

Medo e vergonha: emoções comunitárias e emoções sociais

António Pedro Dores

Resumo

Thomas J. Scheff defende ser a vergonha a emoção social por excelência. A tese deste artigo é a de que o medo está para a vergonha como a comunidade está para a sociedade. Por mais seguro que seja o ambiente social, continuamos a sentir medo quando nos ameaçam com exclusão na escola ou no emprego ou na família.

Como comunidade e sociedade, também o medo e a vergonha são dois aspectos da mesma realidade confundidos um no outro, distintos pelos diferentes tempos de actuação. Tomam-se para estudo três casos ilustrativos da co-presença de medo e vergonha em comunidade e em sociedade.

Conclui-se que a teoria social dominante se auto-limita a uma visão construtiva da sociedade, deixando-se colonizar acriticamente por emoções de vergonha e repugnância ao medo, em vez de as analisar, de enfrentar os respectivos incómodos e tirar os respectivos proveitos.

Palavras-chave

Emoções, medo, vergonha, comunidade, sociedade.



Medo e vergonha: emoções comunitárias e emoções sociais

Ferdinand Tönnies enunciou os tipos de relações básicas em comunidade, a saber: as relações maternas (entre mãe e filhos), as relações conjugais e as relações fraternais (que ligam pessoas sem referência à sexualidade de cada uma). O autor referia-se a relações de empatia, sintonia e solidariedade ancoradas no instinto de reprodução, sem o qual a espécie não teria vingado. Amor é o nome das emoções que acompanham os dois primeiros tipos de relação. Amizade (um amor assexuado) acompanha o terceiro tipo.

Quadro 1. Distinções comunidade/sociedade segundo Tönnies

Comunidade	Sociedade
Relações sociais reais e orgânicas	Relações sociais ideais e mecânicas
Convivência íntima (familiar)	Espaço público (terra estranha)
Comunidade de língua, costumes, fé	Sociedade financeira, de viagens, de ciência
Comunidade pode ser abstracta e chegar a abranger toda a humanidade	Sociedade configura-se face a um Estado
A comunidade é antiga	A sociedade é nova
Origem nos costumes e maneiras de ver do Terceiro Estado	Expressão de juízos e tendências comuns da cultura cidadina
Convivência permanente e autêntica	Passageira e aparente: artefacto
Unida, apesar de todas as diferenças	Círculo de pessoas desligadas entre si

Esta tipologia está marcada pelo naturalismo positivista. Não contempla as relações de poder (centro, seguidores, periferia, inter-societal) nem os diferentes estados de desenvolvimento (dependente, autónomo, doente, inter-geracional). Mas tem a vantagem da validade universal para toda a espécie humana. As perspectivas centradas no poder e/ou no desenvolvimento tornam-se vulneráveis aos culturalismos etnocêntricos e/ou relativistas.

Para quem deseje repensar o lugar da igualdade na teoria social, visitar e aprofundar a perspectiva do clássico alemão é uma pista. O amor, a vida que se reproduz, os tipos básicos de ligações sociais entre indivíduos, são universais na espécie humana. Como também são universais aspectos negativos como o medo, a morte, a impossibilidade prática de estabelecer relacionamentos sociais desejados, num mundo ambientalmente e socialmente imprevisível.

Por razões biológicas, o medo faz-se sentir de forma especialmente intensa em pessoas com responsabilidades por filhos pequenos ou quando os riscos de vida são pressentidos como eminentes. Isso é facilmente observável nos que são pais pela primeira vez e também no espírito das comunidades mobilizadas para a guerra. Só é possível mobilizar para a guerra manipulando um medo ancestral incontrolável através de poderes instituídos, que aprenderam a fazê-lo ao longo dos tempos em proveito próprio e alheio. A manipulação do medo é parte evidente do trabalho político também no caso dos estados modernos.

Para Thomas J. Scheff, não são o amor nem o medo as principais emoções sociais. Scheff [2002] defende ser a vergonha (contraparte negativa do orgulho) a emoção social por excelência, por a entender como sinal presciente do risco de quebra de laços sociais numa determinada situação. Activista contra a guerra, o autor refere-se à experiência pessoal de ter tido vergonha de contrariar seu pai quando foi mobilizado para a guerra. Teve então de escolher entre negar-se a combater, e ser tomado (e provavelmente abandonado) por seu pai como covarde por se declarar objector de consciência, assumindo também a mais que certa acusação de traidor ou refractário que o Estado reservava para tais tomadas de posição, ou alistar-se como a maioria. Entende hoje ser uma das suas tarefas prioritárias a

denúncia do sentimento de vergonha de ter tido vergonha de ir para a guerra — na altura, mais do que actualmente, isso seria tomado como manifestação de falta de virilidade (numa altura da vida pessoal particularmente vulnerável a tais acusações). Pensa que a tomada de consciência social da existência de um tal mecanismo de segredo social e dos modos de o revelar a cada ser humano, ultrapassando os traumas viciosos da vergonha de ter vergonha de não corresponder ao padrão de masculinidade dominante, serão contributos valiosos para os pacifistas porem em prática.

A sociedade a que se refere Scheff não é o núcleo reprodutivo em que pensa Tonnies. É a sociedade da linha de comando que permite a um chefe militar ordenar aos chefes de família a mobilização dos seus filhos para defesa ou a honra da comunidade. O que está em causa não é a relação com a mãe, como no autor alemão, mas antes a relação com o pai (poder e desenvolvimento fora do seio familiar) e a extensão das relações fraternais entre homens ligados entre si, em forma de gerações, para trocarem recursos, incluindo filhos para guerrear. Quando a vergonha é mais forte do que o medo, as pessoas tornam-se capazes de dar a vida (num suicídio altruísta, como o classificou Durkheim) em função das necessidades sociais, tal e qual elas são dispostas pelas autoridades.

A tese deste artigo é a de que o medo está para a vergonha como a comunidade está para a sociedade. E que a vergonha de ter vergonha, de que nos fala Sheff, é melhor descrita como o medo de ter vergonha, isto é, o sentimento de saber ser existencialmente arriscado apresentar-se a terceiros como portador de um qualquer tipo de fragilidade (falta de virilidade, por exemplo), da qual outrem venha a servir-se para concorrer, explorar ou excluir quem tenha assinalado a sua própria fraqueza. Uma coisa é perder uma relação social importante com uma pessoa rara. Outra coisa é viver a vida como se fosse a vida de outrem (como quando se está preso, condenado, ostracizado, estigmatizado) com quem não temos relação possível, só porque a sociedade nos impôs uma posição que não é a nossa. A violência física, que põe em causa a existência dos indivíduos, não é a única fonte de medos: a violência capaz de manipular as relações sociais também causa medos, tão fortes quanto os medos dos riscos imediatos percebidos contra a integridade física das pessoas.

Quando se prega um susto a alguém, provoca-se um mecanismo automático dos corpos humanos. Tal bio-mecanismo salvou, com certeza, muitas vidas aos nossos antepassados, quando os riscos directos à vida eram maiores do que hoje são (para os que vivem como aqueles que escrevem e lêem este tipo de literatura). No dia a dia continuamos a sentir medo quando nos ameaçam com exclusão por falta de disciplina ou por arbitrariedade, como na escola ou no emprego ou na família. Por mais seguro que seja o ambiente em que o susto nos seja pregado, só depois de vivermos o medo nos rimos de vergonha de não termos sido capazes de controlar tal reacção primária em frente dos amigos, de cuja benevolência não duvidamos. A um desconhecido que nos pregar um susto mostrar-nos-emos zangados, duvidaremos das suas intenções. A vergonha emerge prioritária quando não há perigo para a integridade física.

Da mesma forma, ainda que em sentido inverso, uma declaração de guerra suscitada ao debate público ocidental pelos respectivos governos merecerá à opinião pública resistências — dado o passivo histórico das colonizações e agressões belicistas desproporcionadas e injustas. O primeiro sentimento popular dominante será o de vergonha pelas manobras políticas para mobilizar recursos para a guerra

e pelas alegações, quantas vezes inverosímeis, avançadas para justificar o injustificável. Uma vez começada a acção, porém, tudo o muda. A vergonha (o pressentimento de estar em risco a relação social entre o povo e os seus dirigentes) dá lugar ao medo – o pressentimento de estar em risco a própria humanidade, por um lado das vítimas mais directas do conflito e, por outro lado, dos povos que sustentam os poderes belicosos, assumindo com eles o desprestígio das guerras injustas.

O medo pode ser definido como a emoção que assinala o sentimento existente de a integridade do indivíduo estar em risco e faz disparar o coração, preparando o corpo e a mente para a acção intensa, em contraste com a vergonha, definida por Scheff como o sinal de presença de riscos para os laços sociais das pessoas, o que faz ruborizar a face. No primeiro caso, a concentração do indivíduo fixa-se em si mesmo e na reacção automática que o assaltar antes de conseguir pensar – deixar de se mexer e resistir, atacar ou fugir. No segundo caso, a atenção da pessoa será mobilizada de modo a captar com todos os sentidos as intenções de terceiros, de modo a preparar a reparação dos laços sociais em risco, consoante a interpretação que faça da situação, com tempo para pensar.

Na mesma medida que comunidade e sociedade são, afinal, dois aspectos da mesma realidade (a sociabilidade espontânea da natureza humana desenvolvida e herdada através dos tempos), também o medo e a vergonha surgem confundidos um no outro, do magma emocional emergente do material de que somos feitos. Distingue uns dos outros o tempo de actuação (automático, informal e incorporado para o medo e para a comunidade; controlável através do desenvolvimento da reflexividade, da formação e do poder para a vergonha e a sociedade).

Tomamos para estudo três casos para ilustrar a co-presença conjugada de medo e vergonha em comunidade e em sociedade (ver quadro 2).

Quadro 2. Distinções comunidade/sociedade medo/vergonha nos casos concretos

Casos	Comunidade	Sociedade
Trabalhadores judeus que retiraram os cadáveres das câmaras de gás para o crematório	Identidade Judia; exclusão social; parentalidade com os executados; submissão das vítimas aos executores de um holocausto; exploração sádica do alheamento da sociedade por parte de quem possa tirar prazer disso.	Alheamento das pessoas livres sobre o destino dos prisioneiros, alegados trabalhadores; Alheamento dos funcionários da sua função no holocausto.
Imigrantes de vários continentes convidados a avaliarem Justiça	Comunidade reservada, escondida, defendida por ser “desintegrada”, isto é, com recursos sociais escassos	Crença confiante e submissa na sociedade participada com trabalho
“Museu da Inocência” romance sobre a modernização dos povos	Comunidade em profundamente íntima e surda transformação, procurando dolorosa e heroicamente corresponder aos desejos sociais	Aberta ao mundo e à modernidade e submissa à moda ocidental que afinal é também uma forma diferente (individualista) de viver em comunidade

A experiência de sofrer o Holocausto

Zalmen Gemma [2008] foi um judeu capturado pelos nazis e enviado para campos de concentração. Em Auschwitz tornou-se *Sonderkommando*, isto é trabalhador escravo que tirava os corpos das câmaras de gás e os levava para o crematório. Escreveu secretamente para dar testemunho aos vindouros do que ocorreu com ele e com milhões de outras pessoas, em segredo. Como se ninguém, ao tempo, quisesse saber. Mesmo aqueles que os viam passar pelas linhas de ferro, transportados como hoje em dia é proibido transportar gado.

Juntamente com a família, Zalmen foi transportado para o campo onde haveria de morrer. Ele relatou como para quem ia dentro dos comboios, desesperançados dalguma solidariedade dos que os viam passar e certos de serem imediatamente mortos pelos agentes que os acompanhavam ao menor sinal de resistência, restava a ilusão auto-administrada de não ser a morte o destino que os esperava, mas antes o trabalho escravo como esforço de guerra. O autor explica como os raros resistentes eram imediatamente eliminados e como quem insistia a apelar à lucidez era ignorado e mesmo reprimido pelos restantes. Pela simples razão de ser impensável aquilo que viveram.

O editor chama à atenção para o facto de os *Sonderkommando*, cativos poupados à execução imediata à chegada a Auschwitz para integrarem o funcionamento do campo, terem má fama. Espécie de traidores ou colaboracionistas. Pessoas que preferiram sobreviver do que acompanhar os seus companheiros na morte. Na verdade, como relata o texto de Gemma, à chegada do campo de concentração estes trabalhadores viviam o brutal luto da morte dos seus entes mais queridos sem terem oportunidade de ver os corpos. Manter a própria sanidade mental em tal circunstâncias reclamava já, com certeza, um esforço tremendo. Ou, por outra, a lucidez podia finalmente libertar-se do segredo social a que tinha vindo apherreada anteriormente. Era a cognição que podia fazer o luto, e não as emoções, à falta dos corpos dos seus entes queridos, perante o excesso de cadáveres com que trabalharam e perante o horror da certeza das intenções genocidas dos carcereiros. A vergonha sucedia ao medo e informava os vindouros através da escrita. (A imaginação que apresenta os *Sonderkommando* como pessoas que teriam de alguma forma tido alguma influência na escolha que sobre eles recaiu para se tornarem em trabalhadores, que trabalhavam em troca da benesse de estar vivo e de ter melhor alimentação do que os restantes, tal imaginação é a mesma que produz estigmas sociais em todas as sociedades do mundo. O autor não se lhe refere).

O medo dos imigrantes

Ao entrevistar imigrantes em Lisboa sobre o que entendem ser a justiça, em Portugal e no mundo, António Pedro Dores [2009] observou aquilo que descreveu como medo. Medo de falar das suas relações sociais actuais, incluindo relações familiares com outros imigrantes a viverem perto; medo sobretudo de falar de casos práticos de injustiça quando a tal foram solicitados. Medo de errarem o julgamento politicamente correcto que o sociólogo iria certamente apreciar na obscuridade do seu



“laboratório”, sem recurso a contraditório. Medo inculcido por amigos quando lhes falavam do convite de colaborarem com um estudo sociológico: para que serviria tal estudo? O medo podia ser tão forte que levou um dos nossos entrevistados a fugir perante a presença da entrevistadora no local de trabalho (um café) à hora anteriormente combinada presencialmente. O mesmo medo foi confessado noutro caso, quando o entrevistado explicou as consequências de ter confessado as suas necessidades e os seus recursos a um colega imigrante, como forma de desabafo. Isso foi utilizado pelo seu interlocutor para tirar proveito disso, em prejuízo dos interesses de quem se abriu à solidariedade alheia. Lição: há que ter cuidado com o valor operacional daquilo que se sabe e daquilo que se diz. Medo com causas múltiplas e difíceis de identificar, espelhado nas recusas em colaborar em certas circunstâncias, nomeadamente quando chegava a altura de passar das discussões doutrinárias (sobre o que entendiam por justiça) para a apresentação de casos de (in)justiça que lhes tivessem marcado a vida ou pelo menos a memória, casos ocorridos com os informantes ou com pessoas suas conhecidas ou até casos de conhecimento público e mediático.

Medo confirmado por especialistas em questões de imigração. Disseram dever-se isso aos traumas porque passam os imigrantes, nomeadamente devido à necessidade de viverem durante algum tempo em contacto com o mundo do crime, que controla e explora como pode circuitos clandestinos de imigração — pois os Estados, na altura como actualmente, negligenciam a regulação de tais mercados. Medo, portanto, de serem perseguidos pelos riscos que assumiram ao imigrar, de serem alvo de armadilhas para os explorarem ainda mais, de estarem vulneráveis a um qualquer ataque administrativo, de que alguém tome pessoas que amam como moeda de troca para qualquer tipo de transacção ou chantagem.

Frequentemente, o medo é entendido como uma emoção que provoca forte contenção da acção — ou, em alternativa, uma forte reacção de fuga. O facto de ter sido registado um caso de fuga será suficiente este caso de medo para confirmar todos os outros casos como medo? Quando uma jovem mãe chora e se recusa a dar informações sobre casos concretos de (in)justiça de que tenha memória, estaria ela a sentir medo?

Este choro, ou mesmo a fuga, não poderiam ser melhor descritos como vergonha, no sentido de Scheff, sentimento de estarem em risco ligações sociais? Ou ainda, seguindo também a proposta do mesmo autor, não seria a vergonha de sentir vergonha, próprio da modernidade, por consciência da incapacidade de defesa perante a intromissão do Estado na sua vida?

Para considerar esta hipótese, de aquilo que parece medo e pode ser descrito consensualmente como medo ser de facto vergonha (ou vergonha de sentir e expressar vergonha), há que explicar as razões que levam tanto os actores sociais (neste caso os imigrantes) como os observadores mais solidários com eles (os especialistas sobre questões de imigração) a concordarem em encenar e reconhecer sintomas de medo, como forma de esconder a vergonha.

Eis uma explicação possível: o medo não é estigmatizado socialmente, nas nossas sociedades actuais, a não ser em circunstâncias institucionais muito particulares (na tropa, na polícia, em actividades desportivas violentas, nas educações mais valorizadoras das virtudes viris). As sociedades modernas, como mostra Norbert Elias, distinguem-se por serem civilizadas, isto é, por imporem a incorporação de

sentimentos de repugnância individual perante a violência como regra de integração e convivialidade. Manifestar medo, portanto, é aceite como uma expressão de cultura e civilidade contra a brutalidade, seja dos tipos de sociedades historicamente precedentes, desconsideradas como subdesenvolvidas, seja dos espaços sociais anormais, incultos, marginais, criminosos, desconsiderados como perigosos e em vias de extinção, em parte pelas forças da ordem e da justiça.

A vergonha, essa, como mostra Thomas J. Scheff, é vergonhosa, por assim dizer. Como diria Durkheim, nas sociedades organizadas em torno de uma divisão de trabalho alargada a milhões de seres humanos, dependentes entre si do bom funcionamento da ordem e das funções institucionalmente diferenciadas, os riscos de perda das conexões sociais — por exemplo, no desemprego, na doença, na loucura — são riscos sociais relevantes: são anomia, sinal de doença social que deve ser tratada e minimizada.

Vergonha e medo, como qualquer outro sentimento, habitam todos os seres humanos em permanência, como refere Scheff. Ocorre em determinadas circunstâncias emergirem à superfície como um clímax, obrigando à expressão física e, portanto social, de formas de escape de tais erupções emocionais. Não havendo risco de vida, o medo seria uma revivescência do passado trazido à memória pelo apelo do investigador ou seria, na verdade, vergonha. Um estrangeiro sem direitos de cidadania garantidos, em processo de reintegração social numa sociedade pouco conhecida, mas que o seu interlocutor deve conhecer melhor que ninguém, obrigado a “passar no exame” (como frequentemente é entendida a prática de entrevistas pelos entrevistados com menos confiança nas suas capacidades cognitivas), apesar de ter consentido a entrevista (uma forma de testar a sua capacidade de integração social, como medir a tensão arterial pode medir o bem-estar bio-químico do corpo) a dado momento do processo a vergonha pode tornar-se compulsiva e despoletar a vergonha de ter vergonha, um processo de ocultação da vergonha.

Na ocasião, o resultado prático, ainda que não planeado, resulta satisfatório: trata-se na prática de romper a relação social com o entrevistador para assegurar as relações sociais permanentes. Impondo, ao mesmo tempo, a solidariedade social espontânea gerada pela exposição da fragilidade existencial de um ser humano perante os outros [cf. Goleman 2010/2006]. Aqui se separa a função do sociólogo e do polícia.

Ser imigrante é, ao mesmo tempo, reconhecer a superioridade da sociedade de acolhimento e a exterioridade da comunidade de acolhimento (de facto, a mesma). A vergonha (risco de falta de ligações sociais) é reparada com o medo (sinal de risco para a integridade individual) — como o vice-versa também acontece. Isso corresponde bem ao espírito de submissão do imigrante, que contrasta com a posição dos seus filhos, ditos imigrantes de segunda geração.

O romance *Museu da Inocência*

Orhan Pamuk [2010/2008] ganhou um Prémio Nobel da literatura, com uma versão revista e modernizada de Romeu e Julieta. Os suicídios dos protagonistas modernos, Kemal e Füsün, habitantes de

Istambul, aparecem descontraídos, como na peça de Shakespeare, mas envergonhados em vez de trágicos. Em ambas as histórias os protagonistas não alcançam nem o poder nem o controlo das forças sociais que os arrastam para longe dos respectivos objectos de amor. Mas enquanto o autor inglês produz uma declaração de desejo de paz universal em nome do amor e contra as guerras fratricidas, ainda hoje glosada pelas rainhas de beleza e muito apreciada também nas festas de Natal, o autor turco denuncia a inocência de quem toma demasiado a sério as promessas de felicidade da modernidade.

Os fenómenos sociais que se opunham ao amor dos protagonistas turcos eram os *habitus* de classe cruzados com os padrões de comportamento de género. Ou, dito de outra maneira, a sedução da modernidade importada (da Europa ocidental e dos EUA) e a transformação emocional que tais vivências impunham a cada pessoa singular, especialmente às mulheres, sem que houvesse qualquer curso de formação ou tempo de reflexão.

Kemal estava noivo e sentia-se feliz pelo sucesso da sua família, dona de prósperos negócios de *import-export*, e pelas qualidades socialmente muita apreciadas da sua noiva. Poucas semanas antes da festa pública (para a classe burguesa de Istambul) de noivado, aconteceu uma série de encontros sexuais com a jovem Füsün, filha de família humilde ansiosa por encontrar um caminho para partilhar com a parte ocidentalizada da sociedade turca o crescimento económico e a abertura ao mundo. Na véspera do noivado, Füsün entrega o seu destino nas mãos do super feliz Kemal, que sonha fazer dela sua amante, antes mesmo de festejar o noivado. Eis o equívoco do protagonista, que lhe vai custar um suicídio social. A partir de então, na falta de Füsün (que desaparece), Kemal não está mais em condições de viver, embora sobreviva ao isolamento dos amigos, à ruptura do noivado, às saudades do “momento mais feliz da sua vida” que não soube prolongar, à função social de empresário que a família permite que exerça, apesar da falta de empenho.

Como em Romeu e Julieta, também em Istambul o amor é essencial à vida. Ao contrário do século XVI, em Istambul de meados do século XX o ambiente social é descrito como radicalmente pacífico, apesar dos bombistas mencionados aqui e ali: nenhuma pressão que não seja a da interpretação mais correcta da tradição e dos bons costumes se impõe aos protagonistas. Kemal simplesmente não se sente bem sem Füsün. Não procura nenhuma culpa exterior nem procura corrigir o seu próprio sentir. Também não pressiona Füsün (uma vez que a reencontrou a certa altura do romance) limita-se a estar presente e a pedir paciência e compreensão para os seus comportamentos bizarros: comportava-se com um cleptomaniaco (furta obsessivamente objectos tocados pela sua amada que depois exporá ao público no museu), mas compensava a família de algum modo por isso, com dinheiro e prendas. Do mesmo modo a família de Füsün jamais questiona as opções da filha — ou a filha questiona os sentimentos dos seus pais. Todos os personagens procuram a harmonia, apesar dos equívocos e dos segredos, e, em grande parte, conseguem-na.

O herói do romance, também narrador, abandona a vida social burguesa de que era um dos protagonistas, torna-se uma espécie de ovelha negra da família, não dá importância aos negócios, vive para a memória de um amor fugaz e para recompor o equilíbrio emocional perdido depois de tal experiência. Dedicar-se à dolorosa mas transcendente tarefa de organizar visitas regulares, muitas vezes por semana, a casa de família da sua amada, entretanto casada com outro homem segundo um contrato

que serviu para encobrir a castidade auto-infligida por Füsun. Ambos os heróis se suicidam socialmente. Até que uma luz se acende no fundo do túnel. O marido de Füsun quer divorciar-se para ir viver com outra mulher e assim surge a oportunidade, 9 anos depois, de o casal refazer os seus planos de vida em comum e explorar o amor interrompido. E este é o segundo grande equívoco denunciado pelo romance.

Füsun obriga Kemal a aceitar as suas condições para se casar. O que ele aceita de bom grado. Porém, será ela quem não resistirá ao entusiasmo sexual e fará amor com ele, pela última vez, antes de casarem, contra uma regra estabelecida por ela própria, em favor da tradição e do respeito pelas mulheres. Mata-se com um automóvel em alta velocidade contra uma árvore, como o seu amante ao lado. Mata-se de vergonha ou de medo?

Uma das facetas mais extraordinárias do romance é a interpretação do sentido do título, abandonada ao leitor como um enigma. Por que razão um museu com a memória arqueológica da relação de Kemal com a sua amada, reunindo objectos coleccionados por ele ao longo de 10 anos que dura a estranha e intensa relação entre os dois, se chama *Museu da Inocência*? E o que nos quer dizer o autor ao terminar o livro, afirmando que a vida do seu narrador foi “muito feliz”, em contraste com o fado que ela parece ser ao leitor? Nenhunas respostas evidentes são oferecidas.

O romance reclama a mesma intuição que fundou as modernas ciências sociais: as pessoas, e aquele casal em particular, são joguetes inocentes das mais profundas tensões sociais. A acção decorre em “sociedade”, em condições de modernidade idealizada, isto é abstraindo dos dramas da violência política, religiosa, de classe. Até a vergonha que o leitor sente (como o próprio Kemal chega a confessar sentir), aquando das invasões recorrentes da casa de família da sua amada, é abstraída. Como quem diz, em comunidade não há que ter vergonha. As comunidades cuidam do essencial, da sobrevivência, que é aquilo que as visitas de Kemal representavam para a família de Füsun e para ela própria. Só quando a sociedade começa a interferir mais profundamente nas relações comunitárias, libertando os indivíduos, a vergonha se expande também aos relacionamentos íntimos.

Da vergonha de sentir medo

Não há que ter medo, em sociedade — parecem querer dizer as teorias sociais dominantes, crenças na predestinação do progresso das instituições em sintonia com a vida, apologistas da modernidade. A catástrofe, para elas, é uma impossibilidade, é impensável. A questão a colocar é esta: não serão tais convicções apriorísticas, em si mesmas, uma forma de escamotear o medo persistente nas sociedades? No dizer de Scheff, não será isso uma expressão de vergonha de ter vergonha (ou de medo de revelar sentimentos de vergonha)? Medo das mudanças profundas impostas pela modernização (os misteriosos domínio das máquinas, fim da moral, imperialismo tentacular, por exemplo); medo da mobilização capitalista, que nos torna estranhos de nós próprios para termos acesso aos mercados globalizados, enquanto trabalhadores-consumidores (a alienação); medo do poder absoluto das instituições e da sua perversidade hostil (a banalidade do mal, de Arendt); medo de não termos porque nos envergonhar nem como o esconder. O medo é, afinal, apenas uma vestuta herança genética, com certeza útil.



A teoria social que auto-limita o seu campo de visão à parte construtiva da sociedade, aceita, implicitamente, servir de reforço aos segredos sociais (ocultados pelos medos e pelas vergonhas) deixando-se colonizar acriticamente por essas (e outras) emoções, em vez de as analisar, de enfrentar os respectivos incómodos e tirar os respectivos proveitos. Denunciar a guerra e escarpelizar de que modo a vergonha (da alegada falta de virilidade, mas também da falta de fé modernizadora, da culpa pelas falhas humanas) lhe esteja relacionada, é mérito de Thomas J. Scheff. A hipótese de a vergonha funcionar como biombo emocional para escamotear a perversidade humana é, sem dúvida, uma contribuição excelente a explorar e desenvolver, especialmente por ter a capacidade de se esconder a si própria, de tão discreta poder ser a reacção física correspondente ao emergir dessa emoção.

A dúvida colocada neste texto é se mais fundo do que a vergonha, o medo não é também ou sobretudo o fator das guerras e das violências? E para o dominar bastará desenvolver interações sociais mais saudáveis, ou será preciso também desenvolver novas relações de poder e de co-desenvolvimento com o meio ambiente e com os povos vizinhos e longínquos?

Quadro 3. Análise das emoções caso a caso

	Via neural inferior COMUNIDADE medo	Via neural superior SOCIEDADE vergonha
Trabalhadores judeus que retiraram os cadáveres das câmaras de gás para o crematório	Inibição da acção por efeito de risco de eliminação sumária Estigma pelo facto de os <i>Sonderkommando</i> estarem numa posição social insustentável	Escrita de testemunho dirigido às pessoas livres que um dia se possam envergonhar de estar vivas e serem, por isso, como o escritor, cúmplices da mesma (des)humanidade
Imigrantes de vários continentes convidados a avaliarem Justiça	Vivência e memórias do percurso migratório, frequentemente traumáticas	Participação e submissão às dinâmicas da sociedade de acolhimento (incompreendidas pela descendência)
“Museu da Inocência” – romance sobre a modernização dos povos	“Inocência”; Popular; medo (de desamparo na vida, por culpa própria)	“Museu”; Burguesa; orgulho (versão positiva da vergonha)

Confirmação e expansão da teoria do *espelho do self*

Daniel Goleman [2010/2006] observa a necessidade vital e natural de associação dos seres humanos entre si e também a complexidade e delicadeza dos instrumentos de sintonização e harmonização de tais relações permanentemente activos (e falíveis), em função das pessoas (suas competências, potencialidades e intenções) e do meio social envolvente. Baseiam-se tais observações nos estudos das funções cerebrais, que muito progrediram nas últimas décadas. As células

fusiformes e os neurónios-espelho são formas biológicas que tornam a secular teoria de Charles Cooley [1909] sobre o espelho do *self* (*lookingglass*) mais do que uma metáfora: será antes uma meta descrição de funções neurais do cérebro. Os seres humanos, muito mais que os outros primatas, vivem como mimos. Isso pode ser medido pela presença de mil vezes mais células fusiformes nos cérebros humanos do que noutros primatas. Não é apenas o valor que julgamos os outros possam dar ao nosso ser individual, como argumenta Cooley, e o medo de sermos socialmente depreciados e o prazer de sermos apreciados. É a tendência inata que temos de, por via neural, acompanharmos os movimentos, posturas, vocalizações e sentimentos dos outros seres humanos com quem entramos em processos empáticos, como a nossa forma de (con)viver. As conexões sociais não são um acrescento artificial à natureza humana. Não são só cultura: são necessidades básicas, impulsos vitais. A sociabilidade não é uma diletância existencial: é uma expressão de vida típica da nossa espécie.

Há uma via inferior da vida nervosa, muito mais rápida a reagir do que a via superior, refere Goleman. A primeira reage a riscos de vida pressentidos, como quando nos assustamos, antes mesmo de termos tido tempo de perceber a situação. Isso não é controlável pela via superior da vida nervosa. Esta última apenas pode constatar ter ocorrido uma certa reacção do seu corpo, com as consequências decorrentes para o meio.

À via inferior correspondem os conceitos sociológicos de comunidade e emoção. À via superior correspondem sociedade e racionalidade. No primeiro caso referimo-nos a fenómenos ditos naturais, sem que haja hipótese de intromissão regulatória reflexiva. A sociedade, por sua vez, é descrita como sendo artificialmente construída e regulável institucional ou politicamente. A vida conceptual separada entre a sociedade e a comunidade, a razão e as emoções, a via superior e a via inferior, é uma ficção muito utilizada e até defendida, embora seja uma dissecação unilateral das relações humanas.

A teoria social está desafiada a lidar com a necessidade cognitiva de integração do conhecimento das ciências naturais sobre o comportamento social e o conhecimento das ciências sociais. Atrever-se-á a teoria social a abrir os seus campos de reflexão cognitiva, a fim de integrar, como conceitos compatíveis e distintos, os estudos da neurologia do cérebro, a psicologia e a sociologia? Se a resposta for afirmativa, isso implicará um trabalho em conjunto de noções como comunidade e sociedade, vida neural (inferior e superior), emoções emergentes (medo e vergonha), poder institucional e instabilidade da vida dependendo das condições do meio ambiente.

Referências Bibliográficas

- COOLEY, Charles
1909: *Social Organization: a Study of the Larger Mind*, New York: Charles Scribner's Sons.
- CRUZ, Manuel Braga da
1986: *Teorias Sociológicas I*, Lisboa: Fundação C. Gulbenkian.
- DORES, António Pedro
2009: *Espírito de Submissão*, Coimbra: FCT/MCES, FCG, Coimbra Editora.

- GEMMA, Zalmen
2008: *En el corazón del infierno - documento escrito por un Sonderkommando de Auschwitz - 1994*, Barcelona: Anthropolos.
- GOLEMAN, Daniel
2010/2006: *Inteligência Social. A nova ciência do relacionamento humano*, Lisboa: Círculo de Leitores.
- PAMUK, Orhan
2010/2008: *O Museu da Inocência*, Lisboa: Presença.
- SCHEFF, Thomas J.
1990: "Shame and Conformity: the difference-emotion system", in Thomas Scheff *Microsociology: Discourse, Emotion, and Social Structure*, Chicago: University of Chicago Press.
2002: "Shame in Self and Society", *Symbolic Interactions*, <http://www.soc.ucsb.edu/faculty/scheff/main.php?id=3.html>
s.d.: "Shame and the Social Bond: a sociological theory", current, <http://www.soc.ucsb.edu/faculty/scheff/main.php?id=2.html>.

Artigo pedido ao autor

Artigo recebido a: 13/Maio/2011

Aceite para publicação: 17/Junho/2011

Title

Fear and shame, emotions and social emotions Community.

Abstract

Thomas J. Scheff argues shame is the social emotion par excellence. This paper claims that fear compare to shame as community compare to society. Even in safe social environment, we still feel fear when one threatens us with exclusion from school or from work or from family bonds.

As community and society, fear and shame are two sides of the same reality. They mixed each other using separated times frames references. This paper calls the study of three illustrative cases of co-presence of fear and shame in community and society.

We conclude that the dominant social theory limits itself to a constructive vision of society, accepting uncritically to be controlled by emotions of shame and disgust facing fear, instead of analyzing it and confronting the discomfort caused by fears to common people, as well as to scientists and take the proceeds thereof.

Key-words

Emotions, fear, shame, community, society.