressão ou o roubo como maneiras apropriadas de conseguir dinheiro, prestígio, ou de combater a desigualdade social. Ainda que, nos tribunais, uma parte da sociedade reprove e condene, o grupo que a pratica pode considerar que o seu comportamento faz parte de seus valores essenciais. As emoções e os sentimentos nascem fora do alcance do conhecimento dos atores, na maior parte do tempo, desenvolvendo-se sob a pressão difusa do grupo como uma reação a convenções sociais das quais é difícil desligar-se. A incitação social à conformidade com as expectativas verifica-se de forma manifesta nas circunstâncias em que sentimentos normalmente repreensíveis se impõem ao indivíduo lutando pela própria vida: o medo pode assaltá-lo inopinadamente, ameaçando-lhe de uma reputação de covarde; um ciúme avassalador pode tornar sua vida impossível; um temperamento irritável pode levá-lo à agressividade e às vias de fato etc. A derrapagem comportamental constrange o responsável à busca de caução moral, o que o arrasta, apesar de tudo, de volta ao senso comum: "Eu bem sei, mas nesse caso...", "Qualquer pessoa teria agido como eu...", "Não sei o que deu em mim..." etc. O grupo reconhece, por vezes, "circunstâncias atenuantes", desculpando ou justificando seu comportamento. Outro recurso consiste em desresponsabilizar a pessoa por seus atos em razão de uma

doença mental, de uma depressão ou de um momento de "ausência", de um "acesso de loucura", de "ódio" ou de "raiva". A ação sob influência do álcool ou de uma droga é um outro sistema de justificação de condutas afetivas inadequadas. Considera-se, nessas condições, que o indivíduo, sob o império da loucura ou da droga ou cego de paixão, não pôde controlar-se. Possuído, de alguma forma, por um espírito, uma entidade estrangeira a sua personalidade, ele pode transgredir a lei ou cometer uma ação irreparável sem desejá-lo, ou mesmo sem sabê-lo, pois seu Eu estava desagregado em consequência de uma hemorragia afetiva. O argumento é ouvido nos tribunais, mas também sói aparecer nas noções profanas, segundo as quais o indivíduo é o "brinquedo" de suas emoções quando essas se abramam.

A sociedade dispõe também de inúmeros delegados mantenedores da afetividade dos atores dentro de limites toleráveis: a polícia, os tribunais, os assistentes sociais, os psicólogos ou os psiquiatras, ou até mesmo os transeuntes ou vizinhos que presenciam uma cena perturbadora. Barreiras de resguardo advertem a todo instante dos riscos a que se submete o indivíduo que transgredir as regras afetivas comuns, segundo os graus de reação coletiva: perda de reputação, negação da autoestima, reprimendas, isolamento, morte etc. O mesmo ato pode receber significados bem diferentes de acordo com as circunstâncias sociais e culturais. O marido traído que matou sua esposa sob um acesso de ciúmes pode encontrar, de acordo com o meio onde se encontra, uma indulgência fundada em regras de honra, ou a condenação a uma severa pena de acordo com as jurisdições locais ou o direito costumeiro. Em outros lugares, ele pode ser banido de sua comunidade ou constrangido a restituir o dote oferecido pela família de sua esposa. Tal ato parecido seria impensável em diversas sociedades que associam o sentimento amoroso a outras regras e não veem o ciúme sob este manto,

tampouco a noção de adultério. A melhor forma de incitar à conformidade com os rituais afetivos depende do questionamento da autoestima, que é propiciada por esses rituais e interiorizada, em princípio, por todo indivíduo como se fosse uma natureza acessória. O julgamento dos outros é uma prevenção eficaz à tentação de derogar as expectativas comuns.

Os lugares apropriados da emoção

Embora seja socialmente impensável dar livre-curso a certas emoções, há lugares apropriados onde sua vivência é tolerada sem interferências, independentemente do julgamento alheio e onde a repressão da sensibilidade é desnecessária. O consultório do psicoterapeuta é um exemplo. Na intimidade do tratamento ou da entrevista, o indivíduo libera, ao menos pela palavra, mas também por uma articulação corporal, um conjunto de sentimentos retidos, cuja ab-reação seria dificilmente concebível nas condições ordinárias da existência. Outros dispositivos encorajam igualmente uma livre-expressão da emoção: o psicodrama, as terapias corporais, o *happening*, as representações teatrais, as manifestações políticas, os estádios esportivos etc.

Alguns espaços sociais acolhem a expressão de sentimentos que não poderiam ser abertamente vividos em outros lugares. Um exemplo trazido da Grécia: E. Papataxiarchis desenha a ambientação da cultura afetiva da Grécia egeia. Emotividade, intensidade do afeto: "a cultura grega é barulhenta, escreve ele, e o alarido emotivo não poderia escapar à etnologia"⁶⁴. Homens e mulheres vivem no profundo sentimento de "conquistar seu espaço", mas de acordo

64. PAPATAXIARCHIS, E. "Émotions et stratégies d'autonomie en Grèce Égéeenne". *Terrain*, n. 22, 1994, p. 7.

com representações e destinações bem diferentes. "Os homens, diz-se, são 'naturalmente' dotados de *andrismos* (virilidade): um caráter forte, corajoso, nobre, que os autoriza a possuir bens, a desempenhar papéis (representar), a cumprir deveres de fidelidade, a governar um ser territorializado. As mulheres, sendo 'naturalmente' a parte frágil da humanidade, detêm, na trama de sua identidade social, algo como uma vulnerabilidade nativa. Para se autoprotegerem e amparar aqueles que delas dependem, elas devem se mostrar comedidas e concentradas em seu próprio interior, expressando e manifestando 'vergonha'⁶⁵. Quando os homens não estão nos campos ou no mar, eles passam o tempo nos bares bebendo e conversando numa calorosa sociabilidade. O *kefi* é a emoção essencial que rege a relação com os outros nessas circunstâncias, ela traduz o "bom humor", o deleite do momento e a libertação das preocupações cotidianas. Instante de comunhão marcado pela leveza. O *kefi* é um fato masculino e as mulheres dele não participam. Todo homem possui um potencial de *kefi*, mas cada um difere quanto àquilo que pode suportar ou propagar dele. Quanto mais prazer um indivíduo adquire nessas situações, maior sua reputação. Nas sociedades mediterrâneas e latinas como a da Grécia os homens e as mulheres devem se manter num registro específico da emoção. Em Portugal, da mesma forma que todo o perímetro mediterrâneo, os homens relegam às mulheres a emotividade, a tristeza, o amor romântico etc. Eles se enquadram na categoria da personalidade forte, da razão. No norte daquele país, porém, no contexto da sociabilidade masculina de bar, os homens deixam extravasar suas emoções ao escutar o *dezedor* declamar poemas sobre a dor de viver, a injustiça, o amor etc. A poesia autoriza então a expressão de uma afetividade que seria malvista num contexto diverso. "A

65. *Ibid.*, p. 9.

maneira como os sentimentos deste grupo de espectadores eram exteriorizados, aceitos, expressos pelo intermédio da poesia, claramente contrapunha esse campo de verbalização com o *etos* da expressão das emoções pelos homens: eles não são jamais levados a exprimir livremente sentimentos e emoções que possam abalar a imagem de força e de autossuficiência masculina⁶⁶. No dia a dia, os homens controlam uma emoção que não seria conveniente exprimir, mas no ambiente do bar, ao ouvir o *dezedor*, tudo se torna possível por estarem longe da presença das mulheres.

Dizer a emoção

Os sentimentos e as emoções correspondem a explicações sociais e culturais bem diferentes de acordo com os lugares. Nossas sociedades acolhem amigavelmente teorias hormonais, neuronais, átomo-fisiológicas, evolucionistas, psicológicas, sociológicas etc. Outras sociedades propõem a existência de órgãos precípuos, uma fisiologia simbólica onde se estabelecem movimentos afetivos. Os Chewong da Malásia, por exemplo, traduzem seus sentimentos por intermédio do fígado: "Assim, eles podem dizer 'meu fígado está bem' (estou me sentindo bem) ou 'meu fígado está contraído' (estou com vergonha)"⁶⁷. Williams descobre a mesma origem da emoção nos Elema. No Equador a tristeza habita a região torácica, ela enraíza-se nos pulmões e no coração. Palpitação cardíaca e dor de cabeça traduzem fisicamente aquele sentimento. Uma forma de tratá-la consiste em reequilibrar o coração dando ao paciente poeira de pedra; outra consiste em esfregar diferentes substâncias

66. VALE DE ALMEIDA, M. "Émotions rimées – Poétique et politique des émotions dans un village du sud du Portugal". *Terrain*, n. 22, 1994, p. 22-23.

67. HEELAS. Emotion talk across culture. In: HARRÉ, R. *The social construction of emotions*. Op. cit., p. 244.

vegetais ou animais contra seu corpo. A extração de animais impuros presentes na pele do paciente também pode ser praticada. Os elementos que colheram uma parte da substância da emoção são em seguida deitados fora num buraco. Ninguém jamais poderá tocá-los sob pena de ser contaminado pela tristeza. Uma mulher que duvide da afeição de seu marido pode lhe transmitir essa tristeza, misturando fragmentos de sangue seco a seus alimentos⁶⁸. Quanto aos Ilong, o coração se localiza no centro da vida emocional. Ele é, ao mesmo tempo, órgão e alma, e quando a cólera é expressa como centelhas que dele jorram fora, não se trata de uma metáfora. Já para os Pintupi, população aborígene australiana, o estômago é o lugar onde reside o espírito e fonte de uma série de emoções⁶⁹. Para os taitianos encontrados por Levy, as emoções também estão sediadas em diversos órgãos. Fala-se na terceira pessoa, como se as emoções não proviessem do próprio ser. Um homem furioso dirá, por exemplo: "Meu intestino está com raiva"⁷⁰.

Entre os Dogon, a fonte das emoções está numa corporeidade simbólica. A alegria, por exemplo, é um sentimento benéfico que excita o fígado, que faz bater suavemente o coração tal como um fogo que queima com regularidade. O "óleo" do fígado derrete e vai até as articulações, reforçando-as. Na raiva, o coração queima, bate forte, e "desfere murros" que atingem os pulmões. "Tudo se agita" e a água do fígado ferve, enquanto seu óleo salta e frita como

68. TOUSSIGNANT, M.; MALDONADO, M.; SADNESS, M. "Depression and social reciprocity in Highland Ecuador". *Social Science and Medecine*, n. 29, 1989. • TOUSSIGNANT, M. & HABIMANA, E. "Émotion et culture". *Encyclopédie Médico-chirurgicale – Psychiatrie*. Paris: Techniques, 1993.

69. MYERS, F.R. "Emotions and the self – A theory of personhood and political order among Pintupi Arborigenes". *Ethos*, n. 7, 1979, p. 107.

70. LEVY, R.I. Emotion, knowing and culture. In: SHWEDER, R. & LEVINE, R.A. (orgs.). *Culture theory – Essay on mind, self and emotion*. Op. cit., p. 213.

manteiga repentinamente levada ao fogo... A vesícula biliar incha e derrama bile no fígado, o que amarga as palavras"⁷¹. A dor física e moral "carboniza" o fígado. As lágrimas são consideradas como uma perda de "água do sangue" (a linfa); o coração esquenta e a linfa escapa pelos olhos como água fervente.

As representações populares de nossas sociedades conferem ao coração uma imagem simbólica que o associa ao amor, à generosidade, ao carinho etc. Cada órgão mobiliza sentimentos particulares. Um estudo de vocabulário da língua inglesa (metáforas ou expressões idiomáticas) mostra a associação frequente da cólera a um fluido quente em um container⁷². Encontramos as mesmas "metáforas hidráulicas" na linguagem popular: "isso vai ferver", "vou explodir", "está me enchendo", "ele está muito teso, vai rebentar" - imagem de "superaquecimento" que compara uma explosão colérica com o estouro de uma caldeira - etc.

Sistemas de conhecimento encarregam-se de distinguir os múltiplos estados da afetividade, contribuindo para sua classificação, comunicação e para a discussão a seu respeito. O léxico organiza a experiência do grupo, alimenta o discurso, sugere metáforas apropriadas e permite a autoanálise. Ele confere uma ordem aos movimentos ambíguos e fugazes da afetividade: trata-se da tradução oral da experiência emocional do grupo. Entretanto, assim como os estados afetivos e suas manifestações variam de um grupo social e cultural a outro, o vocabulário a eles associado não é facilmente traduzível termo por termo em outra língua. As emoções não são substâncias, objetos descritíveis cujos equivalentes seriam facilmente identificáveis em duas culturas diferentes por meio do

71. CALAME-GRIAULE, G. *Ethnologie et langage - La parole chez les Dogon*. Paris: Gallimard, 1965, p. 369.

72. LUTZ, C. & WHITE, G.M. "The anthropology of emotions". *Annual Review Anthropology*, n. 15, 1986, p. 419.

simples exame léxico. Elas são atitudes provisórias que manifestam a tonalidade afetiva do indivíduo na sua relação com o mundo. A causa das emoções, seus efeitos sobre o indivíduo ou sua modalidade de expressão não se concebem fora do sistema de significados e de valores que regem as interações no grupo. Cada cultura afetiva dispõe particularmente de seu vocabulário, de sua sintaxe, de suas expressões mímicas e gestuais, assim como de suas posturas e modalidades de deslocamento. Os léxicos e as experiências que os mesmos revestem são dificilmente superponíveis, assim como duas línguas não são simples ecos umas das outras. A tradução de um termo do vocabulário afetivo não garante que se trate da mesma experiência nas duas línguas.

As particularidades e as nuances do vocabulário emotivo e sentimental podem ser mal-interpretadas por pessoas estranhas ao grupo que as construiu e dentro do qual elas restam plenamente compreensíveis. Comunicá-las sem perder o sentido requer longas perífrases e a habilidade linguística de operar boas aproximações; no entanto, as diferenças devem ser restituídas, a não ser que se adote a solução aparentemente negligente, porém justa, da retomada do termo na língua original para ressaltar as dificuldades da tradução. Leff nota, por exemplo, que "em diversas línguas africanas um único termo significa o fato de estar triste ou de estar com raiva"⁷³. As conotações práticas dos termos percebidos como equivalentes frequentemente causam surpresas. J. Henry observa nos Caingangues, uma sociedade indígena brasileira, as consequências da expressão *to nu*, que em um primeiro momento um observador distante ou indiferente ao contexto social associaria à "cólera". "*To* indica uma direção e *nu* significa cólera. Neste caso,

73. LEFF, J. "Culture and the differentiation of emotion states". *British Journal of Psychiatry*, n. 123, 1973, p. 301.

nu é tratado como um verbo. O elemento *nu* funciona também de maneira isolada e significa, então, 'perigoso'. Uma frase com a expressão *to nu* significa (é) perigoso. Assim, *to nu* explica uma dimensão de perigo imediato, e *nu* algo relacionado a uma cólera indireta. Deste modo, a frase 'eu estou com raiva de você' significa na verdade 'eu sou perigoso pra você'. Com tal uso da palavra em situações difíceis, conspiradores não diriam 'vamos matá-los', mas 'fiquemos com raiva deles'. Quando Thuli pede a seu sogro que fique com raiva, ele quer que cometa um assassinato⁷⁴. Não sem humor, J. Henry observa que não se deve de forma alguma dizer a um Caingangue que se está com raiva dele, pois sua reação seria uma manifestação de ódio. Mesmo que ele saiba que seu interlocutor não tem a menor intenção de fazer-lhe mal, uma aura de perigo gravita na pronúncia da palavra cólera, favorecendo o medo, que, por seu turno, leva ao ódio⁷⁵.

Algumas sociedades referem-se a um vocabulário limitado para denominar sua afetividade enquanto que outras se servem de centenas de palavras para fazê-lo⁷⁶. É de onde vem o paradoxo, segundo os pesquisadores naturalistas ou inspirados na biologia, de recorrer a um vocabulário de senso comum para nomear as emoções, que poderiam ser de outra ordem numa língua diferente. A emoção é então transformada em essência, a qual exige apenas que se encontrem os equivalentes léxicos em outras línguas. Ocorre que não é possível compreender o movimento complexo da emoção sem colocá-la em estreita relação, numa situação precisa, com a forma segundo a qual ela se mistura à trama social e à cultura

afetiva própria de um grupo. Tampouco seria concebível separar um dos aspectos da vida desse grupo dos demais sem perder de vista a estrutura de conjunto que lhe dá sentido⁷⁷. Como Blondel precisamente observa num texto antigo, "linguagem, nesse caso, evidentemente não exprime uma estrita intimidade entre as consciências individuais. A linguagem revela exclusivamente aquilo que elas têm de comunicável entre si e, conseqüentemente, aquilo que têm de comum; mas ela não ressalta traços imutáveis da espécie, pois as imagens oferecidas pela linguagem não são sempre e em qualquer lugar assemelhadas"⁷⁸.

Culturas afetivas

As particularidades sociais e culturais da afetividade nas sociedades, as sensíveis divergências dos *etos* de uma época e de um lugar a outro, consoante as orientações coletivas, são marcados pela existência de emoções ou de sentimentos que não são traduzíveis sem erros grosseiros de interpretação para o vocabulário de outro grupo. A fidelidade aos significados visados implica a conservação do termo local para designar a singularidade do estado afetivo ou o recurso a explicações, a longas perífrases a fim de discernir com sutileza e precisão. Diversos etnólogos admitiram sua incapacidade de descrever a cultura afetiva da sociedade que estudam por causa da singularidade da mesma. Tal viés antropológico mostra a relatividade cultural dos *etos* e o aplainamento das diferenças operado pela afirmação peremptória da universalidade emotiva e de

74. HENRY, J. "The linguistic expression of emotion". *American Anthropologist*, n. 57, 1936, p. 255.

75. *Ibid.*, p. 256.

76. HEELAS. "Emotion talk across culture". *Art. cit.*, p. 238s.

77. MYERS, F.R. "Emotions and the self". *Art. cit.* PAPATAXIARCHIS, E. "Émotions et stratégies d'autonomie en Grèce égéenne". *Art. cit.* • VALE DE ALMEIDA, M. "Émotions rimées". *Art. cit.*

78. BLONDEL, C. *Introduction à la psychologie collective*. Paris: Armand Colin, 1927, p. 158.

sua expressão. O obstáculo de tradução remete a muitas diferenças de sentimento entre uma sociedade ou época e outra. Além disso, cada estado afetivo se insere num conjunto de significados e de valores do qual depende e do qual não pode ser desagregado sem romper seu enredo. Uma cultura afetiva forma um tecido estreito onde cada emoção é colocada em perspectiva no interior de um conjunto indissociável. Falar de emoções em absoluto, como, por exemplo, da raiva, do amor, da vergonha etc. implica incorrer em etnocentrismo de forma mais ou menos clara, pois que propõe implicitamente um significado comum a diferentes culturas. Os motivos da vergonha, por exemplo, podem ser estranhos ou desconhecidos para outras sociedades e suas consequências podem ser muito diferentes; assim, o sentimento afetivo assim denominado pode não ter nada em comum com o estado afetivo do indivíduo "envergonhado" em nossas próprias sociedades⁷⁹. Deveríamos, no limite, colocar entre aspas o termo emocional para traduzir o fato de que ele somente pode ser realmente entendido no interior de um *etos* próprio.

J. Leff⁸⁰ relata diversas pesquisas sobre a depressão que facilmente detectaram equivalentes semânticos na família indo-europeia, mas que fracassaram quanto ao chinês, ao iorubá e no que tange a outras línguas não ocidentais. Foi necessário empregar perífrases para fabricar categorias mais ou menos aproximativas, mas que não traduziam a extensão de tal afeição para nossas sociedades. Marsella concluiu um estudo transcultural da depressão explicando que ela "não é representada no léxico dos povos não

ocidentais"⁸¹. As etnopsicologias revelam muitas particularidades sociais e culturais que relativizam o repertório afetivo de nossas sociedades. Os naturalistas fundam-se nesse repertório para afirmar sua convicção sobre a universalidade da emoção.

O conceito de *amae*, considerado pelo psiquiatra Doi como uma chave para compreender a mentalidade japonesa, não tem equivalente em outras línguas, pois remete a uma cultura afetiva própria, mesmo que possa ser experimentado em outros lugares além do Japão⁸². Os próprios japoneses espantam-se com a ausência de termo equivalente no léxico das línguas ocidentais, onde o mesmo sentimento pode ser restituído apenas pelo recurso a perífrases ou explicações. Doi esforçou-se para definir essa emoção singular, sugerindo as seguintes perífrases: "depende do amor de outro", "aquecer-se" ou "entregar-se à ternura de outra pessoa". A emoção refere-se à entrega passiva à afeição alheia ou a uma agradável dependência que busca gratificação. Ela não é facilmente verbalizada no Japão. A conduta da criança em relação a sua mãe é arquétipo desse sentimento, que pode sem embargo avançar sobre novos registros. *Amae* deriva do verbo *amaeru*, que significa a dependência, a espera de um tratamento favorável, mas cuja raiz é a mesma de *amai*, que significa "doce". Para além do modelo de origem, o sentimento *amae* é encontrado nas relações entre marido e mulher, mestre e discípulo etc. Sob o fundo de uma relação dissimétrica, *amae* introduz um calor reconfortante, uma doce intimidade. A verticalidade das relações sociais no Japão é um princípio de explicação da eminência desse sentimento que valoriza e torna

79. HERZFELD, M. "Horror and shame – Problem in the comparative analysis of moral system". *Man*, n. 19, 1980.

80. LEFF, J. "The crosscultural study of emotion". *Culture, Medicine and Psychiatry*, n. 4, 1977.

81. MARSELLA, J.A. "Ethnocultural aspects of posttraumatic stress disorder – Issues, research, and clinical applications". *American Psychological Association*, 1977.

82. DOI, T. *Le jeu de l'indulgence*. Paris: L'Asiathèque, 1988.

menos dolorosa uma dependência pessoal. A palavra *amanzuru* designa o fato de contentar-se, de se submeter a uma situação, de justificá-la etc. Assim, de acordo com Doi, as relações diferentes residem preferencialmente no *amae*, mas, caso as circunstâncias não possibilitem esse sentimento, então se deve contentar com *amanzuru*. Doi analisou a mistura de sentimentos relacionados ao *amae* que compõe a vida afetiva dos japoneses. Deste modo, *giri* é testemunho da obrigação, do dever, e *ninjô* traduz compaixão. O último termo marca um suplemento de favor direcionado ao outro no contexto moral do *giri*. "Os japoneses, afirma Doi, pensam que o uso das palavras pode esfriar a atmosfera; os americanos, ao contrário, sentem-se encorajados e seguros pela comunicação. Isto está ligado à psicologia do *amae*, pois no Japão aqueles que são próximos – ou aqueles que têm o privilégio de se unirem – não têm necessidade de palavras para expressar seus sentimentos. A necessidade de verbalizar decorre apenas da desconexão com o outro – da falta de *amae*"⁸³.

Margaret Mead apontou um comportamento de nome *musu* em Samoa. Essa manifestação afetiva traduz a recusa desarrazoada de fazer algo, como, por exemplo: uma mulher que rejeita seu amante, um bebê insonioso, um chefe que, na cerimônia de consumo do *kava*, não consente em passar adiante sua taça após haver-se saciado etc. Perguntado sobre sua oposição, o indivíduo declara simplesmente que não sabe: "Estou me perguntando", "Eu não sei, e ponto-final". Tal atitude é admitida, ela justifica-se e provoca "uma espécie de respeito supersticioso"⁸⁴. Em Bali, M. Mead observa uma associação entre o medo e o sono, que claramente

ilustra o arraigamento da emoção no âmago da cultura. Quando os balineses estão com medo, vão dormir. O nome desta conduta é *takoet poeles* (medo-sono). Um dia, M. Mead instruiu seus ajudantes a levarem de ônibus utensílios de cozinha para uma casa à qual ela se dirigia. Mais tarde, quando ela chegou na companhia de Bateson, ela os encontrou adormecidos. Eles tinham esquecido o pacote no ônibus e, temendo a reação da etnóloga, dormiram. O medo é um sentimento controlado pelo sono⁸⁵.

H. Geertz também assinalou a singularidade do termo javanês *sungkan* "que faz referência a um sentimento de polidez respeitosa diante dos superiores ou de pessoas estranhas. Uma atitude de constrangimento, de repressão de suas próprias impulsões e desejos, de modo a não perturbar a equanimidade emocional daquele que pode ser espiritualmente superior"⁸⁶. O sentimento ressalta a particularidade cultural dos termos de "respeito" utilizados em Java, tal como a da "vergonha" e da "culpa" em nossas sociedades ocidentais, constantemente empregados para designar estados afetivos inerentes a membros de outras sociedades. Apostar na universalidade desses termos e estendê-los a outrem leva à neutralização das diferenças⁸⁷. Eduardo Crespo citou a *verguenza ajena* como uma emoção tipicamente espanhola caracterizada pela perturbação interior sentida por alguém que presencia um indivíduo comportando-se de maneira inadequada. A vergonha experimentada restringe-se às testemunhas e não contamina o indivíduo, que não participa de qualquer infração das normas nem se sente culpado. Mas a ressonância afetiva é tão forte que chega a diferenciar-se

83. MORSBACH, H. & TYLER, W.J. A japanese emotion: *amae*. In: HARRÉ, R. *The social construction of emotions*. Op. cit., p. 290.

84. MEAD, M. *Mœurs et sexualité en Océanie*. Paris: Plon. 1963, p. 381.

85. BATESON, G. & MEAD, M. *Balinese Character – A photographic analysis*. Nova York: New York Academy of Science, 1942, p. 191.

86. GEERTZ, H. "The vocabulary of emotions". *Psychiatry*, n. 22, 1959, p. 233.

87. PIERS, G. & SINGER, M.S. *Shame and Guilt*. Springfield: Thomas, 1953.

das outras, pois afeta uma noção crucial da cultura espanhola: a *dignidad*. A *vergüenza ajena* "é uma arma terrível para desqualificar uma ação ou um ator. Aqueles que a causam são tachados de ridículos, o que é, para a cultura espanhola, um temível estigma"⁸⁸.

As pesquisas de Rosaldo sobre os Ilongot ressaltaram o caráter culturalmente específico do *liget*, uma emoção que se aproxima vagamente da raiva dos europeus, mas que difere nas modalidades de produção e de expressão. *Liget*, observa Rosaldo, é um termo associado ao caos, à separação, à desordem, ao despertar de uma forma afetiva incontrollável, uma "cólera" que decorre da zanga ou do sucesso manifestados por outrem. Mas tal estado tem conotação positiva, pois confere um poder ao caçador: trata-se de uma via de entrada simbólica na idade adulta. É preciso que se tenha vivido esse sentimento para adquirir o direito de se casar e de assumir as responsabilidades de adulto. *Liget* implica uma energia dirigida a um fim: "Fico carregado de *liget* quando caço", diz um homem, 'pois eu não temo a floresta'. Orientado a um objeto desejado, o *Liget* concorre para superar o desafio ou a irritação que o originou. Concentrado, ele propicia a reprodução, encoraja ao trabalho, fixa a determinação do caçador, dá coragem e força, aguça a visão da vítima da tarefa a realizar"⁸⁹. Rosaldo igualmente observou que o mesmo termo vernacular engloba aquilo que, a nossos olhos, indicaria experiências diferentes como as da raiva e da inveja. Categorias que nossas sociedades ocidentais distinguem com cuidado, tais como o embaraço e a vergonha, são igualmente denominadas na sociedade taitiana e, mais largamente, na Polinésia; inversamente,

88. CRESPO, E. "A regional variation - Emotion in Spain". In: HARRÉ, R. *The social construction of emotions*. Op. cit., p. 214.

89. ROSALDO, M.Z. *Knowledge and passion - Ilongot notion of self and social life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 49.

termos diferentes podem designar o medo presente e o medo a ser futuramente experimentado nessas sociedades.

A. Strathern evidenciou entre os Hagen, em Papua-Nova Guiné, uma configuração que opõe um sentimento manifestado sobre a pele, o *pipil*, que poderia ser traduzido por vergonha, medo, e o *popokl*, aproximado de cólera. As manifestações de *pipil* decorrem não somente do menosprezo dos pares, mas também de um grande terror dos espíritos. Nesses casos, "nossa pele cobre-se de suor, os pelos do pescoço arripiam-se, nossos dentes rangem, dizemos que os espíritos vão nos matar e comer. Isso acontece quando estamos num cemitério ou numa casa onde faleceu um homem e ouvimos um morcego trissar, uma coruja chilrear ou vemos um marsupial e pensamos que são manifestações de um espírito"⁹⁰. Se, por um lado, *pipil* é uma emoção que se manifesta no corpo; *popokl* traduz, por outro lado, uma cólera suscitada por ofensas alheias que permanece íntima, fechada em uma deliberação secreta do indivíduo, e que pode restar para sempre oculta. A forma comum de sua expressão é a doença. Enquanto *pipil* é totalmente exteriorizado, *popokl* é totalmente interiorizado. Ao adoecer, o sujeito manifesta sua emoção. O tratamento impõe que ele mostre a razão do problema. A confissão, ao projetar ao exterior o *popokl* em palavras, constitui etapa inicial da cura. M. Mead observa um ritual parecido em Samoa⁹¹.

Os Kwakiult conhecem o sofrimento pela perda de um próximo, mas sua dor é misturada a um sentimento de ofensa, mesmo que a morte tenha acontecido em circunstâncias insuspeitas ou que não tenha sido ocasionada por uma agressão ou acidente. Considera-se que os outros grupos são responsáveis por ela. Essa mis-

90. STRATHERN, A. "Why is shame on the skin?" *Ethnology*, n. 14, 1975, p. 349.

91. MEAD, M. *Mœurs et sexualité en Océanie*. Op. cit., p. 382.

tura de dor e de cólera impõe a vingança da ofensa pela matança de inimigos. "Era uma espécie de compensação ofertada a si próprio, a de provocar o luto em outra família", resume R. Benedict⁹². Em sua obra *As formas elementares da vida religiosa* Durkheim dedicou algumas páginas a demonstrar o mesmo sentimento confuso de tristeza e cólera nos Kurnai, para os quais os parentes do defunto "necessitam de alguma forma vingar-se de toda morte acontecida"⁹³. Jean Briggs⁹⁴ não constatou qualquer expressão de cólera nos esquimós Utka. Não somente eles não a exprimem, como tampouco a sentem. Eles não dispõem de qualquer termo para denominá-la. Circunstâncias que em nossa sociedade dariam vazão a tal sentimento não suscitam qualquer réplica da mesma ordem. Nenhuma palavra do léxico Utka evoca um equivalente da cólera nem dela se aproxima. Esta atitude é, porém, percebida nas crianças e nos estrangeiros, de sorte que a mesma palavra a tacha de infantil. Eles podem açoitar os cães que tracionam seus trenós, mas o meio social permanece isento de cólera. Michele Rosaldo sugeriu que Jean Briggs confundia "ausência" e "medo" da cólera, levantando assim a hipótese da repressão desse sentimento; mas não se pode negar que a inexistência de aplicações desse sentimento na sociedade Utka desenha uma situação afetiva específica.

Lek, em balinês, é vagamente aparentado com o sentimento de vergonha que surge no culpado após a descoberta de sua transgressão. É um sentimento que remete a uma ruptura no caráter cerimonial da existência coletiva. C. Geertz traduziu *lek* por ansiedade e o descreveu como um "nervosismo difuso, normalmente moderado,

92. BENEDICT, R. *Échantillon de civilisation*. Paris: Gallimard, 1950, p. 240.

93. DURKHEIM, É. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 1968, p. 562s.

94. BRIGGS, J. *Never in Anger*. Cambridge: Harvard University Press, 1970.

mesmo que, em algumas situações, ele se torne praticamente paralisante diante da perspectiva (e do fato) de uma relação social. *Lek* representa a angústia de não corresponder às regras da etiqueta, de não estar à altura do papel socialmente esperado, tal como, no palco teatral, o personagem pode apagar-se em consequência da inépcia do ator. *Lek* remete à estética das relações sociais e ao receio individual de apagar o brilho daquelas por uma falta particular. Seus encontros são, portanto, revestidos pelo *lek*, que os mantém, em princípio, no interior das normas estabelecidas⁹⁵.

Na véspera do combate, os viquingues concentravam-se no fato de que alguns deles tornar-se-iam *bersek* e que, no fogo do embate, realizariam proezas guerreiras tomados por esse estado que multiplicava suas forças. A crise podia mesmo ser suscitada unicamente pela evocação de canções heroicas. Deste modo, um rei de temível força, desejoso de ouvi-las novamente sem lesar suas tropas, ordenou a seus homens que o amarrassem para que sua vontade permanecesse inofensiva⁹⁶. De forma análoga, os Crow conheciam os "cachorros loucos" que, desarmados, precipitavam-se ardorosamente contra o inimigo, à procura de uma morte gloriosa, mas cujas ações eram inócuas para o resultado do combate. O corredor de *amok* da Malásia, após uma frustração ou simplesmente a escuta do brado "*amok! amok!*", avançava com sua espada *kris* esforçando-se para matar ou atingir quem encontrasse em seu caminho. A única forma de deter a sua corrida mortal era matando-o, mas com muita cautela, pois, mesmo com uma lança atravessada em seu corpo, ele ainda procurava até o último suspiro abater seu adversário. O acontecimento era tão frequente que forquilhas ou

95. GEERTZ, C.B. *Interprétation d'une culture*. Paris: Gallimard, 1983, p. 153s.

96. DEVEREUX, G. *Traité d'ethnopsychiatrie générale*. Paris: Gallimard, 1977, p. 5s.

lanças com lâmina embainhada ficavam guardadas nas esquinas das cidades para que a população conseguisse dominar o corredor sem dele se aproximar demasiadamente. Van Wulfften Palthe verificou, em 1936, que europeus que viviam há muito tempo no sudeste da Ásia tinham por vezes crises de *amok*, mas não existe nenhum caso catalogado de um malaio que tenha entrado nesse estado na Europa. Os Ainu sofriam de ataque de *umu* quando confrontados com uma serpente, verdadeira ou de brinquedo, ou até mesmo por ouvir o grito "serpente!" Isso ocorria mesmo nos lugares onde elas eram raras⁹⁷.

Schieffelin⁹⁸ observou nos Kaluli de Nova Guiné um complexo emocional composto pela cólera, pela tristeza e pela vergonha. Três formas afetivas que se misturam umas às outras, formando uma definição cultural própria e manifestando-se em situações precisas. A sociedade kaluli é igualitária e seu fundamento reside na reciprocidade social. Nela, a cólera é valorizada, julga-se um homem favoravelmente em função de sua aptidão em expressar o sentimento e de acordo com o vigor com o qual ele o manifesta. Os kaluli não dissimulam nem alteram aquilo que sentem. A raiva, a tristeza, o medo, a compaixão etc., são expressos de maneira dramatizada. Cada uma dessas emoções é interpretada no interior de um esquema de reciprocidade social. A cólera remete à perda, à frustração; mas, neste caso, a vítima espera uma compensação: ao exprimir sua raiva, ela manifesta sua expectativa de receber uma atenção particular do culpado e do grupo, apostando na compaixão que emergirá sem falta. Caso a reparação tarde, o homem ofendido espera, andando de um lado para o outro na

97. Ibid., p. 5s.

98. SCHIEFFELIN, E.L. "Anger and shame in the tropical forest - On affect as cultural system in Papua New Guinea". *Ethos*, n. 11, 1983.

casa pública, lançando xingamentos para todos os lados de modo a atrair atenção para a injustiça sofrida. Outro método de estreitar os laços com as pessoas do entorno na sociedade Kaluli é o de exibir um semblante desesperado, com muitas lágrimas e lamentações quando de uma morte, por exemplo. Imagem de energia nos momentos de cólera, o homem torna-se então exemplo de impotência radical. Quanto às mulheres, elas canalizam sua tristeza em cantos chorosos em busca da mesma compaixão social⁹⁹.

A linguista Anna Wierzbicka, recorrendo a situações concretas, ilustrou a dificuldade da tradução para outras línguas de termos-chave do vocabulário afetivo dos Ifaluk, tal como os descreve Catherine Lutz¹⁰⁰. Ela examinou separadamente diversas palavras que expressam emoções habituais. Assim, Lutz descreveu o termo *fago* mediante a associação de três palavras inglesas: *compassion, love e sadness*. Ela o traduziu como *sad love* (amor triste), observando que seus informantes espontaneamente recorriam a *love* como termo correspondente em inglês. A. Wierzbicka observa que tanto a língua inglesa como a francesa não podem, sem perda de sentido, traduzir *fago*. Dentre as situações que suscitam esse sentimento nos Ifaluk, Lutz citou a doença, a partida da ilha, a falta de comida. Quanto às consequências sociais do *fago*, ela listou: a oferta de alimento, o pranto, a fala gentil. Embora tenha sugerido uma conotação de compaixão, isso não lhe parece suficiente nuançado sem uma proximidade com amor e tristeza. "Caracteriza diversas línguas indo-europeias a ausência de um termo designando o amor

99. Em diversas culturas africanas, a expressão da raiva é condenada e jamais manifestada. No entanto, se ela transparece, logo é associada à imaturidade, ao feitiço. A discussão é o único meio de prevenir um conflito (cf. TOUSSIGNANT, N. & HABIMANA, E.).

100. LUTZ, C. "The domain of emotion word in Ifaluk". *American Ethnologist*, n. 8, 1982.

em geral, mas a constância de palavras que associam os elementos do amor com os da compaixão ou um desejo de proteção dos seres frágeis e sem defesa”, conclui A. Wierzbicka¹⁰¹.

Outro exemplo: Lutz traduziu o termo ifaluk de *waires* para o inglês como uma mistura de *worry* e *conflict*. Tampouco existe no francês um termo que condense esse sentimento de estar dividido entre duas situações. Um caso concreto de *waires* foi citado por C. Lutz: recebendo a notícia que sua mãe, habitante de outra ilha, estava doente, uma moça ficou dividida entre o desejo de ir visitá-la e o de ficar junto com sua irmã, que estava prestes a dar à luz. A. Wierzbicka sugere que a expressão inglesa *to be in two minds* aproxima-se da situação, porém ela não se refere a um sentimento; ela não marca a conotação negativa própria do estado de *waires*. Wierzbicka evoca, ainda, a palavra polonesa *rozterka*, que traduz um sentimento penoso, sem manifestar exatamente o significado de *waires*. Com a mesma atenção, ela examinou diversos outros termos ifaluk, mostrando, a cada vez, o caráter singular dos sentimentos, que jamais poderia ser traduzido sem redução de sentido ou o recurso a uma adição de termos se desejamos, apesar de tudo, expressá-lo. Na conclusão do seu estudo, A. Wierzbicka asseverou que “a unidade psíquica da humanidade não reside na universalidade aparente das noções tais como o amor, a raiva ou a alegria; mas na universalidade de noções mais elementares como querer, dizer, saber, pensar, bom, ruim etc., as quais parecem corresponder a uma construção lexical em todas as línguas. As noções do domínio dos sentimentos tais como o amor, a raiva ou a alegria resultam de configurações específicas dessas noções elementares. Elas são, no entanto, comparáveis às configurações conceituais de

outras línguas ou de outras culturas, pois todas essas configurações repousam sobre ideias universais simples e claras, expressas nos elementos indefiníveis de todas as línguas do mundo¹⁰².

A influência do grupo

As mesmas circunstâncias determinam comportamentos afetivos sensivelmente diferentes se o indivíduo está sozinho em seu quarto ou em meio a um grupo de pessoas próximas ou desconhecidas. A ressonância das emoções é, portanto, variável, assim como o regime de sinais individuais cuja exibição ou pronúncia ela causa. Em nossas sociedades, a linha que divide o público e o privado, em termos de relacionamento com o corpo e com a afetividade, é claramente delimitada. Sozinho, o sujeito está menos disposto a gargalhar diante de uma sequência humorística televisiva do que estaria na presença de amigos. Ouvida cem vezes, a mesma piada não perde a graça quando proferida em meio ao grupo; mas ela pode provocar monotonia ou indiferença quando lida no jornal ou ouvida no rádio do carro nos momentos de solidão.

Sozinho em sua casa, o homem pode entregar-se ao choro ou às lamentações num período de tristeza; em meio a desconhecidos, ele se esforça para se controlar. Normas particulares de etiqueta regem a emoção sentida, elas modulam sua expressão, prescrevendo as atitudes a serem adotadas, os gestos ou mímicas específicas, um estilo expressivo particular. De acordo com os diferentes públicos que presenciam ou que participam ativamente, a emoção pode tomar formas e intensidades variadas, seja ela compartilhada ou não. A solidão atenua a expressão das emoções, reprimindo sua manifestação, enfraquecendo os gritos, ou os risos, acalmando as

101. WIERZBICKA, A. “L’amour, la joie, la colère, l’ennui – La sémantique des émotions dans une perspective transculturelle”. *Langages*, n. 92, 1988, p. 102.

102. *Ibid.*, p. 105.

mímicas, os gestos e a palavra; enfim, ela debilita suas forças. A permanência das emoções na solidão decorre da presença disseminada dos outros. O indivíduo está sob o olhar de seus *significant others*, ele interioriza suas reações supostas e os convoca a dividir o que sente como numa cena em que eles seriam testemunhas.

As emoções nascem, crescem e se apagam num ambiente humano que as reforça ou modera de acordo com o abalo que recebem. O sofrimento é expresso livremente diante dos familiares, porém contido diante daqueles que nós mal conhecemos ou diante da multidão indiferente que passa nas ruas. A raiva se dissipa ou se inflama de acordo com a atitude do adversário e do público implicado. Quando se mistura aos dos outros, o sorriso é multiplicado; mas ele pode se apagar ao perder o eco daqueles. As pessoas com quem nos relacionamos são os moduladores, exercendo um papel de apaziguamento ou exacerbação de acordo com as circunstâncias e sua influência. A raiva, o ódio, o ciúme, por exemplo, crescem ou se abrandam de acordo com as propostas do meio, os gestos, conselhos ou esclarecimentos nele prodigados. O medo pode desaparecer ou ser dissimulado caso o outro não compartilhe os mesmos sentimentos; contudo, ele poderá aumentar abrasando-se como pânico, caso aquele os demais também o sintam. O grupo é o terreno fértil das emoções, onde se desenvolvem ao máximo.

A multidão potencializa os sentimentos, ela muda a sensibilidade dos membros que a compõem, tornando-os mais ou menos solidários nos movimentos afetivos. O indivíduo que se funde e aceita permanecer incluso na multidão cede facilmente ao contágio das emoções e a elas subordina sua personalidade. A multidão dá a cada um de seus membros um sentimento de poder, ela dissolve em parte a consciência moral e autoriza licenças de comportamento que o indivíduo isolado jamais se permitiria. Levados pela multidão, alguns se tornam irreconhecíveis, vivem de entusiasmo ou das raivas

que os levam a cometer violências ou atos de crueldade que normalmente reprovariam. Eles aderem a atos nos quais dificilmente se reconhecerão em seguida; sua consciência moral é neutralizada pelos movimentos da multidão. Eles se movem em outra dimensão de sua existência pessoal, experimentando um sentimento de força. Não somente toda culpabilidade se apaga em relação ao ato cometido, mas os membros da multidão também se sentem investidos de uma justa causa e cedem a todos os atos proibidos. “Nessas ocasiões, temos a impressão de que o inconsciente anda solto, escreve Moscovici. As grandes massas servem de apoio. Com o respaldo delas, o indivíduo grita, agita os braços furiosamente, despreza as proibições, insulta seus superiores, semeia a desordem e a contestação por todo lugar. Ele se entrega a toda espécie de ato excessivo, a violências extraordinárias. A realidade é abolida, as massas sonham um sonho bruto”¹⁰³. Os estádios esportivos são lugares onde a expressão das emoções por vezes atinge licitamente uma espécie de paroxismo radicalmente ausente da vida ordinária. As paixões se exaltam nos eventos esportivos, no encontro com políticos ou cantores famosos, elas conduzem a explosões de fervor e de violência. Uma vez terminadas as manifestações, a tensão cai novamente. Fora dos estádios, os insultos aos jogadores ou aos árbitros são expressos num registro diverso. O furor tem também suas convenções.

Socialização das emoções

Embora o corpo materialize a presença do sujeito no mundo, sua realidade é ambigua. O homem é o seu corpo, mas ele também

103. MOSCOVICI, S. *L'Âge des foules*. Bruxelles: Complexe, 1991, p. 316. • FREUD, S. “Psychologie collective et analyse du moi”. *Essais de Psychanalyse*. Paris: Payot, 2001 [Coll. “Petite Bibliothèque Payot”].

possui um corpo. Suas manifestações específicas não estão todas sob o jugo da consciência, mas elas se inscrevem, apesar de tudo, no interior de modelos sociais. O corpo é um dado socializado e semantizado, ele não se insere no mundo com uma faculdade *a priori* de deciframento dos enigmas que o mesmo lhe propõe. As funções corporais ou afetivas que sustentam a existência social do indivíduo são adquiridas, não inatas. A dimensão cultural desenvolve, de acordo com direções precisas, o imenso campo de possibilidades biológicas que o corpo encerra¹⁰⁴.

Quaisquer que sejam suas origens, o lugar e o tempo de seu nascimento, uma criança está naturalmente propensa a interiorizar e a reproduzir, de acordo com a sua própria personalidade, os traços particulares da cultura de qualquer sociedade humana. Ela personifica uma série de disposições antropológicas que somente o relacionamento com os outros permite desenvolver, isto é, sua imersão num campo simbólico. Etimologicamente, infante deriva do latim *in-fans*, que significa ausência de palavra e, em termos mais amplos, ausência de capacidade imediata de simbolizar o mundo no qual se insere. Toda família adotiva que educa uma criança vinda de outro país vivencia a experiência de sua flexibilidade à educação. Quanto mais jovem, mais social e culturalmente maleável ela será. Na criança estão potencialmente presentes todos os recursos afetivos da condição humana. A socialização a que se submete opera uma seleção em meio à imensidão de possibilidades, imprimindo-lhe uma cultura afetiva específica. Ao longo do seu desenvolvimento, a criança incessantemente limita as possibilidades do seu sentir e de sua expressão, inscrevendo seus estados afetivos no interior do meio social.

104. LE BRETON, D. *Anthropologie du corps et modernité*. Op. cit. • LE BRETON, D. *Des visages...* Op. cit.

As infinitas faculdades de manifestação de que a criança dispõe ao nascer, as mesmas de que dispunha a criança da idade da pedra, são universais. Choros, sorrisos, gestos, gritos, emissões sonoras etc. inscrevem-se lentamente numa linguagem, tecendo uma estrita comunicação entre a mãe, a criança, e, mais tarde, com os demais, gradualmente moldando uma semiótica comum. A educação enraíza essas formas, organizando-as e reforçando-as mediante as atitudes apropriadas dos próximos, por meio das quais a criança percebe o impacto de suas atitudes sobre os outros. Por conseguinte, ela as ajusta de acordo com as reprimendas ou com os encorajamentos recebidos, conformando-se às expectativas coletivas. As pessoas do entorno acompanham a criança no desenrolar de seu aprendizado dos sinais e dos símbolos e a inserem no processo de comunicação. A socialização acontece numa cultura e num grupo de acordo com seu sexo e com o *status* da família, imersa numa determinada situação. A criança se impregna então das experiências emocionais particulares a esse meio. Harkness e Super¹⁰⁵ designam o termo *environmental niche* para exprimir a trama de significados e de valores que envolvem a criança e contribuem para sua educação. Esses autores distinguem três dimensões do processo de formação cultural da afetividade: a primeira engloba o sistema físico e social da criança, as interações cotidianas, os lugares aonde vai, com quem etc. A segunda dimensão consiste na regulação cultural de seus comportamentos: os aprendizados ofertados, a maneira de realizá-los etc. A terceira dimensão remete à psicologia dos pais e dos próximos, à harmonia de casal, a suas experiências e valores específicos. A criança é educada no interior

105. HARKNESS, S. & SUPER, C.M. "The cultural construction of child development - A framework for the socialization of affect". In: LEWIS, M. & SAARNI, C. (orgs.). *The socialization of emotions*. Nova York: Plenum, 1985, p. 22.

deste "nicho", no seio de um ambiente social, cultural e psicológico que marca sua sensibilidade.

M. Mead e G. Bateson dedicaram uma obra essencial, *Balinese character*, à descrição, por meio de fotografias e de comentários, do processo de incorporação da cultura pela criança. No plano da interiorização do *etos*, uma gravação de dois minutos de interação apresentados em nove fotografias oferece as chaves de compreensão da cultura afetiva balinesa. Uma mãe chama seu filho, que vem se aconchegar a seu peito. Os dois brincam juntos por um momento, mas, quando a criança toma a iniciativa e libera sua emoção, a mãe logo interrompe a troca afetiva. No último clichê, mãe e filho parecem entediados¹⁰⁶. M. Mead descreve diversas interações em que a mãe primeiro estimula seu filho e depois se desinteressa subitamente, deixando-o desorientado. A emoção é interrompida antes do fim, levando à frustração. Em outros momentos, a mãe brinca, fingindo o abandono da criança. Pega em seus braços outro bebê, oferece a ele o seio, e ameaça seu filho de deixá-lo lá. Quando este começa a chorar, ela já desviou sua atenção e fala com outras mulheres, sem se preocupar em consolá-lo. "A mãe, mas também a tia, a irmã ou a babá, provocam e atormentam a criança dessa maneira; mas quando ela responde com uma emoção crescente, esta é invariavelmente interrompida antes de atingir o topo. Mais tarde, a criança começa a isolar-se afetivamente"¹⁰⁷. As fotografias mostram a frequência com que crianças e adultos se ausentam momentaneamente numa situação, exibindo um semblante fechado e triste, subitamente exterior ao mundo¹⁰⁸. As atitudes afetivas da mãe influenciam as da criança, elas modulam sua sensibilidade e a fazem coerente à dos outros membros da sociedade. A criança

então aprende a conter sua emoção e a se retirar tempestivamente para não ter suas expectativas desapontadas.

Durante os primeiros meses de existência, a criança vive uma relação quase simbiótica com sua mãe ou com sua sucedânea, jamais se separando de seu corpo, como se este fosse seu prolongamento. Aos poucos, ela se liberta graças ao espaço de diferença que a mãe interpõe e que a criança explora, aprendendo a reconhecê-la como um ser independente. Devido às relações mantidas com o pai, com os irmãos, ou com os parentes e vizinhos, ela descobre sua singularidade. Desse modo, efetua-se a passagem do autismo primário da criança ao simbolismo, isto é: a entrada na troca coletiva de significado. Caso a mãe não lhe franqueie essa independência (por causa de um amor exagerado, ou, ao contrário, de uma carência afetiva) ou caso o pai seja demasiado frágil para romper essa captação, a criança deter-se-á a quem da função simbólica. Ela não assimilará plenamente as chaves necessárias para decifrar a "realidade" por meio da convivência cultural; ela se fixará, então, no limiar do meio social, incapaz de ingressar plenamente. "Para falar, isto é, para comunicar a distância, a criança precisa haver superado a angústia da separação. Ela deve ter estabelecido com a mãe, ou com sua substituta, a distância ideal entre o contato apaixonado, no qual a personalidade infantil se dilui, e o distanciamento extremo, no qual a mesma perde a relação maternal"¹⁰⁹. A psicose infantil revela um ingresso malsucedido, ou melhor, uma entrada paralela¹¹⁰ no meio social. Os significados emitidos pelo psicótico

109. ANZIEU, D. "Pour une psycholinguistique psychanalytique". *Psychanalyse et Langage*. Paris: Dunod, 1977, p. 4.

110. A criança autista, por exemplo, manifesta, por meio do seu comportamento, suas posturas, seus gestos ou mímicas, um outro uso do mundo e da interação, fora dos ritos que regem o funcionamento social, fora dos significados e dos valores que os fundamentam, porém não insensato ou aleatório, cf. LE BRETON, D. *Des visages*, p. 132ss.

106. BATESON, G. & MEAD, M. *Balinese character*. Op. cit., p. 14-149.

107. *Ibid.*, p. 33.

108. *Ibid.*, p. 68.

não expressam a unanimidade do grupo, eles permanecem enraizados numa singularidade, num "autismo". A criança não se insere nos sistemas sociais da circulação oral do sentido da mesma forma que ela não consegue situar-se no interior de um corpo investido do sentido comum. Daí decorre a aparente "desordem" característica de sua afetividade ou de seus movimentos corporais. Para se tornar um ator pleno inserido na troca geral de significados que fundamenta a comunicação sobre determinado espaço social, é necessário que a criança seja confrontada com sua própria diferença no seio do grupo familiar. Para estabelecer sua identidade própria de sujeito, ela deve superar o maior risco que incorre em seu percurso ao meio social: o da psicose, isto é, o não acesso à ordem simbólica. Caso a criança não se concilie com essa dimensão nos primeiros anos de sua existência, ela fracassará em sua integração no interior da comunicação social.

Nas condições normais do seu encaminhamento em direção à idade adulta, a criança fica sensível, por volta do terceiro mês, ao fato de que está sendo observada: ela fixa mais intensamente o olhar sobre sua mãe caso essa a esteja mirando do que quando está a se ocupar de outra coisa. É um início de comunicação. Do mesmo modo, caso se peça à mãe que mantenha um olhar impassível sobre a criança, suspendendo toda comunicação, o bebê passa a se agitar, tentando atrair sua atenção por meio de manifestações vocais e gestos. Ele para de sorrir e padece de crescentes mal-estar. A criança assim demonstra estar entrando no processo de simbolização, e que essa ruptura da expressividade maternal lhe causa um sentimento de insegurança. O sentimento da criança está completamente sujeito às atitudes que a mãe adota em sua direção: ela percebe no rosto, na voz, no tônus dessa última as indicações que orientam o seu sentir. Um estudo inglês a respeito do comportamento pós-operatório de bebês é bastante significativo

a esse respeito. Uma população de mães que acompanham seus filhos no hospital para uma intervenção cirúrgica é dividida em duas. Uma enfermeira recebe as mães do primeiro grupo e esforça-se para criar, desde o princípio, um clima de confiança: todas as informações que elas requisitam são fornecidas às mulheres, explicam-se as sequelas da operação, conselhos são oferecidos, enfim elas recebem garantias de que tudo logo voltará ao normal. As mães perguntam a respeito de fatos que continuam a temer. A criança está presente, mas não é diretamente solicitada. As mães do outro grupo são simplesmente precipitadas na rotina do hospital. As crianças recebem as mesmas doses de analgésicos. O resultado é espetacular: as crianças cujas mães haviam sido tranquilizadas estão claramente menos estressadas do que as do outro grupo. Elas têm menos pesadelos, não choram durante a noite, sua temperatura e pressão sanguínea restam constantes, elas se atormentam facilmente e disso decorre que tiveram de permanecer hospitalizadas por menos tempo. As mães que se beneficiaram de explicações detalhadas estavam mais seguras e sua confiança foi transferida aos filhos. Ao contrário, a ansiedade das outras talvez tenha intensificado a dor e o medo das crianças¹¹¹.

No fim do seu primeiro ano de vida, a criança se estabelece mais confortavelmente na comunicação, ela desfruta mais facilmente da linguagem e da simbologia corporal. Suas mímicas tornam-se representativas dos estados afetivos que experimentam e se verificam concordes com as de seu ambiente. Um estudo aludido por Boris Cyrulnik ilustra a entrada progressiva no registro simbólico tomando por exemplo o fato de "apontar o dedo". Coloca-se perto do berço, fora do alcance do bebê, um objeto cobiçado e escolhido

111. SKIPPER, J.K. & LEONARD, R.C. "Children, stress and hospitalization - A field experiment". *Journal of Health and Social Behavior*, n. 9, 1968. • LE BRETON, D. *Anthropologie de la douleur*. Paris: Métailié, 1995.

por sua mãe: um urso de pelúcia, uma boneca, um doce etc. Até o nono ou décimo mês, a criança, retida, estende as mãos em direção ao objeto, fitando-o fervorosamente, e começa em seguida a gritar por não conseguir pegá-lo. Ela se joga pra trás e não demora a se autoagredir mordendo as mãos, por exemplo. Entretanto, ao fim do primeiro ano, a criança – as meninas mais precocemente do que os meninos – não mais estende a mão espalmada; ela aponta o dedo na direção do objeto e se esforça para captar o olhar de uma pessoa próxima¹¹². Nesse gesto anódino, conjugam-se a maturação biológica e a progressiva incursão no sistema de significados. Entre um e dois anos de idade, a criança começa a perceber claramente as emoções dos próximos, ela compartilha de sua alegria ou de sua dor, esforçando-se, por exemplo, para consolar seu pai quando ele está triste. Ela já sabe imitar uma expressão de tristeza ou de felicidade. Motricidade e linguagem estão estreitamente ligadas à socialização da criança, que progressivamente alarga suas representações e suas competências linguísticas, afetivas e gestuais para engajar-se como pleno participante do processo comunicativo¹¹³. Enquanto permanece no estágio de espelho, a criança unifica o seu Eu no espaço, enraíza-se num corpo de que se apodera. Ela executa diante do espelho mímicas e gestos que lhe permitem lentamente se apropriar da capacidade expressiva do seu grupo.

Sentimentos sociais como a culpa, a vergonha ou o embaraço aparecem em nossa sociedade por volta dos três anos, quando o sentimento do “eu” aos poucos se cristaliza, proporcionando à criança a percepção de sua individualidade própria e daquilo que

ela é dentre os outros. Harkness e Super¹¹⁴ mostram, por intermédio do exemplo das lágrimas, como os Kipsigis do Quênia conduzem a criança de uma situação em que o choro é uma modalidade tolerada de comunicação familiar ao estágio em que ele se torna insuportável, devendo ser rigorosamente proibido para evitar exposições vexatórias. A circuncisão ou a clitoridectomia, por exemplo, devem ser vividas com uma força de caráter irretocável. Se o jovem manifesta sua emotividade, ele compromete gravemente seu futuro. Ele (ou ela) terá dificuldade para casar-se e a situação vexatória também atingirá sua família. Trata-se de uma passagem gradual e bem delimitada no curso da qual a criança aprende pouco a pouco a controlar-se, formando uma personalidade de acordo com as expectativas do grupo. Robarchek estudou certas modalidades de aprendizado, como a do medo de estrangeiros, de intempéries ou de manifestações sobrenaturais numa sociedade onde nenhuma bravura, nenhuma honra, era reconhecida àquele que ousasse expor-se à prova contra tudo. A noção de *tertaid* fornece à criança um esboço de proibições, reunindo todas as ações que podem causar um desastre cujas primeiras vítimas seriam seus próximos ou ela mesma. Todas as manifestações exacerbadas da natureza seriam causadas pelas transgressões cometidas pelos membros do grupo. Por meio da interiorização daquilo que o termo recobre, a criança aprende a controlar suas emoções e seus atos para não se expor a tal perigo. “A maturação de suas capacidades cognitivas permite à criança conquistar um complexo de crenças culturais reunidas sob o conceito de *tertaid*. Associando um conteúdo e um suporte cognitivo às relações afetivas individuais, essa noção lhe recorda, por exemplo, que a tempestade é uma resposta punitiva

112. CYRULNIK, B. *La naissance du sens*. Paris: Hachette, 1991, p. 53-54.

113. FEYEREISEN, P. & DE LANNOY, J.D. *Psychologie du geste*. Bruxelas: Mardaga, 1985.

114. HARKNESS, S. & SUPER, C.M. “The cultural construction of child development – A framework for the socialization of affect”. Art. cit.

dos poderes sobrenaturais a toda má conduta dos homens¹¹⁵. H. Geertz acompanhou passo a passo a maneira pela qual as crianças javanesas gradualmente interiorizam a complexidade das diferentes formas de "respeito" compreendidas na sociabilidade insular¹¹⁶. A partir de um ano de idade, quando se encontram numa situação comumente associada ao medo, os adultos soem dizer à criança Ifaluk que ela está apavorada. Caso essa última não reaja, sua atenção será atraída para a possível presença de "estrangeiros" ou de Tarita, um fantasma, na intenção deliberada de lhe ensinar o medo para que ela aprenda a se proteger¹¹⁷.

Muitos outros exemplos ilustram as modalidades culturais de inscrição do sujeito no *etos* de seu grupo. A educação ou o simples desenrolar das interações ordinárias ensinam-lhe como melhor discernir as reações alheias, como prevê-las e como preveni-las modelando seu próprio comportamento. Como os outros são diferentes de si, e o sujeito deve se acomodar com os mesmos, pondo-se em seus lugares para compreender suas atitudes, intenções etc. Ele interioriza um mínimo de empatia e de descentralização de seu ser, os quais tornam possível a manutenção do elo social. Ele deve assimilar a cultura afetiva que anima as sensibilidades coletivas. Assim, a criança pode compreender por que seu irmão inveja seu brinquedo, uma vez que ele próprio padece o mesmo sentimento em relação à bicicleta do vizinho. Ela pode entender a razão da cólera de sua mãe porque ela mesma se irrita com o companheiro de jogo que frustra suas expectativas ou trapaceia durante a partida etc. A criança adquire então uma capacidade de modulação do seu olhar sobre o mundo. Consciente que o outro pode ter um ponto

115. ROBARCHEK, C.A. "Learning to fear - A case study of emotional conditioning". *American Ethnologist*, n. 6, 1979, p. 562.

116. GEERTZ, H. "The vocabulary of emotions". Art. cit.

117. LUTZ, C. "The domain of emotion word in Ifaluk". Art. cit.

de vista diferente do seu, ela se vê através dos olhos alheios¹¹⁸. Na dialética do Eu e do outro que o autoriza a entrar na complexidade das relações sociais, o sujeito é capaz de compreender por que alguém lhe dirige atitudes surpreendentes, como a cólera ou ciúmes, embora não fosse sua intenção provocá-los. Simultaneamente, ele assimila um vocabulário que organiza sua inteligência do mundo, sua afetividade, e favorece a comunicação com os outros.

Não se adquire o vocabulário emocional pela consulta do dicionário, ele impregna as relações sociais e ecoa sobre a criança, que apreende seu significado ao ver tais palavras encenadas pelos próximos. "Uma ampla etnopsicologia... a informa sobre os significados que envolvem as emoções, de sorte que, aprendendo as palavras do léxico afetivo, adquire um conhecimento cultural mais amplo, o qual engloba ao mesmo tempo os conceitos e a prática da emoção"¹¹⁹. Entre dois e cinco anos de idade, a criança já possui um vocabulário coerente e suficientemente significativo para expressar o que sente¹²⁰. A socialização da emoção e de sua expressão andam juntas. Os estados afetivos são, em princípio, "corpo" em suas manifestações; embora seja sempre possível, exatamente por causa da convenção social, simular ou modulá-las. Aprendemos a sentir as afeições e a traduzi-las para si e para os demais do mesmo modo que aprendemos a conduzir-nos numa língua, sob o efeito dos mesmos processos de educação e de identificação com o ambiente.

118. LIVET, P. "Évaluation et apprentissage des émotions". *Raisons Pratiques*, n. 6, 1995.

119. LUTZ, C. Cultural patterns and individual differences in the child's emotional meaning system. In: LEWIS, M. & SAARNI, C. (dir.). *The socialization of emotions*. Op. cit.

120. MICHALSON, L. & LEWIS, M. "What do children know emotions and when do they know it". In: LEWIS, M. & SAARNI, C. (orgs.). *The socialization of emotions*. Op. cit.

A criança entra num processo de comunicação, e seus gritos, seu choro, suas mímicas, representam os sinais da simbólica corporal cujos significados dependem da cultura de origem. Suas atitudes e gestos são envoltos pelo *etos* familiar, que orienta as formas de sensibilidade, as atividades perceptivas ou a gesticulação do indivíduo e desenha o tipo de relação que ele mantém com o mundo. As atuações do corpo traduzem, portanto, a história pessoal no interior da dinâmica social e afetiva própria de sua família. Uma experiência comum nesse tocante é a da criança que corre, cai, e logo se volta procurando um significado para o acontecimento desagradável que acaba de vivenciar. De acordo com a atitude de sua mãe ou da pessoa que a acompanha, ela pode chorar ou levantar-se tranquilamente. As lágrimas se revelam uma linguagem e não mais um reflexo de dor, elas se inserem na convencionalidade que concorre para a modelação do sentimento por meio de uma sutil dialética. Os pais ou as pessoas próximas, de acordo com o *status* associado ao sexo da criança, dizem-lhe: "meninos não choram", "você não vai chorar por tão pouco", "não fique irritado assim!", "não se deve dizer coisas desse tipo", "você não pode confiar em desconhecidos" etc. De diversas formas, a palavra ou o gesto formalizam a afetividade da criança e confirmam o que ela já sente ao observar a experiência dos próximos. Num primeiro momento, uma criança enraivecida pode, por exemplo, gritar, espernear, chorar etc.; no entanto, ao crescer ela aprende a ritualizar sua emoção, a contê-la dentro das normas de expressão. O conjunto da sua afetividade é, assim, modelado¹²¹. Pode acontecer em nossas sociedades, por

121. Pesquisas mostram que entre dois e dez anos de idade, especialmente para os mais jovens, existe uma forte tendência a experimentar situações ambíguas. Por exemplo, a fuga do cão de estimação e seu retorno, "erido, pode ser uma experiência inteiramente positiva ou inteiramente negativa. As crianças manifestam seja uma alegria plena seja uma tristeza pura diante do animal. A partir dos dez anos somente, a criança toma consciência da complexidade das situações e exprime mais intensamente a mistura ou a ambivalência de seus sentimentos (HARRIS, 1985).

exemplo, que alguns adolescentes permaneçam "desajeitados" nessa idade, dando uma expressão exacerbada e crua a seus sentimentos: eles não dominam os dados que regem a sociabilidade adulta. Mais tarde, porém, eles se harmonizam em certa medida às convenções culturais do seu grupo, no qual a sinceridade pode ter tanto espaço quanto o formalismo, na exata medida em que tudo vai codificado. A criança entra no uso social da língua e do corpo ao mesmo tempo. Existe uma língua materna tal como existe uma linguagem maternal do corpo.

Diversos anos são necessários à criança antes que seu corpo realmente se inscreva no interior da trama de sentidos que identifica e estrutura seu grupo social de origem. Ademais, esse processo jamais se encerra, ele se estende por toda a vida de acordo com as mudanças sociais e culturais, as peripécias de sua vida privada e os diferentes papéis que o ator deve assumir no curso de sua existência. O fato de enamorar-se é um belo exemplo daquilo que a socialização das emoções prolonga muito além da infância. O envelhecimento suscita situações inéditas e novos relacionamentos com o mundo. Numa mesma cultura afetiva, as emoções habituais do bebê, da criança, do adolescente, do jovem, do adulto ou do idoso mudam em natureza e em intensidade, de acordo com condições sociais e circunstâncias bem diferentes umas das outras. A mesma diferenciação ocorre caso se trate de um homem ou de uma mulher. O amor da criança por sua mãe em nada é parecido àquele que o adulto nutrirá por sua companheira; a cólera que faz gritar e desferir pontapés no irmão toma, em princípio, formas mais moderadas com o tempo; a prudência de uma criança não é a mesma de seu pai etc.¹²² Esse processo de socialização da relação física e

122. Aristóteles, em *Retórica*, distingue os "mores" da juventude, da velhice e do homem feito.

afetiva com o mundo é uma constante da condição humana, a qual é, no entanto, dotada de mais força em certos períodos da existência, especialmente na infância e na adolescência.

A criança observa a vivência dos seus parentes, dos amigos de sua família, de seus companheiros do bairro ou da escola. Ela os observa encenando suas emoções e conversando sobre elas, descobrindo assim as relações sociais, os segredos de uns e outros e os bastidores da cena social. A criança prevê os acontecimentos de sua existência com significados a eles relacionados. Atualmente, a mídia também desempenha uma importante função educativa mediante a identificação da criança com seus heróis, suas admirações, seus desgostos etc. Os jogos eletrônicos, especialmente, exercem influência sobre a socialização dos sentimentos e das emoções. Insensivelmente, a criança que está crescendo é impregnada pelos modelos do seu grupo, aprendendo a corrigir-se, ou a manifestar aquilo que dela se espera nas circunstâncias. Participando com os mais velhos de múltiplos acontecimentos sociais tais como nascimentos, casamentos, celebrações ou lamentos coletivos, ela observa as formas comportamentais, conjugando suas emoções com as de seus próximos, mas ela também pode começar a distinguir-se por uma sensibilidade particular. Logo a criança aprende a dissociar o sentimento real de sua expressão social, acostumando-se a encenar para suscitar comportamentos favoráveis.

A educação jamais se desenvolve como uma atividade intencional regida por um *cogito* familiar. Os modos de relação, a dinâmica afetiva que envolve a criança, a submissão ou a resistência que ela opõe, são dados essenciais do processo de socialização. Desse modo, a criança não se comporta como objeto passivo, mas como ator indeciso e ambíguo da educação que recebe, pois ele permanece inconsciente de ser o herdeiro desse trabalho e de estar forjando nessa época os contornos futuros de sua existência cor-

poral e afetiva. A ordem social se infiltra discretamente na matéria orgânica da criança e aí se impõe com força de lei. O corpo existe na integralidade de seus componentes graças ao efeito conjugado da educação recebida e das identificações que levaram a criança a assimilar os comportamentos do seu entorno. Os outros contribuem com o desenho dos contornos do universo da criança, além de dar ao seu corpo o relevo social de que tem necessidade: eles lhe oferecem a possibilidade de construir-se como sujeito. Em Java, nos primeiros anos de vida, a criança é considerada como "ainda não javanesa". "A mesma frase aplica-se a pessoas que sofrem de doença mental ou a adultos que se mostram desrespeitosos com os mais velhos... Assim, a pessoa ainda não é considerada civilizada, mas alguém incapaz de controlar suas emoções ou de se exprimir com o respeito exigido pelas diferentes situações sociais"¹²³. Ao término do processo educativo, a criança se torna um homem ou uma mulher plenos, parceiros nas trocas sociais.

A socialização afetiva não apenas ensina à criança o modo de reagir em determinadas situações, ou melhor, em certos paradigmas de situações, ela sugere também aquilo que ela deve sentir em dado momento e como é permitido falar a respeito¹²⁴. No interior de uma comunidade social, todas as manifestações corporais remetem umas às outras – elas são mutuamente inteligíveis. No entanto, essa tela comum que permite a comunicação em nada impede a inscrição de motivos pessoais sobre o tecido. O estilo individual da relação física ou afetiva com o mundo não vai ocultado pela pregnância do modelo. Entretanto, Merleau-Ponty recorda

123. GEERTZ, H. "The vocabulary of emotions". Art. cit., p. 230.

124. Trabalhos metódicos começam a surgir sobre a forma como as crianças vivem sua afetividade, cf. MONTANDON, C. "Processus de socialisation et vécu émotionnel des enfants".

que os outros devem estar presentes, "pois eles não são ficções com as quais eu povoaria meu deserto, filhos do meu espírito, possibilidades eternamente irrealizadas: eles são meus gêmeos, carne da minha carne. Evidentemente, eu não vivo a vida deles, eles estão definitivamente ausentes em mim e eu neles; porém, essa distância se torna uma estranha proximidade quando percebemos o ser do sensível, porquanto a sensibilidade é precisamente aquilo que, sem se deslocar, pode assombrar mais de um corpo"¹²⁵.

Por outro lado, algumas crianças têm maior dificuldade em entrar no processo de educação afetiva ou gestual, permanecendo aquém da comunicação ordinária. Crianças maltratadas sofrem de significativo retardamento no reconhecimento das emoções alheias ou em sua expressão apropriada. Elas não associam imediatamente as circunstâncias aos sentimentos que normalmente suscitam. Sua afetividade parece confusa, hesitante, inquieta e reprimida, refletindo o comportamento de seus pais, os quais não exprimem suas emoções de maneira regular e conforme às convenções culturais. Nessas circunstâncias, os comportamentos paternos, incompreensíveis e contraditórios, não proporcionam segurança a seus filhos, submetendo esses últimos a permanente dúvida sobre o que está por vir. As pessoas que, ambivalentes, manifestam uma emoção e em seguida outra perturbam profundamente a criança com sua desordem, privando-a de referências sobre a maneira de reagir. A inibição de sua afetividade constitui-se num modo de defesa contra tal ambiente¹²⁶.

Em outro plano, a falta de estímulos visuais impede que a criança cega de nascença se apoie inicialmente sobre o corpo dos outros para assimilar e reproduzir os sinais que constroem a familiarida-

125. MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960, p. 22-23.

126. CAMRAS, L.A. Socialization of affect communication. In: LEWIS, M. & SAARNI, C. (dir.). *The socialization of emotions*. Op. cit., p. 144.

de da relação coletiva com o corpo. O espelho do outro é opaco para ela. Privada de referências visuais, não inscreve sua experiência corporal como um eco das condutas alheias. Certamente, ela sabe rir, chorar etc., estando imersa na mesma cultura afetiva dos demais, mas sua expressividade é marcada por um ligeiro atraso. Seu rosto permanece socialmente inacabado e introduz uma leve turbidez na interação. "O rosto do cego de nascença, escreve Pierre Henri, é geralmente assaz inexpressivo, ele informa de maneira imperfeita sobre o interesse que as excitações exteriores despertam na criança, especialmente as conversas"¹²⁷. Caso essas dificuldades não sejam abordadas por um ambiente atento, disponível e afetivo, dificuldades de expressão podem surgir, como observou P. Henri: "hipotonia muscular, inadaptação do gesto ao seu objeto... Predominância das aquisições auditivas e verbais, mau comportamento corporal, abundância de tiques, de gestos não socializados". O corpo não é uma natureza onde amadurecem espontaneamente expressões universais e independentes da educação ou dos esforços da criança para delas se apropriar¹²⁸. Se as pessoas que convivem com essas crianças ou seus educadores são sensíveis às eventuais dificuldades que ela enfrenta nas relações com os outros, elas podem ensiná-la a movimentar sua fisionomia, guiando-a com a palavra ou com as mãos e fazendo-a sentir as modificações que afetam o rosto do seu interlocutor nas diversas circunstâncias. A criança cega de nascença assim pode adquirir, por meio da prática voluntária, uma simbólica corporal que ordinariamente é recebida sem esforços particulares, mediante processos de imitação e de identificação que ocorrem no contato com os próximos.

127. HENRI, P. *Les Aveugles et la société*. Paris: PUF, 1958, p. 116.

128. LE BRETON, D. *Anthropologie du corps et modernité*. Op. cit. • LE BRETON, D. *Des visages*. Op. cit.

REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, L. *Veiled Sentiments – Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- AGEE, J. *Louons maintenant les grands hommes*. Paris: Plon, 1972.
- ALMEIDA, I. "Un corps devenu récit". In: REICHLER, C. (dir.). *Le corps et ses fictions*. Paris: Minuit, 1983.
- ANCELIN-SCHUTZENBERGER, A. *Contribution à l'étude de la communication non verbale*. Paris: Champion, 1978.
- ANGENOT, M. "Les traités de l'éloquence du corps". *Semiotica*, VII-1, 1973.
- ANSARD, P. *Les cliniciens des passions politiques*. Paris: Seuil, 1997.
- _____. *La gestion des passions politiques*. Lausanne: L'Âge d'Homme, 1983.
- ARGYLE, M. "La communication par le regard". *La Recherche*, n. 132, 1982.
- _____. *Bodily Communication*. Londres: Methuen, 1975.
- ARGYLE, M. & COOK, M. *Gaze and Mutual Gaze*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- ARISTÓTELES. *Rhétorique*. Paris: Livre de Poche, 1991 [*Retórica*. São Paulo: Rideel, 2007].

ARMON-JONES, C. "The thesis of constructionism". In: HARRÉ, R. (org.). *The Social Construction of Emotions*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

_____. "The social functions of emotion". In: HARRÉ, R. (org.). *The Social Construction of Emotions*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

ASLAN, O. (org.). *Le corps en jeu*. Paris: CNRS, 1993.

AVERILL, J.R. *Anger and Agression: an essay on emotion*. Nova York: Springer-Verlag, 1985.

_____. "Emotion and anxiety: sociocultural biological and psychological determinants". In: RORTY, A.O. (org.). *Explaining Emotions*. Berkeley: University of California Press, 1980.

BACQUÉ, M.-E. *Mourir aujourd'hui*. Paris: Odile Jacob, 1997.

_____. *Le deuil à vivre*. Paris: Odile Jacob, 1995.

BADUEL-MATHON, C. "Le langage gestuel en Afrique Occidentale. Recherches bibliographiques". *Journal de la Société des Africanistes*, XLI, 2, 1971.

BARBA, E. "Anthropologie théâtrale". In: BARBA, E. & SAVA-RESE, N. *Anatomie de l'acteur*. Cazillac: Bouffonneries-Contrastes, 1985.

BATESON, G. *La cérémonie du Naven*. Paris: Biblio-Essais, 1986.

_____. *Vers une écologie de l'esprit*. T. 2. Paris: Seuil, 1980.

BATESON, G. & MEAD, M. *Balinese character: a photographic analysis*. Nova York: New York Academy of Science, 1942.

BAUDRY, P. *La pornographie et ses images*. Paris: Armand Colin, 1997.

_____. "Le sens de la virtualité funéraire". In: BACQUÉ, M.-E. *Mourir aujourd'hui*. Paris: Odile Jacob, 1997.

BECKER, H. *Outsiders - Études de sociologie de la déviance*. Paris: Métailié, 1985.

_____. "History culture and subjective experience: an exploration of the social bases of drug-induced experiences". *Journal of Health and Social Behavior*, n. 8, 1967.

BELOTTI, E.G. *Les femmes et les enfants d'abord!* Paris: Seuil, 1983.

_____. *Du côté des petites filles*. Paris: Dir. des Femmes, 1974.

BENEDICT, R. *Échantillons de civilisations*. Paris: Gallimard, 1950.

BENOIST, J. & CATHEBRAS, P. "The body. From an immateriality to another". *Social Sciences and Medicine*, vol. 36, n. 7, 1993.

BENTHALL, J. & POLHEMUS, T. *The Body as a Medium of Expression*. Nova York: Dutton, 1975.

BERNARD, M. *Le corps*. Paris: Delarge, 1976.

_____. *L'expressivité du corps*. Paris: Delarge, 1976.

BERNIER, L.; GAULEJAC, V. de; MARTIN, C. "L'individu affectif et le social". *Revue Internationale d'Action Communautaire*, 27-67, 1992.

BERTHELOT, J.M.; DRULHE, M.; CLÉMENT, S.; FORNE, J.; M'BODG, G. "Les sociologies et le corps". *Current Sociology*, 33, 2, 1985.

BIANQUIS, I.; LE BRETON, D.; MÉCHIN, C. (orgs.). *Usages culturels du corps*. Paris: L'Harmattan, 1997.

BIRDWHISTELL, R. *Kinesics and context*. Harmondsworth: Penguin Books, 1973.

_____. "L'analyse kinésique". *Langages*, n. 10, 1968.

_____. *Introduction to kinesics*. Louisville: University of Louisville Press, 1952.

BLACKING, J. *The Anthropology of the Body*. Nova York: Academic Press, 1977.

BLONDEL, C. *Introduction à la psychologie collective*. Paris: Armand Colin, 1927.

BONIS, M. de. *Connaitre les émotions humaines*. Hayen: Mardaga, 1996.

BOUCHER, J. "Culture and emotion". In: MARSELLA et al. (orgs.), *Perspectives on cross-cultural psychology*. Londres: Academic Press, 1979.

BOUDHIBA, A. *La sexualité en Islam*. Paris: PUF, 1975 [*A sexualidade no Islã*. Rio de Janeiro: Globo, 2006].

BOUISSAC, P. *La mesure des gestes*. Paris: Mouton, 1973.

BOUVET, D. "Magie du verbe tabou du geste – Qu'advient-il au verbe qui se fait geste?" *Geste et Image*, n. 8-9, 1991.

_____. *La parole de l'enfant sourd*. Paris: PUF, 1982.

BRIGGS, J. *Never in anger*. Cambridge: Harvard University Press, 1970.

BROHM, J.-M. "Philosophie du corps: quel corps?" In: JACOB, D. *L'Univers philosophique*. Paris: PUF, 1989.

BROOK, P. *L'Espace vide*. Paris: Seuil, 1977.

BRUNER, J.S. & TAGIURI, R. "The perception of people". In: LINDZEY, G. *Handbook of Social Psychology*. T. 2. Nova York: Addison-Wesley, 1954.

CALAME-GRIAULE, G. "Pour une étude des gestes narratifs". *Langages et Cultures Africaines*. Paris: Maspero, 1977.

_____. *Ethnologie et langage – La parole chez les Dogon*. Paris: Gallimard, 1965.

CAMBAS, J.A. "Socialization of affect communication". In: LEWIS, M. & SAARNI, C. (orgs.). *The socialization of emotions*. Nova York: Plenum, 1985.

CARÉNINI, A. "La symbolique manuelle". *Histoire des mœurs*. T. 2. Paris: Gallimard, 1991 [Col. "Pléiade"].

CARY, M.S. "Gaze and facial display in pedestrian passing". *Semiotica*, n. 28, 1979.

CASSIRER, E. *Essai sur l'homme*. Paris: Minuit, 1975 [*Ensaio sobre o homem*. São Paulo: Martins Fontes, 2005].

CHANGEUX, J.P. *L'Homme neuronal*. Paris: Fayard, 1983.

CHEBEL, M. *Le corps dans la tradition du Maghreb*. Paris: PUF, 1984.

CLAIR, J. *Méduse*. Paris: Gallimard, 1989.

CLASTRES, P. *Chroniques des Indiens Guayaki*. Paris: Plon, 1972 [*Crônica dos Índios Guayaki – O que sabem os Ache, caçadores nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995].

COHEN, G. (org.). *Le Baiser*. Paris: Autrement, 1997.

CONDON, W.S. "Une analyse de l'organisation comportementale". In: COSNIER, J. & BROSSARD, A. *La communication non verbale*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1984.

CORRAZE, J. *Les communications non verbales*. Paris: PUF, 1980.

COSNIER, J. *Psychologie des émotions et des sentiments*. Paris: Retz, 1994.

COSNIER, J. & BROSSARD, A. (orgs.). *La communication non verbale*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1984.

COSNIER, J.; BERRENDONER, A.; COULON, J.; ORECCHIONI, D. *Les voies du langage – Communications verbales, gestuelles et animales*. Paris: Dunod, 1982.

COSNIER, J. & KERBRAT-ORECCHIONI, C. (orgs.). *Décrire la conversation*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1987.

CRANACH, M. von. "La communication non verbale dans le contexte du comportement de communication". In: MOSCOVICI, S. (org.). *Introduction à la psychologie sociale*. Paris: Larousse, 1973.

CRAPANZANO, V. "Réflexions sur une anthropologie des émotions". *Terrain*, n. 22, 1994.

CRESPO, E. "A regional variation: emotions in Spain". In: HARRÉ, R. (org.). *The social construction of emotions*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

CRESSWELL, R. "Le geste manuel associé au langage". *Langages*, n. 10, 1968.

CYRULNIK, B. *Les nourritures affectives*. Paris: Odile Jacob, 1993.

_____. *La naissance du sens*. Paris: Hachette, 1991.

_____. *Sous le signe du lien*. Paris: Hachette, 1989.

_____. *Mémoire de singe et paroles d'homme*. Paris: Hachette, 1983.

DAMASIO, A. *L'Erreur de Descartes*. Paris: Odile Jacob, 1994.

DAMISCH, H. "L'alphabet des masques". *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n. 21, 1980.

DANTZER, R. *Les émotions*. Paris: PUF, 1988.

DARWIN, C. *L'Expression des émotions chez l'homme et les animaux*. Bruxelles: Complexe, 1981 [*A expressão das emoções no homem e nos animais*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000].

DAVIS, K. "Extreme isolation of a child". *American Journal of Sociology*, vol. XLV, 1940.

DELEUZE, G. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969 [*Francis Bacon: lógica da sensação*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007].

DE MARTINO, E. *Italie du Sud et magie*. Paris: Gallimard, 1963.

DENZIN, N.K. *Understanding Emotion*. São Francisco: Jossey-Bass, 1985.

DESCARTES, R. *Les passions de l'âme*. Paris: Gallimard, 1953 [*As paixões da alma*. São Paulo: Martins Fontes, 1998].

DEVEREUX, G. *Traité d'ethnopsychiatrie générale*. Paris: Gallimard, 1977.

DEVISCH, R. *Weaving the threads of life - The Khyta gyn-ecological healing cult among the Yaka*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

_____. "Soigner l'affect en remodelant le corps en milieu Yaka". *Anthropologie et Sociétés*, vol. 17, n. 1-2, 1993.

DICKEY, E.C. & KNOWER, F.H. "A note on some ethnological differences in recognition of simulated expressions of the emotions". *American Journal of Sociology*, n. 47, 1941.

DIDEROT, D. *Le Paradoxe du comédien*. Paris: Garnier-Flammarion, 1967.

DOI, T. *Le jeu de l'indulgence*. Paris: L'Asiathèque, 1988.

DOSTIE, M. *Les corps investis*. Bruxelles: Éditions Universitaires, 1988.

DOUGLAS, M. *Natural symbols - Exploration in cosmology*. Harmondsworth: Penguin Books, 1973.

_____. *De la souillure*. Paris: Maspero, 1971.

_____. "Do dogs laugh? - A cross-cultural approach to body symbolism". *Journal of Psychosomatic Research*, 15, 1971.

DUBOIS, P. & WINKIN, Y. *Rhétoriques du corps*. Bruxelles: De Boek, 1988.

DUCHENNE DE BOULOGNE. *Le mécanisme de la physionomie humaine*. Paris: [s.e.], 1862.

DUMAS, G. *Le sourire*. Paris: PUF, 1948.

_____. *La vie affective*. Paris: PUF, 1948.

DUNCAN, S.D. & FISKE, D.W. *Face-to-face interaction*. Nova York: John Wiley and Sons, 1977.

DURKHEIM, É. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 1968 [*As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2000].

DUVIGNAUD, J. *L'Acteur*. Paris: Écriture, 1993.

_____. *La genèse des passions sociales*. Paris: PUF, 1990.

_____. *Le don de rien*. Paris: Stock, 1977.

EFRON, D. *Gesture, race and culture*. Haia, Mouton, 1972.

_____. *Gesture and environment*. Nova York: King's Crown Press, 1941.

EIBL-EIBESFELDT, I. *Biologie du comportement*. Paris: Ophrys, 1984.

EKMAN, P. "An argument for basic emotions". *Cognition and Emotion*, n. 6, 1992.

_____. "L'expression des émotions". *La Recherche*, n. 117, 1980.

_____. *The face of man*. Expressions of universal emotions in a New Guinea village. Nova York: Garland, 1980.

_____. *Unmasking the face*. Englewoods Cliffs: Prentice Hall, 1975.

EKMAN, P. & FRIESEN, W. "A new pan-cultural facial expression of emotion". *Motivation and Emotion*, n. 10, 1986.

_____. "La mesure des mouvements faciaux". In: COSNIER, J. & BROSSARD, A. (orgs.). *La communication non verbale*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1984.

_____. "The repertoire of non-verbal behavior - Categories origins usages and coding". *Semiotica*, 1, 1969.

EKMAN, P.; FRIESEN, W.; ELLSWORTH, P. *Emotion in the human face*. Nova York: Pergamon, 1982.

EKMAN, P.; SORENSEN, E.R.; FRIESEN, W. "Pan-cultural elements in facial displays of emotion". *Science*, n. 164, 1969.

ELIAS, N. "Human beings and their emotions". In: FEATHERSTONE, M.; HEPWORTH, M.; TURNER, B. (orgs.). *The body: social process and cultural theory*. Londres: Sage, 1991.

_____. *La dynamique de l'Occident*. Paris: Calmann-Lévy, 1975.

_____. *La civilisation des mœurs*. Paris: Calmann-Lévy, 1973.

ELLSWORTH et al. "The stare as stimulus to flight in human subjects: a series of field experiments". *Journal Pers. Soc. Psych.*, n. 21, 1972.

FAUCHE, X. & NOETZLIN, C. *Le baiser*. Paris: Stock, 1987.

FAVRET-SAADA, J. "Weber les émotions et la religion". *Terrain*, n. 22, 1994.

_____. "Être affecté". *Gradhiva*, n. 8, 1990.

_____. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard, 1977.

FEATHERSTONE, M.; HEPTWORTH, M.; TURNER, B. (orgs.). *The body - Social process and cultural theory*. Londres: Sage, 1991.

FEHER, M. (org.). *Fragments for a history of the human body*. T. 3. Nova York: Zone, 1989.

FEYEREISEN, P. & DE LANNOY, J.D. *Psychologie du geste*. Bruxelles: Mardaga, 1985.

FIRTH, R. "Postures and gestures of respect". In: POLHEMUS, T. (org.). *Social aspect of the human body*. Nova York: Pantheon, 1978.

FO, D. *Le gai savoir de l'acteur*. Paris: L'Arche, 1990.

FOUCAULT, M. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975 [*Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 2004].

_____. *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

FRAISSE, P. "Les émotions". In: FRAISSE, P. & PIAGET, J. (orgs.). *Traité de psychologie expérimentale*. Vol. 5. Paris: PUF, 1968.

_____. "Émotion". *Encyclopedia Universalis*. Vol. 6, 1968.

FRANKS, D.D. & McCARTHY, E.D. (orgs.). *The sociology of emotions: original essays and research papers*. Greenwich: JAI, 1989.

FREUD, S. "Psychologie collective et analyse du moi". *Essais de psychanalyse*. Paris: Payot, 1973.

_____. *Cinq psychanalyses*. Paris: PUF, 1954.

FREY, S. et al. "Analyse intégrée du comportement non verbal et verbal dans le domaine de la communication". In: COSNIER, J. & BROSSARD, A. (orgs.). *La communication non verbale*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1984.

FRIJDA, N.H. *The Emotions: studies in emotion and social interaction*. Paris: MSH, 1986.

GALIMBERTI, U. *Il corpo: antropologia psicanalisi fenomenologia*. Feltrinelli, 1983.

GAILOTTI, C. "Le voile d'honnêteté et la contagion des passions – Sur la moralité du théâtre au XVII^e siècle". *Terrain*, n. 22, 1994.

GHAIB-ALI, M. "Symbolique des gestes koweïtiens de la tête, des yeux et du nez". *Geste et Image*, n. 8-9, 1991.

GARNIER, C. (org.). *Le corps rassemblé*. Montreal: Agence d'Arc, 1991.

GEERTZ, C. *Savoir local, savoir global – Les lieux du savoir*. Paris: PUF, 1986 [*O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997].

_____. *Bali – Interprétation d'une culture*. Paris: Gallimard, 1983 [*A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989].

_____. "The vocabulary of emotion". *Psychiatry*, n. 22, 1959.

_____. *Geste et Image*. "La communication gestuelle dans les communautés méditerranéennes et latino-américaines", n. 8-9, 1991.

GIL, J. *Métamorphoses du corps*. Paris: La Différence, 1985.

GOFFMAN, E. *Stigmate – Les usages sociaux des handicaps*. Paris: Minuit, 1975.

_____. *Les rites d'interaction*. Paris: Minuit, 1974.

_____. *La mise en scène de la vie quotidienne*. T. 2. Paris: Minuit, 1973.

GOLEMAN, D. *Emotional Intelligence*. Batam Books, 1995 [*Inteligência Emocional*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996].

GORDON, S.L. "Institutional and impulsive orientations". In: FRANKS, D.D. & McCARTHY, E.D. (orgs.). *The sociology of emotions – Original essays and research papers*. Greenwich: JAI, 1989.

_____. "The sociology of sentiments and emotion". In: ROSENBERG, M. & TURNER, R.H. (orgs.). *Social psychology, sociological perspectives*. Nova York: Basic Books, 1981.

GORER, G. *Ni pleurs ni couronnes*. Paris: Epel, 1995.

GRANET, M. "Le langage de la douleur d'après le rituel judiciaire de la Chine Classique". *Études Sociologiques sur la Chine*. Paris: PUF, 1953.

GREIMAS, A. "Conditions d'une sémiotique du monde naturel". *Langages*, n. 10, 1968.

GROCE, N.E. *Everyone here spoke sign language – Hereditary deafness on Marthas Vineyard*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

GROTOWSKI, J. *Vers un théâtre pauvre*. Lausanne: Le Cité, 1971.

GUERRAND, R.-H. *Les lieux*. Paris: La Découverte, 1985.

GUIRAUD, P. *Le langage du corps*. Paris: PUF, 1980.

HALL, E.T. *La dimension cachée*. Paris: Seuil, 1978 [Col. "Points" – *A dimensão oculta*. São Paulo: Martins Fontes, 2005].

HARKNESS, S. & SUPER, C.M. "Child-environment interactions in the socialization of affect". In: LEWIS, M. & SAARNI, C. (orgs.). *The socialization of emotions*. Nova York: Plenum, 1985.

_____. "The cultural construction of child development: a framework for the socialization of affect". *Ethos*, n. 11, 1983.

HARRÉ, R. (org.). *The social construction of emotions*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

HARRÉ, R. & PARROTT. *The emotions social cultural and biological dimensions*. Londres: Sage, 1996.

HARRIS, P.L. *Children and emotion: the development of psychological understanding*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.

_____. "What children know about the situations that provoke emotion". In: LEWIS, M. & SAARNI, C. (orgs.). *The socialization of emotions*. Nova York: Plenum, 1985.

HAYES, A.S. "Paralinguistics and kinesics – A pedagogical perspective". In: SEBEOK, T.A.; HAYES, A.S.; BATESON, M.C. *Approaches to semiotics*. Haia: Mouton, 1964.

_____. "Gestures – A working bibliography". *Southern Folklore Quarterly*, 21, 1957.

HEELAS. "Emotion talk across cultures". In: HARRÉ, R. (org.). *The social construction of emotions*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

HENGELBROCK, J.L.J. "Examen historique du concept de passion". *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n. 21, 1980.

HENRI, P. *Les aveugles et la société*. Paris: PUF, 1958.

HENRY, J. "The linguistic expression of emotion". *American Anthropologie*, n. 38, 1936.

HÉRITIER, F. *Masculin-féminin*. Paris: Odile Jacob, 1996.

HERNTON, C.C. *Sexe et racisme aux États-Unis*. Paris: Stock, 1966.

HERZFELD, M. "Honor and shame – Problems in the comparative analysis of moral system". *Man*, n. 19, 1980.

HEWES, G. "World distribution of certain postural habits". *American Anthropologist*, n. 57, 1955.

HIGGINS, P.C. *Outsiders in a bearing voice – A phenomenology of sound*. Beverly Hill: Sage, 1980.

HOCHSCHILD, A.R. *The managed heart – Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press, 1983.

_____. "Emotion work feeling rules and social structures". *American Journal of Sociology*, 85, 1979.

HUIZINGA, J. *L'Automne du Moyen Âge*. Paris: Payot, 2002 [Col. "Petite Bibliothèque Payot"].

IZARD, C. *Human emotions*. Nova York: Plenum Press, 1977.

_____. *Face of emotion*. Nova York: Appleton, 1971.

JAKOBSON, R. "Le 'Oui' et le 'Non' mimiques". *Essais de linguistique générale*. T. 2. Paris: Minuit, 1973.

_____. *Essais de linguistique générale*. Paris: Minuit, 1964.

JAMES, W. & LANGE, C.G. *The emotions*. Nova York: Hafner, 1967.

KAUFMANN, J.-C. *Corps de femmes et regards d'hommes*. Paris: Nathan, 1995.

KEELER, W. "Shame and stage fright in Java". *Ethos*, vol. 11, n. 3, 1983.

KEMPER, T.D. "Social constructionist and positivist approaches to the sociology of emotions". *American Journal of Sociology*, n. 87, 1981.

_____. *A social interactional theory of emotions*. Nova York: Wiley, 1978.

KENDON, A. "Some uses of gesture". In: TANNEN, D. & SAVILLE-TROÏKE, M. *Perspectives on silence*. Newood: Ablex, 1985.

_____. "The role of visible behavior in the organization of social interaction". In: VON CRANACH, M. & VINE, I. (orgs.). *Social communication and movement*. Londres: Academic Press, 1973.

KERN, S. *Anatomy and destiny - A Cultural history of the human body* Indianapolis. Nova York: Bobbs Merrill, 1975.

KILBRIDE, J.E. & YARCZOWER, M. "Recognition and imitation of facial expressions - A cross-cultural comparison between Zambia and the United States". *Journal of Cross-Cultural Psychology*, n. 11, 1980.

KLINBERG, O. *Psychologie sociale*. Paris: PUF, 1967.

_____. "Emotional expression in Chinese literature". *Journal of Abnormal Social Psychology*, n. 33, 1938.

KOECHLIN, B. "La réalité gestuelle des sociétés humaines". *Histoire des mœurs*. T. 2. Paris: Gallimard, 1991 [Col. "La Pléiade"].

_____. "À quoi sert la gestuelle produite par les membres des communautés humaines?" *Geste et Image*, n. 8-9, 1991.

KRISTEVA, J. "Le geste pratique ou communication". *Langages*, n. 10, 1968.

LA BARRE, W. "The cultural basis of emotion and gesture". In: POLHEMUS, T. (org.). *Social aspects of the human body*. Nova York: Pantheon, 1978.

_____. "Paralinguistics kinesics and cultural anthropology. In: SEBEOK, T.A.; HAYES, S.; BATESON, M.C. (orgs.). *Approaches to semiotics*. Haia: Mouton, 1964.

LAFLAMME, S. *Communication et émotion - Essai de microsociologie relationnelle*. Paris: L'Harmattan, 1995.

LANE, H. *L'Enfant sauvage de l'Aveyron*. Paris: Payot, 1979. *Langages*, n. 10, 1968.

LANGFELD, H.S. "The judgment of emotions from facial expressions". *Journal of Abnormal Social Psychology*, n. 2, 1929.

LAPORTE, D. *Histoire de la merde*. Paris: Christian Bourgois, 1978.

LAZARUS, R.S. "On the primacy of emotion". *American Psychologist*, n. 39, 1984.

LEBRA, T.S. "Shame and guilt - A psychocultural view of the Japanese self". *Ethos*, 11, 1983.

LE BRETON, D. *Du silence*. Paris: Métailié, 1997.

_____. *Anthropologie de la douleur*. Paris: Métailié, 1995.

_____. *La sociologie du corps*. Paris: PUF, 1993 [Col. "Que Sais-je?" - *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2006].

_____. *Des visages - Essai d'anthropologie*. Paris: Métailié, 1992 [2. ed., 2003].

_____. *Anthropologie du corps et Modernité*. Paris: PUF, 1990 [4. ed., 2002].

LE BRUN, C. "Conférence sur l'expression des passions". *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n. 21, 1980.

LEFF, J. "The crosscultural study of emotion". *Culture Medicine and Psychiatry*, n. 4, 1977.

_____. "Culture and the differentiation of emotion states". *British Journal of Psychiatry*, n. 123, 1973.

LEENHARDT, M. *Do kamo*. Paris: Gallimard, 1947.

LE GUÉRINEI, N. "Note sur la place du corps dans les cultures africaines". *Journal des Africanistes*, t. 50, n. 1, 1980.

LEROI-GOURHAN, A. *Le geste et la parole*. 2 t. Paris: Albin Michel, 1964-1965.

LÉVI-STRAUSS, C. *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF, 1962.

LEVY, R.I. "Emotion knowing and culture". In: SHWEDER, R.A. & LEVINE, R.A. (orgs.). *Culture Theory - Essays on mind self and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

LEWIS, M. & SAARNI, C. (orgs.). *The socialization of emotions*. Nova York: Plenum, 1985.

LIPOVETSKY, G. *L'Ère du vide*. Paris: Gallimard, 1983.

LIVET, P. "Évaluation et apprentissage des émotions". *Raisons Pratiques*, n. 6, 1995.

LOFLAND, L.H. "The social shaping of emotion: the case of grief". *Symbolic Interaction*, vol. 8, n. 2, 1985.

LOUX, F. *Le corps dans la société traditionnelle*. Paris: Berger-Levrault, 1979.

LOUX, F. & RICHARD, P. *Sagesses du corps*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1978.

IUHMAN, N. *Amour comme passion - De la codification de l'intimité*. Paris: Aubier, 1990.

LUTZ, C. *Unnatural emotions*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

_____. "Cultural patterns and individual differences in the child's emotional meaning system". In: LEWIS, M. & SAARNI, C. *The socialization of emotions*. Nova York: Plenum, 1985.

_____. "The domain of emotion words in Ifaluk". *American Ethnologist*, n. 9, 1982.

LUTZ, C. & ABU-LUGHOD, L. *Language and politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

LUTZ, C. & WHITE, G.M. "The anthropology of emotions". *Annual Review Anthropology*, n. 15, 1986.

MALINOWSKI, B. *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*. Paris: Payot, 1967 [reeditado na Coleção "Petite Bibliothèque Payot", 2001].

MALSON, L. *Les enfants sauvages*. Paris: UGE "10-18", 1964.

MAURY, L. *Les émotions de Darwin à Freud*. Paris: PUF, 1993.

MAUSS, M. "l'expression obligatoire des sentiments". *Essais de Sociologie*. Paris: Minuit, 1968-1969.

_____. "Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité". *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF, 1950.

MEAD, M. *Mœurs et sexualité en Océanie*. Paris: Plon, 1963.

MEO ZILIO, G. "Structuralisme phonologie et gestologie". *Geste et Image*, n. 8-9, 1991.

MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

_____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

_____. *Phénoménologie de l'expression*. Paris: Gallimard, 1945.

MICHALSON, L. & LEWIS, M. "What do children know emotions and when do they know it?". In: LEWIS, M. & SAARNI, C. (orgs.). *The socialization of emotions*. Nova York: Plenum, 1985.

MITTERAUER, M. & REINHARD, S. *The european family. Patriarchy and partnership from the Middle Ages to present*. Oxford: Basil Blackwell, 1982.

MONTANDON, C. "Processus de socialisation et vécu émotionnel des enfants". *Revue Française de Sociologie*, XXXVII, 2, 1996.

_____. "La socialisation des émotions - Un nouveau champ pour la sociologie de l'éducation". *Revue Française de Pédagogie*, n. 101, 1992.

MORBASCH, H. & TYLER, W.J. "A japanese emotion: amae". In: HARRÉ, R. (org.). *The social construction of emotions*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

MORRIS, D. *La clé des gestes*. Paris: Grasset, 1978.

MOSCOVICI, S. *L'Âge des foules*. Bruxelles: Complexe, 1991.

MYERS, E.R. "Emotions and the self - A theory of personhood and political order among Pintupi Aborigines". *Ethos*, n. 7, 1979.

NAHOUM-GRAPPE, V. "Le transport - Une émotion surannée". *Terrain*, n. 22, 1994.

O'NEILL, J. *Le corps communicatif - Études en philosophie politique et sociologie communicatives*. Paris: Méridiens-Klincksieck, 1994.

_____. *Five Bodies: the human shape of modern society*. Ithaca/ Londres: Cornell University Press, 1985.

ORTONY, A. & TURNER, T.J. "What's basic about basic emotions?" *Psychological Review*, vol. 97, n. 3, 1990.

PAGES, M. *Trace ou sens - Le système émotionnel*. Paris: Hommes et Groupes, 1986.

PAPATAXIARCHIS, E. "Émotions et stratégies d'autonomie en Grèce Égéenne". *Terrain*, n. 22, 1994.

PATLAGEAN, F. "Pleurer à Byzance - La souffrance au Moyen Âge (France XII^e-XV^e siècles)". *Les Cahiers de Varsovie*. Université de Varsovie, 1988.

PERINBANAYAGAM, R.S. "Signifying emotions". In: FRANKS, D.D. & McCARTHY, E.D. (orgs.). *The sociology of emotions - Original essays and research papers*. Greenwich: JAI, 1989.

PERRIN, E. *Cultes du corps - Enquête sur les nouvelles pratiques corporelles*. Lausanne: Favre, 1985.

PIAGET, J. "Les relations entre l'intelligence et l'affectivité dans le développement de l'enfant". In: RIMÉ, B. & SCHERER, K. (orgs.). *Les émotions*. Neuchâtel: Delachaux-Niestlé, 1988.

PICARD, D. *Du code au désir - Le corps dans la relation sociale*. Paris: Dunod, 1983.

PIERS, G. & SINGER, M.B. *Shame and Guilt*. Springfield: Thomas, 1953.

PIETTE, A. *Ethnographie de l'action - l'observation des détails*. Paris: Métailié, 1996.

PIESSNER, H. *Le rire et le pleurer - Une étude des limites du comportement humain*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1995.

PLUTCHNIK, R. *Emotion: a psychoevolutionary synthesis*. Nova York: Harper and Row, 1980.

_____. *The emotions: facts theories and a new model*. Nova York: Random House, 1962.

POLHEMUS, T. (org.). *Social aspects of the human body*. Nova York: Pantheon, 1978.

Raisons Pratiques. "La couleur des pensées", n. 6, 1995.

RECTOR, M. & TRINTA, A.R. *Comunicação não verbal - A gestualidade brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1985.

RIMÉ, B. "Langage et communication". In: MOSCOVI, S. *La psychologie sociale*. Paris: PUF, 1984.

_____. "Les déterminants du regard en situation sociale". *L'Année Psychologique*, n. 77, 1977.

RIMÉ, B. & SCHERER, K. (orgs.). *Les émotions*. Neuchâtel: Delachaux-Niestlé, 1988.

RIVIÈRE, C. *Les rites profanes*. Paris: PUF, 1995.

ROBARCHEK, C.A. "Learning to fear - A case study of emotional conditioning". *American Ethnologist*, n. 6, 1979.

RORTY, A.O. (org.). *Explaining emotions*. Berkeley: University of California Press, 1980.

ROSALDO, M.Z. "Toward an anthropology of self and feeling". In: SCHWEDER, R.A. & LEVINE, R.A. *Culture theory - Essays on mind self and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

_____. "The shame of headhunters and the autonomy of self". *Ethos*, vol. 11, n. 3, 1983.

_____. *Knowledge and passion - Ilongot notion of self and social life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

ROSSI, I. *Corps et chauvinisme*. Paris: Armand Colin, 1997.

ROUBINE, J.J. *L'Art du comédien*. Paris: PUF, 1985.

ROUSSET, J. *Leurs yeux se rencontrèrent - La scène de première vue dans le roman*. Paris: Corti, 1981.

RUBIN, Z. "Measurement of romantic love". *Journal of Personality and Social Psychology*, n. 16, 1970.

SACKS, O. *Des yeux pour entendre*. Paris: Seuil, 1990.

SALHINS, M. *Critique de la sociobiologie - Aspects anthropologiques*. Paris: Gallimard, 1980.

SALOMON, R.C. "Getting angry - The jamesian theory of emotion in anthropology". In: SHWEDER, R.A. & LEVINE, R.A. (orgs.).

Culture theory - Essays on mind self and emotion. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SAITE, R.-L. & LEVENKA, E.J. *Handbook of gestures - Columbia and the United States*. Haia/Paris: Mouton, 1972.

SAPIR, E. *Anthropologie*. Paris: Seuil, 1967 [Col. "Points"].

SARBIN, T.R. "Emotion and act: roles and rhetoric". In: HARRÉ, R. (org.). *The social construction of emotions*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

SARTRE, J.-P. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann, 1965 [*Esboço para uma teoria das emoções*. Porto Alegre: L&PM, 2006].

_____. *L'Être et le néant*. Paris: Gallimard, 1943 [*O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 2005].

SCHACHTER, S. & SINGER, J.S. "Cognitive social and physiological determinants of emotional state". *Psychological Review*, vol. 69, n. 5, 1962.

SHAVER, P.; SCHWARTZ, J.; KIRSON, D.; O'CONNOR, C. "Emotion knowledge: further exploration of a prototyp approach". *Journal of Personality and Social Behavior*, n. 52, 1987.

SCHEFFE, T.J. "Toward integration in the social psychology of emotions". *Annual Review of Sociology*, n. 9, 1983.

_____. "The distancing of emotion in ritual". *Current Anthropology*, n. 18, 1977.

SCHEFFLEN, A.E. *Body language and social order - Communication as behavioral control*. Englewoods Cliffs: Prentice-Hall, 1972.

SCHÉLER, M. *Nature et formes de la sympathie*. Paris: Payot, 1971.

_____. *L'Homme du ressentiment*. Paris: Gallimard, 1970.

_____. *Le sens de la souffrance*. Paris: Aubier, 1936.

SCHERER, K. & EKMAN, P. *Handboock of methods in non verbal behavior research*. Cambridge/Nova York: Cambridge University Press, 1982.

SCHERZER, J. "Verbal and non verbal deixis - The pointed lip gesture among the San Blas Cuna". *Language and Society*, 2, 1973.

SCHIEFFELIN, E.L. "Anger and shame in the tropical forest: on affect as cultural system in Papua New Guinea". *Ethos*, n. 11, 1983.

SCHMITT, J.-C. *La raison des gestes dans l'Occident Médiéval*. Paris: Gallimard, 1990.

SCHOTT, S. "Emotion and social life - A symbolic interactionist analysis". *American Journal of Sociology*, n. 84, 1979.

SCHWEDER, R.A. & LEVINE, R.A. *Culture theory - Essays on Mind Self and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SENNETT, R. *Les tyrannies de l'intimité*. Paris: Seuil, 1979.

SEYMOUR, S. "Household structure and status and expressions of affect in India". *Ethos*, n. 11, 1983.

SHILLING, C. *The body and social theory*. Londres: Sage, 1993.

SHIMODA, K.; ARGYLE, M.; RICCI-BITTI, P. "The intercultural recognition of emotional expressions by Three National Social Groups: English Italian and Japanese". *European Journal of Social Psychology*, n. 8, 1978.

SIMMEL, G. *Philosophie de l'amour*. Paris: Rivages, 1995 [Col. "Petite Bibliothèque" - *Filosofia do amor*. São Paulo: Martins Fontes, 2006].

_____. "La signification esthétique du visage". *La tragédie de la culture*. Paris: Rivages, 1988.

_____. "Essai sur la sociologie des sens". *Sociologie et épistémologie*. Paris: PUF, 1981.

SINGH, J.A.L. & ZINGG, R.M. *L'Homme en friche - De l'enfant-loup à Kaspar Hauser*. Bruxelles: Complexe, 1980.

SKIPPER, J.K. & LEONARD, R.C. "Children stress and hospitalization - A field experiment". *Journal of Health and Social Behavior*, n. 9, 1968.

SMITH, A.C. & KLEINMAN, S. "Managing Emotions in Medical School. Students' Contacts with the Living and the Dead". *Socio-Psychological Quarterly*, n. 52, 1989.

SOYLAND, A.J. *The body in culture*. Londres: Sage, 1995.

SPIRO, M. "Reflections on cultural determinism and relativism with special reference to emotion and reason". In: SCHWEDER, R.A. & LEVINE, R.A. (orgs.). *Culture theory - Essays on mind self and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SRAGE, M.N. "La communication gestuelle illustrant la variété des strates sociales au Liban". *Geste et Image*, n. 8-9, 1991.

STAFFE (Baronesa). *Usages du monde - Règles du savoir-vivre*. Paris: [s.e.], 1927.

STANISLAVSKI, C. *La formation de l'acteur*. Paris: Payot, 1979.

_____. *La construction du personnage*. Paris: Perrin, 1966 [A construção da personagem. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001].

_____. *Ma vie dans l'art*. Paris: Librairie Théâtrale, 1950.

STAROBINSKI, J. "Le passé de l'émotion". *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n. 21, 1980.

_____. *L'Œil vivant*. Paris: Gallimard, 1962.

STEARNS, P.N. & STEARNS, C.Z. "Emotionology - Clarifying the study of the history of emotional standards". *American Historical Review*, n. 90, 1985.

STOKOE, W.C. *Semiotics and human sign language*. Paris/Haia: Mouton, 1972.

STRASBERG, L. *Le travail de l'actors studio*. Paris: Gallimard, 1969.

STRATHERN, A. "Why is shame on the skin?" *Ethnology*, n. 14, 1975.

SYNNOTT, A. *The body social - Symbolism self and society*. Londres: Routledge, 1993.

Terrain. "Les émotions", n. 22, 1994.

THOITS, P.A. "The sociology of emotions". *Annual Review of Sociology*, n. 15, 1989.

_____. "Self-labeling processes in mental illness: the role of emotional deviance". *American Journal of Sociology*, n. 92, 1985.

THOMAS, L.V. *Anthropologie de la mort*. Paris: Payot, 1988.

_____. *Le cadavre*. Bruxelles: Complexe, 1980.

THUILLIER, G. *L'Imaginaire quotidien au XIX^e siècle*. Paris: Économica, 1985.

_____. *Pour une histoire du quotidien au XIX^e siècle en Nivernais*. Paris/Haia: Mouton, 1977.

TINLAND, F. *L'Homme sauvage - Homo ferus et homo sylvestris*. Paris: Payot, 1968.

TOMKINS, W. *Indian signs language*. Nova York: Dover, 1969.

TOUSSIGNANT, M. & HABIMANA, E. "Émotion et culture". *Encyclopédie Médico-chirurgicale Psychiatrie*. Paris: Techniques, 1993.

TOUSSIGNANT, M. & MALDONADO, M.S. "Depression and social reciprocity in Highland Ecuador". *Social Science and Medicine*, n. 29, 1989.

TURNER, B. *Regulating Body - Essays in medical society*. Londres: Routledge, 1992.

_____. *The body and society: explorations in social theory*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.

VALE DE ALMEIDA, M. "Émotions rimées - Poétique et politique des émotions dans un village du sud du Portugal". *Terrain*, n. 22, 1994.

VENDRYES, J. "Langage oral et langage par geste". *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, n. 1, jan.-mar./1950.

VERNANT, J.-P. *L'Individu, la mort - Soi-même et l'autre en Grèce Ancienne*. Paris: Gallimard, 1989.

_____. *La mort dans les yeux*. Paris: Hachette, 1985.

VIDAL, C. *Sociologie des passions - Rwanda Côte-d'Ivoire*. Paris: Karthala, 1991.

VIGARELLO, G. *Le sain et le malsain*. Paris: Seuil, 1993.

_____. *Le propre et le sale*. Paris: Seuil, 1985.

_____. *Le corps redressé*. Paris: Delarge, 1978.

VILLIERS, A. *L'Art du comédien*. Paris: PUF, 1962.

_____. *La psychologie de l'art dramatique*. Paris: Armand Colin, 1951.

VINCENT, J.D. *Biologie des passions*. Paris: Odile Jacob, 1986.

VINCENT-BUFFAULT, A. *Histoire des larmes*. Paris: Rivages, 1986 [Reeditado por Payot na col. "Petite Bibliothèque Payot", em 2002 - *História das lágrimas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988].

VIROLLES-SOUBÈS, M. "Les gestes du deuil - Exemples algériens". *Geste et Image*, n. 8-9, 1991.

WEIGERL, A. & FRANKS, D.D. "Ambivalence". In: FRANKS, D.D. & McCARTHY, E.D. (orgs.). *The sociology of emotions - Original essays and research papers*. Greenwich: JAI, 1989.

- WIERZBICKA, A. "L'amour la colère la joie l'ennui - La sémantique des émotions dans une perspective transculturelle". *Langages*, n. 92, 1988.
- WIKAN, U. "Shame and honour - A contestable pair". *Man*, n. 19, 1984.
- WINKIN, Y. "Croyance populaire et discours savant 'langage du corps' et 'communication non verbale'". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 60, 1985.
- WINKIN, Y. (org.). *La nouvelle communication*. Paris: Seuil, 1981.
- ZAJONC, R.B. "On the primacy of affect". *American Psychologist*, n. 39, 1984.
- ZBOROWSKI, M. *People in pain*. São Francisco: Jossey-Bass, 1969.
- ZURCHER, L.A. "The war game - Organization scripting and the expression of emotion". *Symbolic Interaction*, 8-2, 1985.

ÍNDICE

Sumário, 7

Introdução, 9

1. Corpo e simbolismo social, 15
 - As crianças selvagens ou as metamorfoses do Outro, 15
 - As crianças acolhidas por animais, 19
 - As crianças isoladas - O exemplo de Victor do Aveyron, 26
 - A necessidade do Outro, 33
 - O homem sem o Outro, 39
2. Corpo e comunicação, 45
 - Linguagem e simbolismo corporal, 45
 - O gesto como marcador cultural, 62
 - Classificar os gestos?, 69
 - O laconismo corporal, 87
 - As línguas gestuais, 92
 - Etiquetas corporais de integração, 96
 - Rito de intimidade - O exemplo do beijo, 101
 - Marca de afeição, 101
 - Ritos de entrada e de saída da interação, 108
 - Forma de felicitação, 111
 - Dificuldade de integração social da língua dos sinais, 112
 - Preservar o Outro, 117

- Proxêmica, 120
Ritos íntimos – Satisfazendo as “necessidades naturais”, 126
A interação como dança, 132
3. Antropologia das emoções 1, 137
Afetividade e vínculo social, 137
A emoção nasce da avaliação do acontecimento, 149
A expressão social das emoções, 157
Digressão sobre as lágrimas e sobre o riso, 170
A representação das emoções em sociedade, 177
A inadequação social da emoção, 182
Os lugares apropriados da emoção, 186
Dizer a emoção, 188
Culturas afetivas, 193
A influência do grupo, 205
Socialização das emoções, 207
4. Antropologia das emoções 2 – Crítica da razão naturalista, 225
Teorias ocidentais das paixões, 225
Crítica da razão darwinista, 232
Limites das abordagens naturalistas da emoção, 244
Crítica do Facs: a face incorpórea da emoção, 253
As emoções primárias, 256
A botânica das emoções, 259
A emoção não é uma substância, 263
O Efeito Koulechov, 267
5. Ver o Outro – Olhar e interação, 271
A tatilidade do olhar, 271
Ritualismo do olhar, 273
O encontro dos olhos, 285
Virulência do olhar, 290
“Mau-olhado”, 295

6. O paradoxo do ator – Esboço de uma antropologia do corpo em cena, 305
A plasticidade do corpo, 305
O laboratório das paixões, 307
O paradoxo do ator, 309
O corpo forma a narrativa, 312
Uma mismese deslocada, 318
O real efeito do palco, 320
Do auditório ao palco, 324
Referências, 329