

DAS EMOÇÕES-VISÕES AOS AFETOS-VERSÕES: UMA CRÍTICA DO DISCURSO PSICOLÓGICO EM VINCIANE DESPRET

Beto VIANNA (Programa de Pós-graduação em Estudos Lingüísticos/UFGM)
Tomás SÁNCHEZ-CRIADO (Personal Investigador en Formación, Departamento de Psicología
Básica/Universidad Autónoma de Madrid)
Rubén GÓMEZ-SORIANO (Facultad de Psicología/Universidad Autónoma de Madrid)

RESUMO: No discurso psicológico hegemônico, há uma clara determinação do *locus* da emoção, seja no corpo ou no contexto social. A filósofa da psicologia Vinciane Despret, defende, por outro lado, a reescritura das emoções desde a indeterminação originária da ação, promovendo a reabertura do debate sobre a origem das emoções em William James: nem naturalismo nem culturalismo, mas uma montagem de co-afetação, indeterminação e mistura heterogênea. Essa ecologia de corpos é estabilizada por - e gerativa de - movimentos lingüístico-semiótico-corporais: modos de falar, discursos, gestos e repertórios de ações. Despret opõe, ao discurso da *emoção-visão* (distintas perspectivas a partir de um mesmo referente), o modelo discursivo baseado no *afeto-versão* (conceito paralelo ao *agenciamento*, em Deleuze), que permite dar conta da co-existência de múltiplas formas de conhecimento e de ação e resgata a dimensão política do discurso científico.

PALAVRAS-CHAVE: emoções; psicologia; discurso científico; Vinciane Despret, William James

RESUMEN: En el discurso psicológico hegemónico, existe una clara determinación del *locus* de la emoción, ya sea en el cuerpo o en el contexto social. La filósofa de la psicología Vinciane Despret defiende, por el contrario, la reescritura de las emociones desde la indeterminación originaria de la acción, promoviendo la reapertura del debate sobre el origen de las emociones en William James: ni naturalismo, ni culturalismo, sino un ensamblaje de co-afectación, indeterminación y mixtura heterogénea. Esa ecología de cuerpos se estabiliza por - y es generativa de - movimientos lingüístico-semiótico-corporales: modos de hablar, discursos, gestos y repertorios de acciones. Despret opone al discurso de la *emoción-visión* (distintas perspectivas a partir de un mismo referente) el modelo discursivo basado en el *afecto-versión* (concepto paralelo al de *agenciamiento* en Deleuze), que permite dar cuenta de la co-existencia de múltiples formas de conocimiento y de acción y rescata la dimensión política del discurso científico.

PALABRAS CLAVE: emociones; psicología; discurso científico; Vinciane Despret; William James

1. Introdução

É subestimar o afazer científico ocidental - desde os modernos, e desde os antigos - pensar que as “emoções”, nas suas muitas atribuições disponíveis, das mais prosaicas às mais eruditas, seja um assunto difícil ou desajeitado para a ciência. Ao contrário, este sempre foi um objeto de inquirição científica dos mais caros, e, atualmente, objeto inclusive de disputa entre psicólogos sociais, cientistas cognitivos e fisiologistas. Quanto aos motivos da disputa, a questão é relativamente simples: inseridas nos eternos debates dicotômicos de nossa tradição inquiridora, as emoções são ora tratadas como respostas corporais estabilizadoras das inconstâncias do *input* externo, ou, de outro lado, produtos legítimos e universais dessas mesmas vicissitudes do ambiente, de origem sócio-cultural ou natural. O *locus* das emoções, portanto, é o foro privilegiado do debate. Não se discute muito se há de fato um *locus*, ou um repertório bem estabelecido (comportamental ou fisiológico) conformando aquilo que chamamos de emoções.

Um pouco mais complicado que as razões da disputa, e por isso mais interessante, é a própria importância dada às emoções no universo acadêmico. Essa importância não assume, nem de longe, a riqueza e a diversidade expressa no restante de nossa cultura ocidental, da cultura do amor romântico - a trova cavalheiresca, os primeiros álbuns dos Beatles - ao interesse pelas

aflições e conflitos humanos de toda ordem - os dramas existenciais dos personagens de Dostoiévski, a exposição de desgraças alheias em programas de TV - para citar exemplos rápidos no oceano milenar de atenção que dispensamos ao assunto. Essa diferença, entre a relativa pobreza acadêmica frente à riqueza em outras manifestações culturais, também é parte da explicação sobre a importância das emoções em ciência. Isso porque as emoções são, tradicionalmente, um inimigo a subjugar mais do que um fenômeno a tratar. Originadas em nossa fisiologia animal, como resposta ao meio circundante, ou em nossa condição social, como sistema avaliativo do mundo, as emoções são algo que devemos controlar, se queremos agir sob a égide da racionalidade (atributo relativo, ao mesmo tempo, ao humano, ao “homem” civilizado, ao ocidental e ao cientista). E se de um lado é má estratégia subestimar o inimigo, tampouco devemos dar a ele espaço suficiente de manobra. Respeitar mas cercar (cercear): empobrecer para reinar. Como em todas as grandes questões em ciência, portanto, tratar das emoções é revirar um assunto eminentemente político, tanto quanto epistemológico.

O psicólogo William James propõe uma estratégia distinta para a psicologia: é a investigação que pode e deve ser cercada pelas possibilidades das emoções. No entanto, nas interpretações tradicionais da obra de James¹, amplamente disseminadas na cultura discursiva psicológica, as emoções remetem a uma clara determinação do *locus* da emoção no natural-corporal, tradição seguida por parte das diferentes correntes na psicologia social (o estudo transcultural das “emoções básicas” como “conteúdos avaliativos do mundo” - no discurso cognitivo-simbolista - ou como “reações” - a abordagem etológica baseada em um modelo da carência). Em *Our emotional make-up. Ethnopsychology and selfhood* (DESPRET, 2004b), a filósofa da psicologia Vinciane Despret, defende, junto com James, que as emoções deveriam ser re-escritas desde a indeterminação originária da ação (SÁNCHEZ-CRIADO, 2005). Não uma indeterminação material, mas a geração do que Deleuze e Guattari (1995) chamaram de “plano de imanência”, um lugar de mistura, um *agencement* de elementos que co-operam intercambiando propriedades e cuja hierarquia ou localização definitiva não fica clara.

Despret promove, assim, a rediscussão do debate sobre a origem das emoções em James: nem naturalismo (como lhe é atribuído) nem subjetivismo/idealismo/culturalismo (como é dito que se opõe), mas uma montagem de co-afetação, indeterminação e mistura heterogênea. Por isso a importância dada ao corpo, em James, não remete a um “naturalismo”, mas a um reconhecimento do afeto mútuo. As configurações corpóreas são parte de sistemas dinâmicos de atividade cuja estabilização não parte unicamente do próprio organismo, mas de toda a rede em que está situado e de que tomam parte corpos diversos. Essa ecologia é estabilizada por - e nela são gerados - processos linguístico-semiótico-corporais: modos de falar, discursos, gestos e repertórios de ações (SÁNCHEZ-CRIADO, 2008).

É a partir desse resgate de James que Despret opõe, ao discurso da *visão* - segundo o qual teríamos distintas perspectivas de um mesmo referente -, o modelo discursivo baseado na *versão*, termo que permite dar conta da múltipla co-existência de formas de conhecimento, de discursos e definições, de outro modo contraditórios. Nas palavras da autora (DESPRET, 2004b, p. 29-30):

Uma visão se impõe ou se rechaça; uma versão se sugere ou se conta (...). É construída. Não é definida como verdade ou ilusão, mas como uma forma de devir: o devir de um texto que é permanentemente atualizado e mudado completamente, o devir de um mundo comum, o devir dos reverses e das traduções².

¹ Trata-se, principalmente, da *teoria James-Langue*, atribuída à leitura do trabalho do psicólogo norte-americano William James pelo médico dinamarquês C. G. Langue (SKINNER, 1970), segundo a qual “a emoção é resultante de nossas reações viscerais, ou seja, de reações corporais (...) A frase que melhor resume o modelo de James alude ao exemplo mais clássico da investigação sobre a emoção: se encontramos um urso ao passear pelo bosque, nossa reação corporal precede a experiência do medo, de modo que não fugimos por estarmos assustados, mas assutamo-nos por que fugimos” (FERNÁNDEZ DOLS, CARRERA, OCEJA e BERENGUER, 2000, p. 32).

² As traduções de Despret para o português, bem como de outros textos citados em língua estrangeira, são nossas.

2. Emoções-visões: o lugar das emoções

Desde que os psicólogos Paul Ekman e Wallace Friesen “anunciaram” nos anos 70, seguindo teses já antigas de Darwin³ (ver fig. 1), a existência de seis emoções básicas e universais (tristeza, raiva, felicidade, surpresa, asco e medo)⁴, tal afirmação converteu-se em lugar comum no estudo científico da emoção em psicologia (FERNÁNDEZ-ABASCAL; JIMÉNEZ, M. P.; MARTÍN DÍAZ, 2003). Estas seis emoções básicas seriam configurações emocionais “adaptativas”, com funções claras para melhorar a sobrevivência do indivíduo no grupo. Elas remetem a padrões faciais reconhecíveis e utilizáveis na comunicação ou decodificação de mensagens de outros indivíduos, configurando “sememas” básicos a partir dos quais se articula o fluxo comunicativo. Evitando questões de justificação por meio da “adaptatividade”, estes seis padrões empregam-se massivamente na determinação de estados alterados de comportamento, ou “disfunções adaptativas”. Uma emoção tornar-se-ia disfuncional na medida em que dominasse amplamente o modo de comportar da pessoa. Haveria também disfunção se alguém não é capaz de reconhecer emoções básicas “adequadamente”. Nesse sentido, um tipo de investigação que se tornou muito comum consiste em selecionar dois grupos de sujeitos, uns com algum tipo de psicopatologia (em processo de diagnose, ou já diagnosticada) e outros “normais”, mostrando-lhes padrões faciais e observando se há ou não reconhecimento das expressões. Uma das linhas mais férteis desses estudos tem sido o emprego de estratégias de medição psicofisiológicas para determinar as zonas do cérebro que se ativam ao usar determinadas emoções, com fins diagnósticos (CARRETIÉ e IGLESIAS, 1993).

Há, de todo modo, uma prática de nossa cultura contemporânea que nos ajuda a repensar essa questão, recordando que o que se afirma é a existência de uma “GU”, uma *gramática universal* do gesto expressivo das emoções. Quem alguma vez tenha se sentado ao computador para utilizar o MSN - ou qualquer outro programa eletrônico para a troca de mensagens escritas - saberá o que é um *emoticon*. Trata-se de representações gráficas de emoções facialmente expressas. Na sua origem, havia um só sinal, “:-)”, que servia de marcador da ironia na escritura⁵, mas atualmente há um sem-fim deles, que se propõe a expressar todo tipo de estados do interlocutor ou situações discursivas (ver fig. 2). O que nos importa destacar é que, nos dias de hoje, não há “seis *emoticons*”. Em programas como o MSN, alguns dos signos faciais trazem inclusive uma legenda, explicando seu significado, e a interpretação que efetivamente damos aos supostos tipos faciais básicos só “significam” no curso da própria conversação, isto é, seu sentido só é atribuível e efetivamente atribuído em termos pragmáticos. Todo esse estado de coisas permite-nos questionar a existência de uma gramática pré-definida do gesto e sua atribuição emocional (de “conteúdo”, ou “referência”, emocional), ou se melhor faríamos em falar de *estabilizações discursivas* em uma pragmática gestual. As coisas se complicam se notarmos que a cada dia surgem novos *emoticons* e alguns criadores dos programas incluem, até mesmo, uma função a partir da qual novas figuras podem ser desenhadas pelo usuário. Os *emoticons* do MSN participam da criação de novas formas do “repertório emocional”, e as perguntas, portanto, são: de que nos privamos e o que ganhamos na situação experimental? De que nos privamos e o que ganhamos atendendo aos usos de códigos emocionais pré-definidos em contextos práticos?

³ Apesar de DARWIN (2000) advertir que estava interessado na *expressão* das emoções, e em como a semelhança expressiva intra e inter-espécies poderia corroborar a tese de uma descendência comum, advertência largamente ignorada pelos neo-darwinistas, inclusive por Ekman. Partindo dessa idéia, e em uma perspectiva primatológica clássica, foram realizados alguns trabalhos comparando expressões emocionais humanas com as de chimpanzés, *Pan troglodytes* (FERNÁNDEZ-CARRIBA, 2001).

⁴ EKMAN (1993). Ver também página web do próprio Ekman, onde é possível baixar numerosos artigos: www.paulekman.com. Acesso em 15 fev. 2008.

⁵ Para uma breve história dos *emoticons*, ou “smileys”, ver <http://www.muller-godschalk.com/history.html>. Acesso em: 15 fev. 2008.

Debruçando-nos sobre tais universos virtuais, o que observamos é um maior grau de complexidade do emocional. Alguns objetariam com a perda da dimensão “orgânica” da emoção ao fazermos recair a importância no discursivo, ao passo que nos dispositivos experimentais a dimensão orgânica seria enfatizada através de diferentes medidas de padrões fisiológicos (como a eletro-encefalografia, por exemplo, ou a medição de batimentos cardíacos). O problema é que os experimentos de laboratório, tal como são pensados e praticados, privam-se da *artefatualização* e sofisticação emocional que nos leva, por exemplo, à criação incessante de *emoticons*, entre outras práticas de nosso universo cultural, como a música e a literatura. Por exemplo, parte da literatura alemã de finais do século XIX transforma o emocional em *tema* desses textos, que se convertem em verdadeiras fábricas de disposições, catalogações e experimentações sobre o afetivo, sobre os modos de afetar.



Fig. 1 - Adaptação da “Prancha II”, no capítulo “Desânimo, ansiedade, tristeza, abatimento, desespero” de *A expressão das emoções nos homens e nos animais*, de Charles Darwin (2000, p.169).



Fig. 2 - Exemplos de *emoticons* personalizados, disponibilizados gratuitamente pelo site norte-americano Mouse Runner's. Adaptado de http://www.mouserunner.com/Spheres_Smileys1.html. Acesso em: 15 fev. 2008.

Os laboratórios são lugares onde, ensina-nos Vinciane Despret, tenta-se provar as versões passivas e reativas-avaliativas da emoção. Tais práticas estão centradas nas formas de introduzir, nelas mesmas, os sujeitos experimentais, com sua ênfase na sujeição (o submetimento literal do “sujeito”, como é chamado na literatura experimental psicológica). Dessa forma, e segundo Despret, os laboratórios conseguem “provar” (ou seja pôr, exitosamente, à prova) a teoria reativa da emoção por isolamento e submetimento dos sujeitos, dada a autoridade da ciência e de seu representante, o experimentador. Não obstante, trata-se de um argumento no mínimo problemático, posto que o sujeito poderia também *não sujeitar-se* (ver BLANCO, 2002), ainda que,

segundo indica Despret, o habitual é que o façam. Por tudo isso, a autora destila inúmeras críticas a tal regime de prova:

... o laboratório, e aqueles motivados por ele, privam-se dos recursos daqueles a quem estudam. Elegem relegar a um segundo plano a questão de compreender como o sujeito integra ativamente o que se espera dele, de modo que o experimentador se apresenta e define os respectivos papéis e as características do laboratório como um lugar de autoridade (DESPRET, 2004b, p. 86).

Nas investigações tradicionalmente conduzidas na psicologia das emoções, o sujeito confirma tão prontamente o ponto de vista do cientista, pois toda a situação laboratorial foi preparada por este último de forma a não permitir que o sujeito *fale*. É nesse ponto que Vinciane liga a noção de *visão* (ou seja a percepção passiva, ou reativa) ao conceito de *emoção* no discurso psicológico dominante. A mudança de perspectiva é sempre em relação a um referente prévio, a “realidade”, assim como emoções podem variar apenas de forma passiva ou reativa a contextos ou situações-padrão. Despret tece uma interessante analogia com a crítica de Gibson (1979) a certos experimentos com a percepção, e, portanto, uma analogia das restrições da visão com o cerceamento das emoções (e aqui é necessária uma citação mais longa, para que possamos ouvir com atenção a própria autora):

Quando o fenômeno da percepção é estudado, as restrições da objetividade, diz Gibson, levam à restrição do papel do sujeito ao de um observador passivo. Na área da visão há métodos que tratam de manter a cabeça do sujeito em um sofisticado dispositivo, e o investigador pede-lhe que focalize um dado ponto de seu campo visual. Em contraste com seus próprios experimentos, Gibson demonstra que essa maneira de ver, ainda que também seja uma - os sujeitos de fato vêm - não tem nenhuma semelhança com o modo como vêm na vida real. Ela nos diz como poderia ser a visão de uma pessoa com uma grave lesão motora, um paralítico, ou um prisioneiro. Mas não nos conta nada acerca das outras muitas versões em jogo no nosso cotidiano. Colocando os sujeitos em seu [deles] próprio laboratório, Gibson fornece-lhes um papel exploratório. Isso lhe permite mostrar que a explicação crucial de como vemos reside no fato de como detectamos invariantes de nosso meio ambiente, e como o fazemos através de uma exploração ativa, através da busca desses invariantes. As dimensões úteis da percepção são aquelas que detalham o entorno e a relação ativa da pessoa com ele. (DESPRET, 2004b, p. 93).

Da mesma maneira, segue Despret, considerar um sujeito *afetado* (“tocado”, diríamos também), ou seja, um sujeito experienciando um estado emocional de um modo ou de outro, como uma simples reação a estímulos cuidadosamente controlados, é, tal como no experimento criticado por Gibson, circunscrevê-lo em um sistema de causas que não pode dar conta do que o sujeito efetivamente faz para ser afetado, ou, ao contrário, efetivamente faz para resistir àquela emoção. É esse conceito de *afeto* - a emoção como a efetiva interlocução do sujeito com o seu entorno - aliado ao conceito de *versão* - a multiplicidade de formas de conhecimento e modos de vida que surgem quando nos permitimos (especialmente nós, investigadores) ser afetados - que dá a Vinciane Despret as ferramentas necessárias para colocar sob suspeita o discurso de uma ciência purificada, objetiva.

3. Afetos-versões: a produtiva indeterminação em James

As emoções não são apenas meras reações, mas estados de ânimo que cultivamos, como nos ensina James. Mas, dado o modo com que o laboratório de psicologia trata seus sujeitos, o modo como vê a emoção como passividade e reação, e os papéis assimétricos que pressupõe, ele não acaba não fornecendo a si mesmo os meios de levar isso em conta. (DESPRET, 2004b, p. 95).

Despret sugere que reformulemos o tratamento dado às emoções, bem como a necessidade de ligá-las às tradições que as cultivam (e ao modo como as cultivam) em nossas culturas científicas. Para tanto, propõe a utilização de dois recursos: a) a teoria de William James

(em uma tentativa de recompor suas idéias, bastante maltratadas em sua tradução no domínio da psicologia experimental); e b) a *etnopsicologia*, como estratégia de avaliação através daquilo que nos chega de outras tradições (além de abordar o problema, mais genérico, da tradução). Como *cultivo das emoções*, Despret entende um processo de constituição e reconstituição permanente de “tradições”, em que as emoções seriam algo como uma “obra de arte”, constituindo, de uma só vez, veículo e repositório de tais tradições (um processo, portanto, de estabilização, modificação e reconfiguração constantes): “Assim como construímos nossos mitos de modo a nos invertarmos através deles, fabricamos nossas emoções para que nos fabriquemos” (DESPRET, 2004b, p. 20) ⁶.

A teoria das emoções de William James, muito ao contrário do que se sabe dela através das interpretações clássicas, que o acusam (ou louvam) por seu “fiscalismo”, é uma tentativa de “desorientação” da teoria clássica das emoções (obsessionada com a segregação de causalidades - o corpo? a mente? o mundo? - e de localizações, novamente, sua atribuição ao corpo, ou à consciência, ou ao mundo). Um questionamento também, portanto, de nossos hábitos no seio dessa tradição, cujas experiências e provas James trata de desestabilizar. A intenção de James é converter as relações entre os termos implicados em algo muito mais indeterminado e incerto do que nos acostumamos a pensar, opondo a vinculação corpo-mundo-consciência à idéia do corpo e de suas relações com outros “agentes” como um sistema de efeito-e-causa. A relação não se define univocamente, mas como uma montagem de co-afetação, ou, nas palavras de Despret:

... uma harmonia que, no mais das vezes, permanece indeterminada e que não determina nem *o que é* harmonizado e nem *como*. A emoção, nessa relação indeterminada, não é apenas o que se sente, mas também o que “causa o sentimento” (DESPRET, 2004b, p. 199; itálicos nossos).

Os acontecimentos (os feitos, as novas práticas) unem-se em uma “totalidade performativa” (não assegurada nem mesmo por uma totalidade prefixada do mundo, como nas abordagens holistas). Aquilo que, em outros momentos, chamamos de mundo, corpo e consciência, unem-se em uma relação de co-afetação mútua, sendo, nesse sentido, todos eles veículos e repositórios da experiência. Podemos chamar “emoção” (se o termo sobreviver a tudo isso) a essa multiplicidade de elementos em constante fazer-se, causar-se e afetar-se, a esse *devoir outro*, como o chamariam Deleuze e Guattari (1995). Apesar do interesse de Despret em mostrar as práticas científicas e suas versões das emoções, essas não são, mesmo para nossa cultura ocidental, as únicas, pois o cultivo realiza-se por meio do emprego de uma infinidade de recursos e entidades que vão construindo versões de mundos possíveis, inclusive, é claro, para os investigadores. Recordemos os *emoticons*, e os casos também já mencionados da literatura e das artes, todos *corpos-textos* que conspiram para a ecologia de nosso repertório emocional.

Levando tudo isso em conta, a teoria de James não se coloca simplesmente como uma teoria, mas uma prática de indução de experiências, e uma propedêutica, baseada em seu projeto de *empirismo radical* (JAMES, 1996). Entende James que o mundo não é inerentemente dualista (nem baseado em entidades separadas desde o início), ainda que essa seja uma forma de vê-lo e construí-lo:

... pensar que o dualismo é uma qualidade do mundo, que é a causa e não o produto da experiência, não nos permite aceitar o risco de outras versões do mundo, de ser habitados pela experiência de uma forma diferente. O que James propõe-se a arranjar são as condições que tornam o risco possível, um risco que consiste em pensar que o mundo não é dualista, para início de conversa; que o dualismo é a maneira que nós “temos” a experiência do mundo e de nós mesmos (DESPRET, 2004b, p. 205).

⁶ Um argumento manejado por Tobie Nathan (1994). Sua ênfase, já defendendo sua disciplina como *etnopsiquiatria*, é o estudo das entidades (que LATOUR, 2001b, denomina *fétiches*) que fabricamos para que nos constituam, e como elas podem ser usadas na terapia. O interesse, em uma aproximação muito similar à abordagem sistêmica de Gregory Bateson (1972), é re-fabricá-las como fontes de resolução de problemas de ajustes trans-culturais, sem menosprezar ou esquecer os custos da construção de “novos mundos” e a reconfiguração de seus substratos de relações no processo de tradução. Veja, no entanto, uma importante crítica à abordagem de Nathan no texto de Chiara Pussetti (2006).

Desta forma, propõe-se uma análise da *vinculação* e de como qualificá-la, entendendo, como já se repetiu aqui algumas vezes, que a emoção joga o duplo papel de veículo e promotora da vinculação, tornando problemática as atribuições de “autenticidade”, reatividade e passividade que lhe confere nossa tradição científica. A proposta de Despret é seguir James em sua análise dessas questões, partindo da idéia que “ter um corpo significa aprender a afetar-se” (DESPRET, 2004b, p. 213), o que significa que a prática de “fazer-o-corpo” só se pode entender conjuntamente com a forma em que o mundo o faz e é feito nessa relação. E isso traz como consequência a validade, ou até mesmo a necessidade, de se avaliar outras versões: “o abandono da versão universalista torna possíveis as condições que irão permitir levar a sério as diferenças” (DESPRET, 2004b, p. 217).

É neste horizonte que a prática de investigação dos etnopsicólogos faz sentido para Despret, um horizonte em que, como Bruno Latour (2004a) repete incessantemente, não encontramos essências no início do caminho, mas entidades heterogêneas estabilizadas, construídas através de práticas e pela mediação de elementos que passam além e ao largo das formas canônicas (do pensamento ocidental) de imputar segregações “ao mundo” (como é o caso da separação, por exemplo, da ciência e da política). A universalização da versão das emoções como entes naturais é, diz-nos Despret, a universalização de uma ordem local, de formas particulares de entender e conceptualizar nossa tradição, e um movimento homogeneizante que não facilita a abordagem nem dos modos em que cultivamos as emoções (ver EDWARDS, 1999) nem do modo em que o fazem outras culturas. Universalizar as emoções como um “produto da natureza” (DESPRET, 2004, p. 104), acaba fazendo-nos retornar à dicotomia “eles-nós” justamente onde dizemos que o intuito é livrarmo-nos dela (isto é, através dos “universais”), pois ao deixarmos para a natureza a responsabilidade de julgar nossas afirmações, negamos a possibilidade de outras versões colocarem tais “universais” à prova.

A atenção da etnopsicologia ao particular, e uma paisagem (claramente jamesiana) para as emoções como forma de vincular-se, são as condições propícias para o interesse de nossa autora na *comparação*. Colocam-se as questões de como melhorar nossas chances de entender outras versões, como reconstituir nossas ciências por meio da observação do afazer dos outros, como dar lugar a outros cultivos de emoções, tramados por outros veículos com outros conteúdos e sentidos. Enfim, como aprender com o contraste seguindo os etnopsicólogos:

...a leitura por contraste não é tanto uma maneira de investigar os outros, mas de investigar de que é capaz a nossa cultura quando se encontra com outros, e a que pode dar lugar como invenção esse encontro. (...) não espero que as versões de outros constituam uma reserva de conhecimento a se somar passivamente à nossa. Espero que mobilizem, que as reativem... (DESPRET, 2004b, p. 222).

Seguir de perto o trabalho dos etnopsicólogos⁷ poderia nos permitir mudar as práticas de investigação das emoções. Diplomatas, por exemplo (ver DESPRET, 2004b, p. 225), representantes de uma tradição que se situa entre formas de cultivo distintos, e que tentam tornar comensurável, traduzir para cada um dos mundos as coisas do outro, podem ser acusados de traição a qualquer momento pelos múltiplos problemas que isso acarreta, o que pode requerer, como costuma acontecer, *uma mudança dos métodos e das perguntas*. Estes são os grandes problemas da tradução, conhecidos há muito pela antropologia, que requer reconfigurações, mudança de ambas as tradições para criar, se isso é possível, e desejado pelos atores envolvidos, um “mundo comum”, um maneira de dar conta do intercâmbio de distintas cosmologias e ecologias práticas.

A ênfase dessas práticas de investigação será a de tentar criar ferramentas que permitam tornar relativas a elas questões de ambas as tradições, sem cair no universalismo, ou no

⁷ Despret menciona as implicações para esse trabalho da interessante obra de Catherine Lutz e Lila Abu-Lughod, *Language and the politics of emotions* (1990), com numerosos trabalhos que problematizam a constituição de nossas versões, para a tradução, de diferentes redes de práticas de diferentes formas de cultivar as emoções.

relativismo do incomensurável. Ferramentas de investigação que se submetam a seus interrogados, ao invés de submeter estes aos métodos.

4. Emoções-visões: a árvore e o controle

Em sua “Gramática Gerativa dos Urubu-Kaapor” (KAKUMASU, 1976), sob notável influência de *Aspects*, de Chomsky (1965), o lingüista canadense James Kakumasu ressent-se do não-conformismo (para o gosto da sintaxe transformacional) da língua Kaapor:

Parece aconselhável não estabelecer uma estrutura constituinte FN FV (frase nominal) (frase verbal) no caso desta língua conforme a primeira regra de estrutura frasal (EF). Seria preciso uma regra de recomposição subsequente para formar os constituintes V (FN). Este passo, por sua vez, iria exigir uma transformação obrigatória para colocar a FN (i.e., objeto) na ordem certa. É excusado fazer isso se a primeira regra EF é $S \rightarrow (FN) (FN) V$. Assim, as regras EF para a língua Urubu seguem os contornos propostos pelos gerativistas que admitem a divergência de mais de dois elementos do S.” (KAKUMASU, 1976, p. 171).

Kakumasu nota porém, com alívio, que há gerativistas que “admitem” um estrutura tripartida, “salvando” assim a língua Kaapor dentro da teoria. Um desconforto semelhante ocorre em relação à tipologia sintática dessa língua com sua estrutura preferencial OSV. Segundo Kakumasu, o grande tipologista Greenberg propõe três tipos “dominantes”: VSO (tipo I, p. ex., o árabe); SVO (tipo II, como o português); e o tipo III, SOV, como o japonês. Antes do Kaapor abalar a tipologia de Greenberg, Kakumasu lembra-nos que há “uma interpretação alternativa”, em que o “que importa mais saber é se V é inicial, medial ou final do que se a ordem dos elementos restantes é SO ou OS” (KAKUMASU, 1976, p. 171): Kaapor é então de tipo III, e a teoria foi mais uma vez salva pelo gongo.

Citamos aqui os comentários de Kakumasu sobre os aspectos sintáticos dessa língua Tupi, não para mostrar que há uma dissociação fundamental entre a “gramática gerativa” e a “realidade da língua” e, também, não para discutir dada teoria lingüística, mas para tomar emprestadas duas constatações do autor para os nossos propósitos neste artigo: a bipartição hierárquica da árvore chomskyana *versus* outras possibilidade de ruptura (ou de estratificação, ou de não-hierarquia) e a importância secundária de se decidir pela ordem S-O (sujeito-objeto) ou O-S (objeto-sujeito), desde que mantido um sujeito e um objeto nitidamente separados e respeitado o *pivô frasal* em V (a partir do qual é operada, digamos, a “sujeição do sujeito” e a “objetivação do objeto”).

O que é, ou o que se torna, o sujeito de uma investigação? Tanto no estudo de campo quanto no laboratório, convencionou-se, mais propriamente do que se imagina, chamar sujeito aquele que *responde* à situação experimental ou a um determinado método observacional. Em ambos os casos, o sucesso de uma investigação depende das restrições impostas pela teoria ou pelo método, e o sujeito deve estar, necessariamente, *sujeito* (sujeitado, subjugado) a tais restrições. Não é cientificamente correto observar “qualquer coisa” (qualquer comportamento, qualquer mudança de estado, ou mesmo qualquer estado), mas apenas aqueles fenômenos previamente admitidos como fenômenos no desenho do experimento ou no modelo de observação. Há, de fato, uma franca admiração na literatura científica pelo experimento “engenhoso”, querendo isso dizer que o investigador está em uma posição excepcional de controle da situação experimental, e, quando há a interrogação do sujeito (em experimentos psicológicos, lingüísticos, antropológicos, por exemplo), que este está satisfatoriamente “sujeitado”: só há um estreito caminho por onde passar suas respostas, conduzidas para se conformar à pergunta do investigador, e nisso reside a engenhosidade do experimento. É talvez antes a teoria que prova o sujeito do que o contrário, pois é o sujeito que é posto à prova para confirmar (ou refutar) a teoria.

Estabelece-se uma relação de poder entre o investigador e o sujeito de investigação, e, no mais das vezes, e das maneiras mais sutis e mais importantes, o sujeito tudo irá fazer para

entender e atender os desejos do investigador e tentar proporcionar aquilo que este último solicita. No caso da investigação em psicologia dos padrões de comportamento, mudanças de estados fisiológicos e modos de afetar-se (DESPRET, 2004b) que costumamos chamar de emoções, espera-se determinadas *reações* do sujeito dentro do contexto do experimento. Essa é a atitude esperada do sujeito que “coopera”, ou seja, a atitude da maioria dos sujeitos arregimentados para um experimento em psicologia. Essa atitude de cooperação não é a atitude de um louco, de um sociopata, de uma criança pré-lingüística ou de um animal. Uma constatação bastante estranha, pois seria de se esperar que o louco, a criancinha e o animal (mas talvez não o sociopata) fornecessem justamente as respostas mais “purificadas”, livres de preconceito, e, portanto, “não-contaminadas” dentro do modelo de ciência tradicional que proclama dissociar a vontade do sujeito de sua resposta natural. Mas é inútil. Tais organismos desviantes *não se sujeitam*.

De fato, ratos brancos Wistar em “caixas de Skinner”⁸ são não-cooperadores no sentido que colocamos acima, e no entanto largamente utilizados como modelos experimentais do comportamento humano. Mas essa clamorosa exceção não é uma exceção. Caixas de Skinner são a corporificação maquínica do “experimento engenhoso”: ao Wistar não resta outra opção a não ser *sujeitar-se*. Gregory Bateson e Bruno Latour abordam a questão magistralmente, em obras distintas. Bateson chama a atenção para a necessidade dos animais, seja no laboratório ou no circo, “abdicar de parte da inteligência” (BATESON, 1972, p. 369) para realizar algo em conformidade com o desenho e o desejo da autoridade, o que humanos adultos facilmente (ou seja, obedientemente) fazem. Latour coloca o mesmo problema sob o conceito de *resistência*.

“Contrariamente aos não-humanos, os humanos têm uma grande tendência a, quando se encontram com a autoridade científica, abandonar a resistência e comportar-se como objetos obedientes, oferecendo aos investigadores unicamente enunciados redundantes, confortando assim aos mesmos investigadores em sua crença de haver produzido feitos “científicos” robustos e de haver imitado a grande solidez das ciências naturais!” (LATOUR, 2004a, p. 217, tradução nossa.)

E é justamente nos humanos cooperadores que a psicologia das emoções enxerga o seu sujeito preferencial, pois é nesses sujeitos que melhor se coloca à prova o insistente debate sobre o *locus* das emoções (de onde surge o inimigo? onde ele se esconde?). É a velha pergunta “natureza-ou-na-cultura”, de resposta inadmissível - ou inaudível -, para grande parte dos investigadores, quando originada no mundo não-humano (ver, por exemplo, GÓMEZ-SORIANO e VIANNA, 2005, para a atitude “assimétrica” dos investigadores em relação aos sujeitos não-humanos, e DESPRET, 2006).

Um nome funcionalmente semelhante, é dado, nas ciências lingüísticas, ao “sujeito” de um experimento ou trabalho de campo: o *informante*, com as mesmas implicações. O informante fornece, ao investigador, o mundo: é o canal passivo atravessado pelos dados da natureza até a sua apreensão científica pela inquirição racional. O informante informa porque *sabe* (é naturalmente impregnado pelos fatos do mundo, a sua *competência*), mas também porque *não sabe que sabe*, posto que esse é um privilégio do investigador, o gramático, aquele que detém a chave da racionalidade.

No início era o verbo, o *logos*, a razão. E só podemos entender a utilidade, ou a pertinência, do privilégio da razão, da *sujeição do sujeito* e do controle das emoções no pensamento científico e no discurso hegemônico na psicologia, compreendendo, ao mesmo tempo, o seu significado político. A árvore chomskyana e sua hierarquia de constituintes, começando num ponto S para proceder por dicotomia é, antes de tudo, dizem Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995, p. 13), *uma árvore*, e esse é seu principal problema:

⁸ Ou *câmara de condicionamento operante*, aparato laboratorial utilizado na análise experimental do comportamento, geralmente utilizando ratos brancos da raça Wistar (*Rattus norvegicus*) e criado por B. F. Skinner quando era estudante de graduação em Harvard, nos anos 30 (ver, por exemplo, SKINNER, 1976).

... a lógica binária é a realidade espiritual da árvore-raiz (...) este pensamento nunca compreendeu a multiplicidade: ele necessita de uma forte unidade principal, unidade que é suposta para se chegar a duas, segundo um método espiritual”. DELEUZE e GUATTARI (1995, p. 13).

A árvore-raiz de que falam Deleuze e Félix Guattari é a negação da proposta de James-Despret para uma psicologia das emoções baseada no *afeto-versão*, da multiplicidade considerada em si mesma. A árvore-raiz é, repetindo Deleuze e Guattari, sinônimo do empobrecimento da ação pela significação, assim como no cognitivismo há o empobrecimento da conduta pela manipulação de símbolos, no neodarwinismo há o empobrecimento dos processos interacionais ontogênicos pelo determinismo genético (VARELA, THOMPSON e ROSCH, 1997; OYAMA, 2000; VIANNA e GÓMEZ-SORIANO, 2007) e, em psicologia, o empobrecimento do “deixar afetar-se” em nome do objetivismo (DESPRET, 2004c). Tais discursos “enraizados” impedem-nos de escutar a manifestação de outras versões, como forma de controle político, por meio da apropriação de uma referência única, de onde os múltiplos só podem surgir como variações de um mesmo tema: re-partições do “Uno” (na crítica de Deleuze-Guattari) ou visões de um mesmo referente (na crítica de James-Despret). Não devemos menosprezar o também (e fecundo) agenciamento da árvore-raiz em nossa cultura ocidental, mas, tampouco, considerá-la a única versão disponível. Logo adiante, Deleuze e Guattari parecem responder diretamente, e desesperançosamente, às dúvidas do lingüista Kakumasu sobre como repartir o “Uno”!:

E do lado do objeto, segundo o método natural, pode-se sem dúvida passar diretamente do Uno a três, quatro ou cinco, mas sempre na condição de dispor de uma forte unidade principal, a do pivô, que suporta as raízes secundárias. Isto não melhora nada. As relações biunívocas entre círculos sucessivos apenas substituíram a lógica binária da dicotomia. A raiz pivotante não compreende a multiplicidade mais do que o conseguido pela raiz dicotômica. (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 13).

O sujeito-informante - o índio Urubu-Kaapor - e o objeto-linguagem - a língua Urubu - são, assim, no discurso do controle, no discurso das visões de um mesmo referente e no discurso da árvore-raiz, tão distintos entre si quanto subordinados a uma lógica empobrecedora. Não participam de uma ecologia de corpos (aí incluídos os corpos humanos e não-humanos, os textos-enunciados, os materiais e métodos de investigação, e o investigador), e nem se afetam mutuamente pois o “afetar” constitui um perigo no processo de purificação da ciência e na busca pela verdade.

Vinciane Despret aponta acertadamente uma das origens da necessidade do controle sobre as emoções na obra fundacional de nosso “amor pelo saber”, de Sócrates-Platão. Tal constatação não é nova, mas, em Despret, ela ganha uma precisão particular ao ligar diretamente o conceito de emoção-visão à sobrevivência de um certo discurso socrático-platônico em nossos dias (ver EDWARDS, 1999). A idéia de afetação mútua de pessoa e mundo, desde os filósofos fundacionais gregos, é compreendida como um risco de “produzir tantas realidades quanto formas de ser afetado, tantas realidades quanto opiniões” (DESPRET, 2004b, p. 132), criando a necessidade de se estabelecer limites entre a alma e o mundo: despojar-se das emoções para chegar à verdade. Nasce em Sócrates-Platão o núcleo do problema psico-físico da correspondência a fim de situar a ciência como tribunal político dos modos de vinculação. Como manter um vínculo - ou uma interface - entre um sujeito autônomo e o mundo, dada as dificuldades de manter a verdade separada da “des-razão”, posto que, se esta não é contida, inundará o mundo? A pergunta contém o próprio dispositivo de uma epistemologia política, que nega seu estatuto político como forma de controle (DESPRET, 2004b; LATOUR, 2004a).

5. Afetos-versões: corpos em devir, discursos em devir

Entre os Urubu-Kaapor, há uma elevada incidência de surdos-mudos, cerca de um para cada 75 (KAKUMASU, 2004), e esse povo desenvolveu uma linguagem de sinais, estudada

inicialmente na década de 1960 pelo já citado James Kakumasu e por Lucinda Brito, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (SKLIAR, 2005; PEREIRA, 2007). O *status* plenamente lingüístico das várias línguas de sinais, e o bilingüismo Kaapor (que inclui a oral Kaapor, de família Tupi, e a LSK - a Língua de Sinais Kaapor) já são questões bem estabelecidas em ciências lingüísticas. Mas o bilingüíssimo Kaapor tem muito mais a nos ensinar do que fenômenos de dupla competência. Primeiro, há, entre os membros das comunidades Urubu, e através de suas inter-relações nas duas linguagens, a construção de toda uma outra versão do que é “ser surdo”. E, de outro lado, abre-se, para nós (ocidentais ou nós, investigadores), por meio da compreensão ou tradução dessa outra versão, a possibilidade de questionarmos “surdo” como uma categoria universalmente válida.

Parece não haver, entre os membros das comunidades Urubu, uma distinção entre deficiência e eficiência auditiva, ou pelo menos, fica claro que essa distinção, se houver, não faz uma diferença na prática, como é sabido e vivido pelos surdos-mudos de nossa sociedade não-Urubu. Isso porque, ao contrário dos “nossos” surdos, que necessitam adequar-se política e lingüisticamente (pelo aprendizado de uma língua de sinais, pelo acesso a pessoas, processos e objetos específicos, pela “educação oral” e pressão por instrumentos e políticas públicas afirmativas), são os membros da sociedade Kaapor, em conjunto, que se “ensurdecem”, falando todos a LSK: o método submete-se ao sujeito. Surdos Kaapor não são surdos, são monolíngües. Mesmo essa diferença não faz a diferença que, na prática, abre mais e melhores portas (*ceteris paribus*), àqueles, que, na sociedade brasileira, são falantes de uma segunda língua de prestígio, como o inglês ou o espanhol, ou simplesmente dominam a “norma culta” e uma cultura letrada.

Nem mesmo ao olhar aguçado e à disposição sempre generosa de Darcy Ribeiro pareceu evidente aquilo que acontecia bem debaixo de seu nariz (considerando, é claro, que nos anos 40-50 já havia tal disposição lingüística Kaapor em relação à surdez). Em seus *Diários índios* (RIBEIRO, 2006) que relatam o trabalho de campo do antropólogo entre os Kaapor nos anos de 1949 a 1951, Darcy conta-nos sobre a “velha surda-muda” Ñambú:

Essa velha é a graça da aldeia, muito trabalhadeira, está sempre desmanchando e retecendo as redes de sua gente, fazendo cordas de carauá, torrando farinha, enfim, trabalhando ativamente todo o dia e sempre séria. Às vezes lhe dá a veneta de brincar, aproveita uma contenda de crianças, se mete no meio e sai correndo das pedradas que lhe dão nas canelas. (RIBEIRO, 2006, p. 221).

Veja que Darcy descreve, perfeitamente, um *acoplamento estrutural* configurando um *domínio lingüístico*⁹, uma ecologia de corpos: Ñambú, os demais índios, o tecer as redes, o torrar a farinha, as crianças, e até as pedradas na canela. Apenas para Darcy tais elementos surgem abruptamente (“Às vezes lhe dá na veneta”; “... e se mete no meio...”), pois já se encontram configurados (embora sempre reconfigurando-se) na rede de interações Ñambú-outros Kaapor. Para os índios, não há surpresa, e Ñambú só é a “graça da aldeia” para Darcy pois apenas o antropólogo tem dificuldade em articular sua própria versão de “surda”, com o acoplamento observado de Ñambu com o restante da tribo¹⁰.

Os Kaapor constituem um bom exemplo da importância de considerarmos outras versões pois, assim como a única versão possível das emoções não é a passividade e a reatividade, a única versão de linguagem disponível também não é a de uma resposta a meio-ambientes cambiantes, ou a corpos ou discursos cambiantes, gerando distinções necessárias, como surdo-ouvinte, e

⁹ Os termos são, tradicionalmente, de Humberto Maturana (ver, p. ex., MATURANA, 1997, p. 65)

¹⁰ Relatado na mesma obra (RIBEIRO, 2006, p. 489), o “capitão” (chefe Kaapor) Xapy fala a Darcy de uma tribo meio mítica que vivia na região, chamada *Makú*, que significa “surdo” em Kaapor. Xapy, contudo, enfatiza que os Makú são “índios iguais a eles”. Outra boa dica sobre versões Kaapor da surdez, que o antropólogo, parece, também não fisgou. Novamente, é preciso fazer a ressalva que, à época da estada de Darcy Ribeiro com os Kaapor, talvez não houvesse a alta incidência de surdos-mudos detectada anos depois. Tudo indica, no entanto, que a surdez já (não) era um questão entre os Urubu-Kaapor nos anos 40.

mudo-falante. Tampouco é necessária a versão da linguagem “criativa”, no sentido adotado na árvore do tipo chomskyana, gerada a partir do “Uno” e de processos internos hierarquicamente condicionados. Como diria nesse mesmo contexto o biólogo Humberto Maturana (1997), os Kaapor, tal como nós, não utilizam *uma* linguagem, mas vivem *na* linguagem, e as possibilidades geradas pelas ações do encontro lingüístico (a ecologia de corpos e discursos) são tão constitutivas dos Kaapor como constituídas por eles. Emoções e linguagem, diz-nos Despret, são ambos fenômenos irredutivelmente relacionais, ambos construtores de - e construídas por - corpos e discursos em devir:

... a emoção existe apenas para ser cultivada, a linguagem que a expressa só para ser traduzida e a tradução só para multiplicar as versões e suas formas. A emoção só existe para ser construída e para nos criar (DESPRET, 2004b., p. 301).

6. Conclusão

Consideramos, junto com Latour (2004a), que o projeto de Vinciane Despret é uma tentativa de encontrar um novo critério avaliativo para as ciências, em especial para a psicologia, reconhecendo que tal critério não pode basear-se em uma epistemologia separada da política, mas, ao contrário, em uma epistemologia política.

A psicologia, tal como a lingüística e a antropologia, é mais uma tentativa de circunscrição do comportamento humano dentro de limites seguros, dentro de um projeto de purificação. Ou seja, é mais um produto do projeto “moderno”, engendrado no século XVII, que tentou (e continua tentando, sem nenhum sucesso), a clivagem entre entidades humanas e naturais, descrita por Latour (1993) em *We have never been modern*. Os humanos deveriam, segundo tal projeto, ser assunto exclusivo da política, sendo representados por outros humanos nas associações de classe, nas juntas administrativas e nos parlamentos, e, as entidades naturais, assunto exclusivo das ciências, sendo representados pelos investigadores nos laboratórios, nos trabalhos de campo e nos artigos científicos. Mas o que fazem então *sujeitos* humanos nos laboratórios de psicologia (ou de lingüística; ou de antropologia)? Assim como o projeto moderno é fracassado por fazer proliferar híbridos, quando se propõe a produzir entes bem compartimentados, podemos dizer que cabe, à psicologia, “varrer para debaixo do tapete” planos de subjetividade, deixando livre, para a epistemologia, o cuidado com o mundo objetivo. O resultado, no entanto, tal como nos demais sistemas modernos, é novamente a proliferação de híbridos: versões que se acumulam sob o tapete do laboratório, contra a vontade purificadora do investigador.

Para Despret (2004b), a visão é o saber epistemologicamente sancionado, sempre remetendo a um “mesmo referente” e, portanto, com a finalidade política clara de impedir o surgimento de versões (ou seja, evitando a *responsabilidade de apontar um referente*). É possível, finalmente, traçar um paralelo das emoções com o próprio afazer científico. Assim como a ciência não é feita apenas de um cerne, de um “coração epistemológico”, mas depende inevitavelmente de aliados humanos (políticos, sociais), não-humanos (materiais, naturais) e discursivos (textos, “significações”), constituindo um grande “sistema circulatório” (LATOURE, 2001), tampouco as emoções são objetos pré-definidos, sancionados epistemologicamente em um “coração” - signo culturalmente validado para as emoções, e não só no laboratório - mas dependem inevitavelmente de processos originados a partir da ação, e, portanto, também de uma circulação. Não apenas *emocionar-se*, mas *deixar-se afetar*, remete a um processo continuamente constituído de formas distintas de cultivar as relações, e remete à maneira que temos de constituir nossos corpos e mundos cambiantes, no sentido mais literal, tal como proposto por William James e Vinciane Despret. Se nos dispomos seriamente a seguir as conseqüências do que sugere Despret, não faz mais sentido o discurso do conhecimento como um desporjar-se do mundo, um “des-apaixonar-se”, mas, ao contrário, trata-se justamente de permitir o ato da vinculação e, portanto, deixar-se afetar.

Ainda que tenhamos empregado por tanto tempo a distinção razão-emoção, reafirmando o obstinado programa platônico de separar o epistemológico do político (implicando um esvaziamento tanto da ciência quanto da política), talvez já estejamos em condições de desenvolver um projeto novo em folha, baseado nos afetos-versões. Ou, como prefere Bruno Latour, uma *epistemologia política*: epistemologia que não pode deixar, e mesmo nunca deixou, de ser política, e uma política que também sempre se viu às voltas com os objetos naturais. A proposta de Vinciane Despret permite-nos pensar em distinções mais férteis, circulando com renovado oxigênio nas artérias do discurso acadêmico.

Referências

- BATESON, G. *Steps to an ecology of mind*. New York: Ballantines Books, 1972.
- BLANCO, F. *El cultivo de la mente. Un ensayo histórico-crítico sobre la cultura psicológica*. Madrid: Antonio Machado, 2002.
- CARRETIÉ, L.; IGLESIAS, J. Potenciales evocados en respuesta a expresiones faciales de emociones. In: *Estudios de psicología*, 50, 1993, p. 75-88.
- CHOMSKY, N. *Aspects of the theory of syntax*. Cambridge: MIT Press, 1965.
- DARWIN, C. *A expressão das emoções nos homens e nos animais*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- DESPRET, V. Anthro-éthologie des non-humains politiques. In: *Social Science Information*, 45, 2006, p. 209-226.
- _____. The Body We Care For: Figures of Anthro-zoo-genesis. In: *Body & Society*, 10(2-3), 2004a, p. 111-134.
- _____. *Our emotional make-up. Ethnopsychology and selfhood*. New York: Other Press, 2004b.
- _____. *Hans, le cheval qui savait compter*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2004c.
- EDWARDS, D. Emotional Discourse. In: *Culture & Psychology*, 5, 1999, p. 271-291.
- EKMAN, P. Facial Expression and Emotion. In: *American Psychologist*, 48, 1993, p. 384-392.
- FERNÁNDEZ-ABASCAL, E. G.; JIMÉNEZ, M. P.; MARTÍN DÍAZ, M. D. *Emoción y Motivación. La adaptación humana*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces-UNED, 2003.
- FERNÁNDEZ-CARRIBA, S. Asimetría cerebral en la expresión facial de emociones en chimpancés (*Pan troglodytes*). Tese de doutorado. Universidad Autónoma de Madrid: Madrid, 2001.
- FERNÁNDEZ DOLS, J. M.; CARRERA, P.; OCEJA, L.; BERENGUER, J. Emoción e Interacción Social. In: PEIRÓ, J. M.; MORALES, J.F., FERNÁNDEZ DOLS, J. M. (eds.). *Tratado de Psicología Social*. vol. 2, 2000.
- GIBSON, J. J. *The ecological approach to visual perception*. Boston: Houghton Mifflin, 1979.
- GÓMEZ-SORIANO, R.; VIANNA, B. Eslabones encontrados: los grandes simios y el imaginario occidental. In: *AIBR. Revista de Antropología*. Número Especial (Nov.-Dic.), 2005. Disponível em: <http://www.aibr.org/antropologia/44nov/articulos/nov0520.php>. Acesso em: 15 fev. 2008.
- JAMES, W. *Essays in Radical Empiricism*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1996.
- KAKUMASU, J. Y. Urubu-Kaapor Sign Language. In: *Summer Institute of Linguistics*, 2004. Disponível em: <http://www.sil.org/americas/brasil/LANGPAGE/PORTUKPG.HTM>. Acesso em: 15 fev. 2008.
- _____. Gramática Gerativa Preliminar da Língua Urubu. In: *Série Lingüística* N° 5, 1976, p. 171-197. Disponível em: <http://www.sil.org/americas/brasil/LANGPAGE/PORTUKPG.HTM>. Acesso em: 15 fev. 2008.
- LATOUR, B. How to talk about the body? The normative dimension of Science Studies. In: *Body & Society*, 10(2-3), 2004a, p. 205-229.

- _____. *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte, 2004b.
- _____. *La esperanza de Pandora. La realidad de los Estudios de la Ciencia*. Barcelona: Gedisa, 2001.
- _____. *We have never been modern*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- LUTZ, C. A. Y ABU-LUGHOD, L. (eds.). *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- MATURANA, H. Tudo é dito por um observador. In: MAGRO, C.; GRACIANO, M.; VAZ, N. (orgs.). *Humberto Maturana: A ontologia da realidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997.
- NATHAN, T. *L'influence qui guérit*. Paris: Editions Odile Jacob, 1994.
- OYAMA, Susan. *The ontogeny of information: developmental systems and evolution*. Durham: Duke University Press, 2000.
- PEREIRA, P. F. Psicanálise e surdez: metáforas conceituais da subjetividade em Libras. Dissertação de Mestrado. Curso de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2007.
- PUSSETTI, C. Emoções migrantes: afinidades e diferenças como factos políticos. In: *Actas do terceiro congresso da Associação Portuguesa de Antropologia - APA*. Lisboa, 2006. Disponível em: <http://www.apantropologia.net/publicacoes/actascongresso2006/indice.asp>. Acesso em: 15 fev. 2008.
- RIBEIRO, D. *Diários índios: os Urubu-Kaapor*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.
- SÁNCHEZ-CRIADO, T. ¿Cómo y con quién hablan los cuerpos? Cuerpos en acción desde un punto de vista co-constructivista. In: GIL, M.; CÁCERES, J. (eds.), *Cuerpos que hablan: géneros, identidades y representaciones sociales*. Barcelona: Montesinos, 2008, p. 257-299.
- _____. Our Emotional Makeup. El cultivo de las emociones en diferentes tradiciones: Antropología de la ciencia, William James y Etnopsicología en la obra de Vinciane Despret. In: *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, Ed. Electrónica, 42 (Julio-Agosto), 2005. Disponível em: <http://www.aibr.org/antropologia/42jul/libros/jul0502.php>. Acesso em: 15 fev. 2008.
- SKINNER, B. F. *About behaviorism*. New York: Random House, 1976.
- _____. *Ciência e comportamento humano*. Brasília: UNB, 1970.
- SKLIAR, C. Os estudos surdos em educação: problematizando a normalidade. In: SKLIAR, C. (org.) *A surdez: um olhar sobre as diferenças*. Porto Alegre: Mediação, 2005.
- VARELA, F.; THOMPSON, E.; ROSCH, E. *The embodied mind*. Cambridge: MIT Press, 1997.
- VIANNA, B.; GÓMEZ-SORIANO, R. Grandes símios em linguagem: um crítica do conceito de evolução à luz das abordagens sistêmicas. Comunicação apresentada no *I Congresso Iberoamericano de Antropología*, La Habana, 5 -9 de março, 2007.