

Vergonha cotidiana, ofensa moral e ressentimento: as dimensões emocionais e morais dos rituais cotidianos de interação

Doutorando Raoni Borges Barbosa¹ (PPGA/UFPE)

Resumo: Este artigo objetiva uma reflexão conceitual sob a ótica da antropologia das emoções e da moralidade de rituais cotidianos de interação entre atores sociais que se classificam e classificam o outro a partir de um jogo de disputas morais caracterizado por práticas de envergonhamento, ofensa moral e ressentimento. Neste sentido, discute a vergonha como emoção central de uma sociabilidade dada, isto é, como elemento basilar do giroscópio moral de uma cultura emotiva específica, assim como problematiza o uso oportuno e conveniente da ofensa moral como estratégia de desfiguração do outro em contextos de luta por reconhecimento e poder. Coloca, ainda, a questão do ressentimento como uma experiência emocional e moral resultante de humilhações que extrapolam os limites publicamente estabelecidos de normalidade normativa e da vergonha cotidiana. Experiência esta que provoca no indivíduo relacional ressentido uma dor social resultante de práticas de ataque à honra e de destruição da sua linha e fachada **Palavras-chaves:** vergonha cotidiana, ofensa moral, ressentimento, ordem moral e interacional, emoções e moralidade

Este artigo objetiva uma reflexão conceitual sob a ótica da antropologia das emoções e da moralidade de rituais cotidianos de interação entre atores sociais que se classificam e classificam o outro a partir de um jogo de disputas morais caracterizado por práticas de envergonhamento, ofensa moral e ressentimento. Neste sentido, discute a vergonha como emoção central de uma sociabilidade dada, isto é, como elemento basilar do giroscópio moral de uma cultura emotiva específica, assim como problematiza o uso oportuno e conveniente da ofensa moral como estratégia de desfiguração do outro em contextos de luta por reconhecimento e poder.

Coloca, ainda, a questão do ressentimento como uma experiência emocional e moral resultante de humilhações que extrapolam os limites publicamente estabelecidos de normalidade normativa e da vergonha cotidiana. Experiência esta que provoca no

¹Aluno regular do curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia [PPGA] da Universidade Federal de Pernambuco [UFPE]. Mestre (2015) pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia [PPGA] da Universidade Federal da Paraíba [UFPB], sob orientação do Prof. Dr. Mauro Guilherme Pinheiro Koury [GREM/PPGA]. Grau de mestre em Antropologia obtido com defesa de dissertação recomenda para publicação pela Comissão Examinadora composta pelo professores doutores: Mauro Guilherme Pinheiro Koury (orientador/PPGA/UFPB), Roberta Bivar Carneiro Campos (membro externo/UFPE) e Maria Patrícia Lopes Goldfarb (membro interno/PPGA/UFPB). Especialista em Antropologia pelo PPGA/UFPB. Possui graduação em Ciências Sociais pela Universität Osnabrück (2009). Trabalha na área de Antropologia e Sociologia das Emoções e Antropologia e Sociologia da Moralidade. É Pesquisador do GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções e do GREI - Grupo Interdisciplinar de Estudos em Imagem, da UFPB. É editor assistente da RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção desde 2014. Tem experiência nas áreas de Antropologia e Sociologia com vários artigos em revistas especializadas e apresentações em congressos acadêmicos nacionais e internacionais. Contato: raoniborgesb@gmail.com.

indivíduo relacional ressentido uma dor social resultante de práticas de ataque à honra e, segundo a análise goffmaniana (GOFFMAN, 2012) a destruição da sua linha e fachada.

No entender de Goffman, uma situação social se organiza como ordem normativa, expressiva e comportamental e como fluxo de conteúdos sociais dispostos na forma situacional. Neste sentido, a situação compreende uma classe de eventos caracterizada pela copresença de atores sociais, pela brevidade temporal, pela limitação espacial, por materiais comportamentais (olhadelas, gestos, posicionamentos, enunciados verbais) e por ações reciprocamente orientadas no contexto de turnos de fala, ocasiões, ajuntamentos e intercâmbios sociais ritualmente iniciados e concluídos.

É na situação, portanto, em que emergem as pessoas como atores sociais reflexivos em jogo comunicacional. Atores estes que performatizam, segundo os princípios organizacionais da interação, os rituais de interação em regimes públicos (em que a alteridade se apresenta como outro generalizado), semipúblicos (em que a alteridade é sentida pelo Eu como outro próximo) e privados (em que a alteridade é percebida como outro íntimo) de relações.

A interação ritual se organiza basicamente como um encontro social em que no mínimo dois atores sociais se apresentam como linha e fachada para o outro relacional. Por *linha* Goffman entende o padrão interacional do Eu, como jogador, que se estabiliza para si e para o outro, enquanto que por *fachada* entende o valor social positivo, a imagem e a reputação, que o Eu reivindica a partir dos atributos sociais de sua linha.

Os conceitos de linha e fachada, portanto, se apresentam como momentos do Eu socialmente integrado. A integração social da individualidade, entendida como a pessoa ou o ator social, aponta para o compromisso deste Eu de manter reputações, de movimentar-se segundo uma etiqueta que considere o sistema social de posições com suas exigências de status, papel, prestígio, de direitos e obrigações, de performances e sensibilidades identitárias. O constrangimento recíproco, portanto, é o elemento fundamental da ordem moral, regulando a ordem expressiva e emocional possível.

Goffman enfatiza, neste sentido, a ligação emocional que o eu desenvolve em relação à sua fachada. A fachada individual, familiar e grupal, como constructo derivado das regras do jogo e das definições da situação, atravessa a subjetividade e se localiza difusamente no fluxo de eventos no encontro, ou seja, no espaço simbólico entre os atores sociais em jogo comunicacional.

A fachada individual diz respeito à ordem interacional do encontro e à sociedade mais ampla, muito embora haja limitações nessa interdependência impostas por práticas como segredo, evitação, isolamento, liberdade, segregação de papéis e de platéias. A emergência de práticas e discursos ressentidos, com efeito, ocorre quando da impossibilidade de preservação da fachada em razão de práticas reiteradas de humilhação que o ator social deve suportar em silêncio e impotência, o que lhe compromete os sentimentos de honra, orgulho e dignidade.

Tal a importância da fachada para a normalidade do tráfego comunicacional, que Goffman a define como a condição para a interação. A relação linha – fachada, desta forma, aponta para a noção goffmaniana de social como sistema de expectativas de expectativas, em que a confiança em si e no outro relacional, derivada da confiança nas regras do jogo, é o operador básico de uma sintaxe interacional perpassada por vulnerabilidades, riscos e patologias próprias da interação.

O repertório social e cultural das formas de preservar a fachada revela as regras do tráfego da interação social, pois compreende os meios (normas) e fins (valores) legítimos da ação. A preservação da fachada implica em tato, diplomacia, habilidade social, o que Goffman resume como perceptividade: a capacidade reflexiva do ator social em antecipar ações e em se “outrar” (assumir hipoteticamente a perspectiva analítica e axiológica do outro).

Os eus em interação respondem aos riscos dos encontros sociais com estratégias como *aprumo*, *salvar a fachada*, *dar a fachada*. Ao manter a ordem moral em fluxo, os atores se mostram orgulhosos, honrados e dignos em relação à fachada que sentem como propriedade do eu, muito embora seja um empréstimo e uma forma de coerção e controle do social.

“Ao entrar numa situação em que recebe uma fachada para manter, essa pessoa assume a responsabilidade de vigiar o fluxo de eventos que passa diante dela. Ela precisa garantir que uma ordem expressiva particular seja mantida [...]”. (p. 17).

Para Goffman, portanto, a regra do autorrespeito e da consideração pelo outro são elementos da mesma ordem e refletem o compromisso de não destruir a ordem interacional: a manutenção da fachada é condição da interação, ainda que as regras e a etiqueta do jogo não signifiquem o jogo real, com suas possibilidades de desfiguração, humilhação e manipulação do outro. Possibilidades estas sempre presentes na forma de

vulnerabilidades e patologias interacionais que podem redundar em uma situação limite de ameaça e ruptura dos vínculos sociais.

O conceito de situação limite, de Karl Jaspers (1974), como entendido aqui a partir de uma leitura goffmaniana, remete a uma situação de iminência de falência da normalidade normativa e de pânico moral, de modo que se estabelecem discursos generalizados de desculpa e acusação em um cenário de indistinção entre pessoas boas e más (HUGHES, 2013; KATZ, 2013). Nestes cenários de ampla desorganização normativa, as vulnerabilidades interacionais, na acepção goffmaniana (GOFFMAN, 2012a), são enfatizadas no sentido de borrar as fronteiras e hierarquias que sinalizam para o ator em jogo comunicacional os meios e fins legítimos da ação, potencializando uma dinâmica micropolítica das emoções (CLARK, 1987) de ira/raiva e violência que responde a uma história de mágoas, ressentimentos e vergonha desgraça (SCHEFF, 1990).

A situação limite, no espaço público do jogo comunicacional, se caracteriza por uma falência generalizada de expectativas no outro generalizado (MEAD, 1973) e nas instituições que deveriam, em tese, conduzir processos sociais normais de imputação de responsabilidades e de demarcações das hierarquias e fronteiras visíveis e invisíveis. A prática de acusação, em um contexto de situação limite, se generaliza em razão da ineficácia material e simbólica dos mecanismos de regulação moral do tráfego cotidiano de interações no âmbito mais banal das relações humanas.

Cabe ressaltar, contudo, que uma definição da situação (GOFFMAN, 2012a) como momento crítico de uma crise social mais ampla, como as situações de crise, assunto deste ensaio, parte da análise de práticas e discursos dos próprios atores sociais em disputa. Ou seja, a compreensão analítica da situação parte de um recorte teórico-metodológico e temático que enfatiza o papel do ressentimento nos jogos interacionais em questão.

Neste sentido, faz-se relevante a análise das nomeações do Eu que se justifica e do Outro que se desfigura no discurso e na economia emocional de situações entendidas como situações limite, pois que despontam como elementos de desculpa e acusação de si e do outro (WERNECK, 2015), gerando, com isso, disputas de marra, narrativas de ofensa, de insulto moral (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2008 e 2011) e de desfiguração do outro (GOFFMAN, 2012). Esta produção de repertórios simbólicos mobiliza

sentimentos acentuados de ressentimento, que passam a caracterizar a cultura emotiva de uma situação ou de uma sociabilidade dada.

A análise de estratégias de envergonhamento, humilhação e desfiguração do outro, como práticas geradoras de ressentimento, parte de um modelo compreensivo da cultura emotiva como lugar de disputa moral, em torno de identidades, em um sistema socioafetivo e de posições. Sistema socioafetivo e moral este que orienta as ações individuais com base em repertórios simbólicos, mas que está sempre em fluxo, indeterminado e tenso, conforme os atores sociais, dotados de agência e reflexividade, o atualizam e reconstróem.

Uma cultura emotiva se caracteriza, portanto, como lugar de pertença e de realização de projetos, mas também lugar de medos e de envergonhamento. O conceito de cultura emotiva, destarte, abarca as cadeias de interdependência (ELIAS, 1994) e as teias de significado (GEERTZ, 1978) construídas nos processos intersubjetivos cotidianos.

A pertença, como emoção basilar de uma cultura emotiva, é o lócus social da manifestação da normalidade normativa e do exercício de semelhança e dessemelhança nos processos de formação de individualidades, de registros únicos de experiência e significação mediante trocas materiais e simbólicas entre indivíduos sociais localmente situados. Indivíduos estes munidos de mapas cognitivos e emocionais que permitem leituras e visões de mundo em um lugar de fala próprio, mas sempre cultural e socialmente satisfeitos.

De acordo com Koury (2003, p. 79):

“Ao lançar um mapa sobre um universo simbólico específico que forma um mundo comum, cada indivíduo socialmente, se reconhece e reconhece o outro real e simbólico, que dele e por ele emergem, enquanto semelhança, ou enquanto diferença, ou enquanto ambos”.

A proposta da antropologia das emoções, neste sentido, é problematizar a construção de universos simbólicos na relação indivíduo, cultura e sociedade. A conformação do *self* se realiza na sua inserção em uma cultura emotiva dada, onde constrói relações e através delas desenvolve um sentido identitário e de pertença a um espaço interacional e societal. As emoções são, enquanto fato social total (MAUSS, 2003), resultado das relações entre indivíduos e grupos, abrangendo códigos morais e de conduta e gramáticas de sentidos e estranhamentos tecidos no jogo cotidiano das relações.

Os medos, a vergonha, a pertença, o ressentimento, entre outros fenômenos emocionais, simultaneamente individuais e sociais, abrem para os atores em trocas simbólicas possibilidades, expectativas e limites da ação, deveres e obrigações, assim como formas de frustração, transgressão e aventura. A emoção medo, portanto, pode ser entendida como uma gramática de sentidos que orienta os movimentos de aproximação e afastamento dos indivíduos e grupos em relação.

As emoções são os sentimentos dirigidos ao outro e construídos e comunicados no jogo interacional. Elas se objetificam conforme os processos intersubjetivos se cristalizam em códigos de moralidade, memórias, hierarquias e fronteiras sociais, em projetos individuais e coletivos. São, assim, processos emocionais específicos no interior de uma cultura emotiva que orientam a ação, o discurso e as representações sociais entre outros.

As emoções, entendidas como fenômeno social total (MAUSS, 2003, p. 237ss), abarcam as subjetividades, a cultura objetiva por elas construída e também o processo intersubjetivo de construção de sociabilidades. Por fato social total se entende o fato social que perpassa os vários aspectos da vida social, assim como o indivíduo enquanto totalidade biopsíquica e moral.

As emoções, assim, constituem um idioma, uma linguagem e uma gramática das relações sociais que emerge processualmente nas dinâmicas codependentes de sócio- e psicogênese. Da perspectiva do ator, as emoções são as teias de sentimentos dirigidas aos relacionais; enquanto que, da perspectiva da interação, as emoções se apresentam como as relações e as teias de sentidos entre os atores sociais.

Em ambas as perspectivas, contudo, se enfatiza a relação tensa e conflitual entre indivíduos que disputam ritualmente a normalidade normativa em uma sociabilidade dada. Trata-se, assim, em linguagem goffmaniana, de rituais de interação que movimentam fachadas individuais e coletivas em uma ordem moral, expressiva e comportamental específica.

A antropologia das emoções, que embasa teórica e metodologicamente este ensaio, se questiona, em síntese, sobre como os atores sociais constroem as culturas emotivas em que vivem, com modelos de ação (ethos) e de realidade (visão de mundo) próprios exercitados cotidianamente. Cabe aqui ressaltar a experiência de Lutz entre os Ifaluk, quando a autora argumenta que “a experiência emocional não é pré-cultural, mas preminentemente cultural”, as emoções e significados atribuídos a ela são “uma

conquista social e não individual – um produto que emerge da vida social” (LUTZ, 1988, p. 5). Neste amplo leque de possibilidades analíticas se coloca a questão da vergonha, da ofensa moral e do ressentimento.

Vergonha cotidiana, ofensa moral e ressentimento: a regulação emocional e moral do tráfego comunicacional nos rituais cotidianos de interação

Scheff (1990), em diálogo com Elias, Goffman e Sennet, define a vergonha como uma extensa família de emoções e como elemento regulador de outras emoções, como a ira e a humilhação. A vergonha, compreendida como emoção que perfaz uma família de sentimentos correlatos (embaraço, humilhação, ressentimento), denota o enfraquecimento do vínculo social, podendo ser reconhecida ou desconhecida pelo indivíduo e pelo grupo.

Quando desconhecida, a vergonha pode apresentar-se como não diferenciada (dor emocional falsamente nomeada) ou ignorada (dor disfarçada). A vergonha desconhecida torna-se problemática quando conduz a espirais intrapessoais ou interpessoais duradouros e sem limites naturais, situações estas caracterizadas pelo acúmulo cotidiano de pequenas mágoas e ressentimentos.

Neste sentido, as interações entre os indivíduos relacionais em jogo comunicacional podem enviesar-se em uma espécie de armadilha emocional. Armadilha esta caracterizada por emoções destrutivas não reconhecidas, inconscientes, vinculadas a um sentimento de vergonha original, e que se organiza em espirais de autoperpetuação emocional. Tal armadilha emocional assume uma natureza contagiosa e se move em uma espiral crescente.

Cardoso de Oliveira (1996, 2008, 2011), em sua análise sobre a fenomenologia do fato moral, enfatiza o papel do insulto, do ressentimento e da indignação moral, bem como da obrigação moral de que estas emoções assumam uma retórica própria de desculpa e acusação no espaço público. Neste sentido, o autor afirma que o insulto moral implode os limites de uma relação diádica e se lança ao terceiro elemento da forma social, ou seja, o insulto moral se caracteriza pelo seu potencial de envergonhamento e de desfiguração do outro, de modo a desconsiderá-lo publicamente, atingindo sua reputação.

O argumento de Cardoso de Oliveira sobre o insulto moral enquanto experiência de vergonha e de dor, em uma leitura simmeliana e goffmaniana, se aproxima bastante da análise de Goudsblom (2009) sobre a vergonha como dor social que se quer evitar

mediante a salvaguarda do *self* e a preservação dos vínculos sociais. Esta assertiva, por sua vez, complementa a tese de Scheff (1990) acima esboçada sobre a vergonha como emoção mestra e reguladora de outras emoções como a raiva e a ira.

Assim se exprime Goudsblom:

“A vergonha ocorre quando os laços de solidariedade e hierarquia são danificados. Isto é sempre desagradável e doloroso. [...] a vergonha é um sinal de que há algo errado em uma figuração social. [...] A do social é social em um sentido duplo: é infligida socialmente pelas pessoas que “envergonham” (como punição), e demonstrado socialmente pela pessoa que é envergonhada (como expiação)”. (GOUDSBLOM, 2009, p. 56).

O impacto da emoção vergonha, em sentido amplo, seja como embaraço, constrangimento, humilhação ou estigma, é percebido na vigilância e no controle social do olhar desindividuator do grupo sobre o indivíduo, coagindo-o a subsumir-se nas possibilidades comunicacionais da figuração social em que se desloca como unidade atancial em dependência dos demais atores sociais.

Os perigos e o desconforto da copresença, inerentes à apresentação do “Eu” e da percepção das possíveis identidades do outro na forma de transmissão incorporada de informações linguísticas e expressivas, coloca o ator social como um jogador em um jogo ritual, mas também como uma imagem construída em processo interacional. Esta imagem ou fachada, sempre passível de ser perdida ou desfigurada, deve ser preservada pelo ator social sob a pena de que este seja privado de seu orgulho, honra e dignidade.

Este arcabouço emocional construído e realizado nas relações sociais e sem o qual o ator social se veria catapultado a uma situação de não pessoa no espaço interacional, somente se preserva mediante um exercício ininterrupto de controle cognitivo e emocional. Esta habilidade de apresentar-se na interação, de colocar a face e a fachada em jogo, constitui o aprumo (GOFFMAN, 2012) para o envolvimento nos ajuntamentos e situações que legitima a ordem social.

Goffman, de acordo com Giddens (2013, p. 291), é enfático ao descrever o espaço interacional como um mundo altamente moralizado de vínculos sociais que constrange física, moral e emocionalmente o ator social a se apresentar como uma multiplicidade de “Eus”, situados em sistemas variáveis de posições, hierarquias, fronteiras, papéis e poder sociais próprios. Cada um destes sistemas, dotado de códigos singulares que regulam o tráfego humano ordinário e a economia de apresentação da linha e da fachada de cada ator (GOFFMAN, 2010), informa, com todas as ambiguidades e ambivalências próprias do social enquanto figuração contingente de

sentidos, o estado atual das disputas morais que expressam publicamente a qualidade de atos apropriados e inapropriados para cada categoria de ator que ali se desloca.

O esquema conceitual goffmaniano é sintetizado na ideia de ordem social, na qual se percebem os ajuntamentos, situações e ocasiões sociais em que cada ator busca uma forma possível de encaixe. Trata-se, assim, da forma social moralmente afiançada por consensos atuais, mas sempre tensa e conflitual, na qual os atores buscam realizar-se enquanto subjetividades axiologicamente marcadas.

Nas palavras do autor:

“[...] uma ordem social pode ser definida como a conseqüência de qualquer conjunto de normas morais que regulam a forma com a qual as pessoas buscam atingir objetivos. O conjunto de normas não especifica os objetivos que os participantes devem buscar nem o padrão formado pela (e através da) coordenação ou integração desses fins, e sim meramente os modos de buscá-los”. (GOFFMAN, 2010, p.18).

O conceito de ordem social, - pensado como indicador de uma moralidade, - situa a subjetividade como elemento que movimenta e dá vida ao social dentro de parâmetros norteadores da ação, indicando, assim, a ação legítima e esperada pelo outro relacional (BRITO, 2011; BOURDIEU, 1971; PITT-RIVERS, 1971). Os conteúdos sociais da ação, destarte, muito embora não façam parte da ordem social, são por ela tangenciados enquanto possibilidades de realização legítima, de modo que constrange cada ator social a estratégias rituais de encaixe, nas quais se faz possível manter linhas de conduta e preservar fachadas de identidade.

A noção goffmaniana de ordem social, assim, ao enfatizar a relação que cada ator social desenvolve no jogo interacional com sua linha e fachada e com a do outro, coloca a vergonha cotidiana, entendida como o embaraço próprio da co-presença, como elemento moral, emocional, performático e expressivo elementar de uma cultura emotiva dada. O conforto emocional, portanto, é uma propriedade formal da situação e, assim como a fachada, está presente no fluxo de eventos, não no conteúdo das ações.

O fluxo de eventos, deste modo, exige de cada ator social em jogo se utilize de habilidades e perceptividades culturalmente codificadas para a preservação da fachada e para a evitação de quebras de confiança, rupturas da normalidade normativa, ofensas morais, constrangimentos, humilhações e ressentimentos. Goffman, neste sentido, discorre sobre o aprumo, a cegueira diplomática, a segregação de papéis, a segregação de informações e outras estratégias de evitação como habilidades sociais para lidar com

os embaraços cotidianos, de modo a impedir que estes se tornem constrangimentos patológicos à ordem ritual e interacional.

O constrangimento significa um passo adiante em direção ao ponto crítico de tolerância ao desconforto da copresença, cujo extremo constitui uma situação limite, e que pode ser desatado intencionalmente por um ato de insulto moral. O insulto moral (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, 2008, 2011), permanece no âmbito mais pessoal e informal do jogo interacional, configurando pequenos gestos e insinuações que buscam, em linguagem goffmaniana, desfigurar o outro a quem se dirige a ofensa. Trata-se, desta forma, de uma estratégia sutil e muitas vezes subliminar de amedrontar e envergonhar o outro, lançando-o em uma situação de perda da face e de intenso desconforto interior.

O insulto moral, ao instituir uma situação de quebra de confiança no jogo interacional, assume uma retórica e uma performatividade própria de modo a provocar toda uma gramática emocional de sentimentos de injustiça (MOORE Jr., 1987), ressentimento e indignação moral. O local (TRAJANO, 2010) de trocas materiais e simbólicas, com efeito, sofre uma reconfiguração em razão do conflito que ali se instaura como forma de sociação (SIMMEL, 1970, 1986, 1986a, 2013).

O insulto moral pode assumir a dimensão da humilhação, do ressentimento ou, no dizer de Thomas Scheff (1990), da vergonha desgraça. Este sentimento de elevados custos emocionais para o indivíduo e para a figuração social em que se situa, pode vir a irromper em ações pautadas em sentimentos de ira/raiva que redundam, conforme discorre Cláudia Coelho (2010) valendo-se de análises interacionistas devidas a Katz (2013), na violência banal cotidianamente verificada em situações acentuadamente marcadas pela pessoalidade e pelo estigma.

O insulto moral, assim, constitui um ataque à honra e ao direito ao orgulho do outro relacional, que são próprios da sua acomodação enquanto reputação, linha e fachada em jogo. O insulto moral, deste modo, nega suas pretensões de reconhecimento e de participação nos espaços interacionais e sociais, ressentindo-o e, provavelmente, lançando-o à violência física e simbólica ou à anomia.

Este nexos de causalidade pode ser deduzido das palavras de Pitt-Rivers sobre a noção de honra em sociedade tradicionais:

“Honra é o valor que uma pessoa tem aos seus próprios olhos, mas também aos olhos da sociedade. É a sua apreciação de quanto vale, da sua pretensão a orgulho, mas é também o reconhecimento dessa pretensão, a admissão pela sociedade da sua excelência, do seu direito a orgulho. [...] A honra fornece,

portanto, um nexu entre os ideais da sociedade e a reprodução destes no indivíduo através da sua aspiração de os personificar. Como tal, implica não somente uma preferência habitual por uma dada forma de conduta, mas também, em troca, o direito a certa forma de tratamento. O direito ao orgulho é o direito à posição social e a posição social estabelece-se pelo reconhecimento de uma identidade social”. (PITT-RIVERS, 1971, p. 13-14).

O insulto moral, assim, compreende uma prática de desfiguração do outro, de sua honra, fachada ou valor social, e de desorganização de espaços de interação.

Ao abordar a questão do ressentimento como gramática emocional ou sistema socioafetivo em um contexto histórico específico, Ansart (2001) enfatiza as relações entre os afetos públicos e o político, de modo que tensiona o processo de formação do *self* no âmbito de práticas sociais perpassadas por rancores, invejas, desejos de vinganças e fantasmas da morte. Em um diálogo com Nietzsche, Scheler e Merton, o autor argumenta no sentido da pluralidade de formas do ressentimento, todas elas, contudo, caracterizadas pela experiência reiterada e impotente de uma humilhação que se acumula como ódio, inveja e hostilidade.

O ressentimento constitui uma experiência de rebaixamento moral acentuado, que remete a “um tempo repetitivo gerador de fantasmas e pensamentos hostis vividos na impotência” (ANSART-DOURLEN, 2004, p. 351). O ator social ressentido, assim, se encontra em uma situação de engolfamento resultante de uma ofensa moral, trauma, injustiça, quebra de confiança e vergonha desgraça que desorganiza seu espaço de relações e, conseqüentemente, sua capacidade de narrar o passado e de projetar o futuro.

Nas palavras de Ansart (2001, p. 22):

“A humilhação não provém apenas de uma inferioridade. Ela é a experiência do amor-próprio ferido, experiência da negação de si e da auto-estima suscitando o desejo de vingança”.

O autor, ao trabalhar com a questão do ressentimento na esfera pública dos afetos, discorre sobre o papel de provocadores profissionais do ressentimento, como os partidos e agremiações políticas. Neste sentido, problematiza o caráter ambíguo das democracias contemporâneas, cuja ideologia de igualdade formal em contexto de desigualdade material, assim como de individualismo e de luta por reconhecimento no âmbito de aceitação das decisões majoritárias, gera situações de liminaridade, constrangimentos e ressentimentos por projetos e expectativas frustradas. Nas palavras do autor:

“Simultaneamente, entretanto, o regime democrático repousando sobre a pluralidade dos partidos em situação de concorrência, constrói e coloca em cena o encontro conflituoso das frustrações e das hostilidades. Cada partido é

levado pela concorrência política a insurgir-se contra a injustiça fundada ou suposta da situação que limita o poder, ao qual, segundo ele, teria direito em razão da justiça de sua causa. É levado a acusar os partidos adversos de torpezas reais ou imaginárias, a denunciá-los por incapazes, desonestos e, finalmente, perigosos para a coletividade”. (ANSART, 2001, p. 27).

Os atores sociais no âmbito do público e do político podem ser entendidos como empreendedores morais (BECKER, 2008) responsáveis, também, pela construção de quadros de referência da ação coletiva e, portanto, da definição da situação (GOFFMAN, 2012). O empreendedor moral, aqui pejorativamente entendido como o “provocador de ressentimento”, é um “ator racional” ou “jogador estratégico” que persegue um projeto de intervenção, sobretudo moral, em uma situação dada.

Neste sentido, o empreendedor moral buscar apropriar-se moralmente de situações ou eventos de destacada repercussão pública. Este “apropriar-se moralmente” da situação implica em um projeto de ação sobre atores, objetos e códigos morais e de sentidos, de modo a mobilizar recursos materiais e simbólicos, construir agendas, estipular metas, impor temporalidades e espacialidades específicas, distinguir entre bons e maus e entre estabelecidos e outsiders, selecionar e significar memórias, articular códigos de moralidade e dar voz aos ressentimentos.

A normalidade normativa de uma cultura emotiva dada, destarte, depende da habilidade de negociação destes atores sociais em ampla disputa moral e política, mobilizando seus recursos de forma estratégica e oportunista, dentro os quais, sua capacidade para construir narrativas morais que desqualificam o outro em um jogo de desculpas de si e de acusação do outro (WERNECK, 2009 e 2011).

O ressentimento, neste sentido, implica em uma postura moral e em uma conformação emocional fortemente enfatizada no *habitus* de uma figuração social (ELIAS, 1993, 2011) e facilmente percebida no cotidiano de atores sociais que tensionam, em suas interações, as fronteiras e hierarquias morais de uma sociabilidade dada. Com efeito, a linguagem do ressentimento aponta para as vulnerabilidades e fragilidades da ordem interacional (GOFFMAN, 2012) conformada em um sistema de posições que orienta a ação legítima em relação a si e ao outro, mas sempre indeterminada e em tensão pela ação dos atores sociais em jogo interacional que o atualizam e transformam.

O ressentimento enquanto juízo de valor aponta para uma experiência de desordenamento do mundo, ou seja, o sistema socioafetivo e de posições foi transgredido ou corrompido. Goffman (2014), neste sentido, aborda o ressentimento de

jogadores que gradualmente se descobrem como o “marca” da relação, enquanto que, na teoria eliasiana sobre o poder social, o ressentimento é entendido como o sentimento de exclusão ou de inferiorização do *self* dos círculos de pertença e de reconhecimento, de modo que pode ser desenvolvido tanto pelos fracos ou escravos, quando experimentam a frustração de sua ascensão ou emancipação social, quanto pelos senhores, quando experimentam situações de perda de privilégios e decadência material.

A negação do outro que se quer dominar como ator social e como moralmente igual, assim, configuraria uma das propriedades gerais de toda relação de poder. Nas palavras do autor:

“Afixar o rótulo de “valor humano inferior” a outro grupo é uma das armas usadas pelos grupos superiores nas disputas de poder, como meio de manter sua superioridade social. Nessa situação, o estigma social imposto pelo grupo mais poderoso ao menos poderoso costuma penetrar na auto-imagem deste último e, com isso enfraquecê-lo e desarmá-lo. Consequentemente, a capacidade de estigmatizar diminui ou até se inverte, quando um grupo deixa de estar em condições de manter seu monopólio das principais fontes de poder existentes numa sociedade e de excluir da participação nessas fontes outros grupos interdependentes – os antigos outsiders”. (ELIAS, 2000, p. 24).

“A complementaridade entre o carisma grupal (do próprio grupo) e a desonra grupal (dos outros) é um dos aspectos mais significativos do tipo de relação estabelecidos-outsiders encontrada aqui. Ela merece um momento de consideração, pois fornece um indício de barreira emocional erguida nesse tipo de fuga pelos estabelecidos contra os outsiders”. (ELIAS, 2000, p. 25).

Este sistema de posições de que fala Elias, que compreende redes e cadeias de interdependência entre os indivíduos de uma figuração social dada, organiza a tensão, o conflito e a vulnerabilidade interacional dos vínculos sociais em rituais cotidianos de interação. Rituais estes que tem no sentimento de vergonha cotidiana seu giroscópio moral ou normalidade normativa e emocional.

Konstan (2009, p.61-62), por seu turno, trata do ressentimento como fenômeno emocional e moral objetificado em um vocabulário expressivo e comportamental próprio. O autor, deste modo, identifica um sentido psicológico, um sentido social e um sentido existencial para esta emoção ou gramática moral.

Em sua dimensão psicológica, o ressentimento se apresenta como uma raiva e irritação duradoura, cultivada e acalentada perante uma frustração ou quebra de confiança que põe em xeque a ordem moral e interacional, confundindo desejos, projetos e memórias individuais e coletivas. De uma perspectiva social, o ressentimento compreende uma humilhação reiterada, ou vergonha desgraça, em razão da desqualificação do sentimento de pertença.

O ressentimento, assim, extrapola o sentimento de perda ou de medo da perda da fachada individual em uma situação de ofensa ou injúria à pessoa, mas responde mais particularmente ao preconceito ou discriminação da pessoa enquanto membro de um grupo e identidade coletiva em uma relação entre estabelecidos e outsiders. Enquanto fenômeno existencial, Konstan (2009, p. 61) vale-se de Max Scheler para pontuar que:

“[Ressentimento é] uma atitude mental duradoura, causada pela repressão sistemática de certas emoções e afetos que são componentes normais da natureza humana. A repressão dessas emoções leva a uma tendência constante de se permitir atribuir valores incorretos e juízos de valor correspondentes. As emoções e afetos primordialmente referidos são vingança, ódio, malícia, inveja, o impulso a diminuir e desprezar”.

O ressentimento, neste sentido, emerge como uma paixão vil, obsessiva e duradoura que envenena a subjetividade e o humor do indivíduo atomizado e desfigurado por humilhações reiteradas, incapaz de participar da ordem interacional normal, com suas exigências de decoro, apuro e vergonha cotidiana, sem recorrer a recursos de ironia, sarcasmo e ofensa moral. Trata-se, assim, de uma emoção que gradualmente se desloca de um objeto ou evento real, pois se volta contra tudo e contra nada em particular.

Considerações finais

Este artigo buscou uma aproximação conceitual das noções de vergonha cotidiana, ofensa moral e ressentimento no âmbito de uma cultura emotiva dada como elementos de regulação emocional e moral do tráfego comunicacional nos rituais cotidianos de interação. Neste sentido, problematizou a tese de que a vergonha, enquanto família extensa de emoções correlatas que apontam para o desconforto da copresença, para as exigências emocionais e morais da interação e para as ameaças de ruptura do vínculo social, constitui a emoção elementar de uma sociabilidade.

A vergonha cotidiana, assim, revela a normalidade normativa e os limites da ação social legítima, ao passo que o insulto moral constitui práticas de transgressão desta normalidade, podendo ser oportunamente mobilizado como estratégia de envergonhamento e amedrontamento do outro relacional. O insulto moral, desta forma, foi abordado como uma prática cotidiana geradora de ressentimentos, abarcando este, por fim, uma gramática moral e emocional que mobiliza esforços amplos e dispersos de negação ou destruição de si e do outro.

Referências

ANSART, Pierre. 2001. História e Memória dos Ressentimentos. In: Stella Bresciani e Márcia Naxara (Orgs). *Memória e (Res)sentimento: Indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: EdUNICAMP, pp. 15-36.

ANSART-DOURLEN, Michèle. 2009. O ressentimento e a igualdade: contribuição para uma antropologia filosófica da democracia. In: Stella Bresciani; Márcia Naxara (Orgs.). *Memória e (Res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: EdUNICAMP, pp. 347-365.

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

BOURDIEU, Pierre. 1971. Sentimento da honra na sociedade Cabília. In: J.G. Peristiany (org.). *Honra e Vergonha: valores das sociedades mediterrânicas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 157-195.

BRITO, Simone Magalhães. 2011. Traçando os limites da sociologia da moralidade: uma perspectiva adorniana. *Estudos de Sociologia*, v.1, n.17, pp. 1-17.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. 1996. Justiça, Solidariedade e reciprocidade: Habermas e a Antropologia. In: Roberto Cardoso de Oliveira & Luís Roberto Cardoso de Oliveira: *Ensaio Antropológico sobre Moral e Ética*. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, pp. 143-158.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. 2008. Existe violência sem agressão moral? *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 23, n. 67, pp. 135-146..

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. 2011. *Direito legal e insulto moral: Dilemas da Cidadania no Brasil, Quebec e EUA*. Rio de Janeiro: Garamond.

CLARK, Candance. Emotion and micropolitics in everyday life: some patterns and paradoxes of 'Place'. In: Theodore D. Kemper (ed.). *Research Agenda in the Sociology of Emotions*. State University of New York Press, pp. 305-333.

COELHO, Claudia. 2010. Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das emoções. *Mana*, v. 16, n. 2, pp. 265-285.

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

ELIAS, Norbert e SCOTSON, John L. 2000. *Os Estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.

GEERTZ, Clifford. 2004. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. 7ª edição, Petrópolis: Vozes.

GIDDENS, Anthony. 2013. Goffman: um teórico social sistemático. In: Maria Claudio Coelho (Org. e tradução). *Estudos sobre interação: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: EdUERJ, pp. 285-327.

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

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

GOFFMAN, Erving. 2014. Sobre o resfriamento do marca: alguns aspectos da adaptação ao fracasso. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 13, n. 39, pp. 269-286.

GOUDSBLOM, Johan. A Vergonha: uma dor social. In.: Ademar Gebara/ Cas Wouters (Orgs.) *O controle das emoções*. João Pessoa: EdUFPB, 2009, pp. 47-60.

HUGHES, Everett C. 2013. As boas pessoas em trabalho sujo. In: Maria Claudia Coelho (Org.). *Estudos sobre interação: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: EdUERJ, pp. 91-108.

JASPERS, Karl. 1974. *Die Schuldfrage: Von der politischen Haftung Deutschlands*. München: Piper.

KATZ, Jack. 2013. Massacre justo. In: Maria Claudia Coelho (Org.). *Estudos sobre interação: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: EdUERJ, pp. 211-284.

KONSTAN, David. 2009. Ressentimento: História de uma emoção. In: Stella Bresciani; Márica Naxara (Orgs.). *Memória e (Res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: EdUNICAMP, pp. 59-80.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. 2003. O local enquanto elemento intrínseco da pertença. In: Cláudia Leitão (Org.), *Gestão Cultural*. Fortaleza: Banco do Nordeste, pp. 75-88.

LUTZ, Catherine A. 1988. *Unnatural emotions: everyday sentiments on a Micronesian atoll and their challenge to Western theory*. Chicago: University of Chicago Press.

MAUSS, Marcel. 2003. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: Marcel Mauss, *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 183-314.

MEAD, George H. 1973. *Espíritu, persona y sociedad: Desde el punto de vista del conductivismo social*. Buenos Aires: Paidós.

MOORE Jr., Barrington. 1987. *Injustiça: as bases sociais da obediência e da revolta*. São Paulo: Brasiliense.

PITT-RIVERS, Julian. 1971. Honra e Posição Social. In: J. G. Peristiany (Org.). *Honra e Vergonha: Valores das Sociedades Mediterrânicas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

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

SIMMEL, Georg. 1970. O indivíduo e a díade. In: Fernando Henrique Cardoso & Octávio Ianni (Orgs). *Homem e Sociedade*. 5ª edição, São Paulo: Editora Nacional, pp. 128-135.

SIMMEL, Georg. 1986. El secreto y la sociedad secreta. In: *Sociología 1: Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 357-424.

SIMMEL, Georg. 1986a. La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad. In: *Sociología 2: Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 741-807.

SIMMEL, Georg. 2013. A tríade. In: Maria Claudio Coelho (Org. e tradução). *Estudos sobre interação: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: EdUERJ, pp. 45-74.

TRAJANO FILHO, Wilson. 2010. *Território e idade: ancoradouros do pertencimento nas manjuandadis da Guiné-Bissau*. In: Wilson Trajano Filho. Lugares, pessoas e

grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional. Brasília: ABA Publicações / Ed. Athalaia, pp. 227-257.

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

WERNECK, Alexandre. 2011. O egoísmo como competência: um estudo de desculpas dadas nas relações de casal como forma de coordenação entre bem de si e moralidade. *Revista de Antropologia*, v. 54, n. 1, pp.133-190.

WERNECK, Alexandre. 2015. “Dar uma Zoadá”, “Botar a Maior Marra”: Dispositivos Morais de Jocosidade como Formas de Efetivação e sua Relação com a Crítica. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, v. 58, n. 1, pp. 187- 221.