

Intercorporeidade, interafetividade e atmosferas: por uma ciência social de “climas”, “vibes” e “danças” interacionais¹

Intercorporeality, interaffectivity and atmospheres: towards a social science of interactional “climates”, “vibes” and “dances”

Gabriel Peters

Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Pernambuco, Brasil

RESUMO

Este artigo mobiliza o conceito de “atmosferas afetivas” para repensar criticamente a relação entre subjetividades individuais e situações intersubjetivas nas ciências sociais. Na esfera subjetiva, *afetos* são apresentados como estados experienciais cujo caráter geral e difuso dá a eles a capacidade de impregnar, com sua própria tonalidade, as transações do indivíduo com seu ambiente. Na esfera intersubjetiva, *atmosferas afetivas* são tomadas como capazes de atravessar e impregnar os estados de afeto dos indivíduos imersos em uma situação social. O trabalho aborda as relações entre afetos individuais e atmosferas afetivas situacionais como empiricamente variáveis, abarcando todo o *continuum* entre os extremos ideal-típicos da permeabilidade e da impermeabilidade absolutas do indivíduo frente a suas situações. Desenvolvendo os conceitos de “intercorporeidade” e “interafetividade” como constitutivos da ideia de “atmosfera afetiva”, o texto critica concepções demasiado intelectualistas de intersubjetividade nas ciências sociais. Finalmente, as dessintonias afetivas experimentadas por indivíduos em depressão frente às atmosferas de afetos dos seus ambientes são examinadas como um estudo de caso.

Palavras-chave: Atmosfera Afetiva, Intersubjetividade, Intercorporeidade, Interafetividade, Depressão.

¹ Agradeço a Bruno Reinhardt, Diogo Corrêa e aos dois pareceristas anônimos da *Antropolítica* por suas excelentes considerações acerca da versão preliminar deste artigo, cujo feitiço final permanece de minha inteira responsabilidade. Também agradeço ao CNPq pelo apoio à pesquisa que sustentou o presente trabalho.

Recebido em 11 de setembro de 2023.
Avaliador A: 03 de outubro de 2023.
Avaliador B: 15 de outubro de 2023.
Aceito em 07 de junho de 2024.



ABSTRACT

The article harnesses the concept of “affective atmospheres” in order to critically rethink the relationship between individual subjectivities and intersubjective situations within the social sciences. At the subjective sphere, *affects* are presented as experiential states whose general and diffuse quality imbues them with the capacity to impregnate, with their own tonality, the individual’s transactions with her environment. At the intersubjective sphere, *affective atmospheres* are taken as able to traverse and impregnate the states of affect of the individuals embedded within a social situation. The paper approaches the relations between individual affects and situational affective atmospheres as empirically variable, enveloping the whole continuum between the ideal-typical extremes of the individual’s absolute permeability and impermeability in face of her situations. Developing the concepts of “intercorporeality” and “interaffectivity” as constitutive of the idea of “affective atmosphere”, the text criticizes overly intellectualistic conceptions of intersubjectivity within the social sciences. Finally, the affective dissonances individuals may face in relation to the atmospheres of affects in their environments are examined as a case study.

Keywords: Affective Atmosphere, Intersubjectivity, Intercorporeality, Interaffectivity, Depression.

INTRODUÇÃO

Da fenomenologia existencial (Fuchs, 2014) a abordagens neodeleuzianas (Connolly, 2002), perspectivas diversas na filosofia e nas ciências sociais vêm investigando como as maneiras humanas de estar no mundo envolvem *afetos* difusos, que unem e separam, atam e desatam, entrelaçam e desentrelaçam *subjetividades individuais* e *situações intersubjetivas*. O presente artigo explora a noção de “atmosferas afetivas” como designação analítica de tonalidades de afeto que atravessam situações inteiras. No plano *subjetivo*, afetos podem ser tomados como os “filtros experienciais” mediante os quais os indivíduos estão predispostos a “sentirem” difusamente suas circunstâncias existenciais (da irritabilidade crônica à depressão, da ansiedade generalizada ao êxtase). No plano *intersubjetivo*, atmosferas afetivas são definíveis como ondas de afetos que circulam *entre e através* dos indivíduos imersos em certas situações sociais (da animação festiva em uma multidão carnavalesca ao pânico de um incêndio, passando pelo luto partilhado em um funeral), ondas que influenciam, ainda que em graus variáveis, os estados afetivos daqueles indivíduos.

Como sublinharemos ao longo deste artigo, afetos e atmosferas afetivas possuem um

status epistêmico paradoxal. Por um lado, qualquer abordagem suficientemente próxima da experiência humana notará sua inequívoca realidade vivencial, intuitivamente atestável por qualquer agente que já experienciou, em sua afetabilidade corpórea, o que o senso comum descreve por vezes como “clima” ou “*vibe*” de diferentes contextos sociais (uma missa, uma aula, uma festa, um funeral, um contexto globalmente vivido como familiar e acolhedor, um contexto globalmente vivido como estranho e suspeito). Por outro lado, como acontece com experiências humanas tais quais a temporalidade e o humor, a obviedade intuitiva de atmosferas de afetos coexiste incongruentemente com a extraordinária recalcitrância que elas opõem a tentativas de caracterizá-las com precisão no discurso. Pintar com realismo sociocientífico um componente da condição humana vivenciado de modo global e difuso, mesmo que inequivocamente real, requer frequentemente o uso de uma linguagem igualmente global e difusa, cujo poder de caracterização torna inevitável, a nosso ver, a utilização de todo um repertório de *metáforas* para além da analogia metafórica entre aquelas tonalidades afetivas, de um lado, e *atmosferas* como camadas de ar que envelopam os indivíduos, de outro.

METEOROLOGIA, MÚSICA, EMANAÇÃO: O LEGADO HISTÓRICO-SEMÂNTICO

O rastreio das origens semânticas de uma noção de “atmosfera” pertinente às ciências sociais e às humanidades costuma se deparar, mais cedo ou mais tarde, com o termo alemão “*Stimmung*” (Gumbrecht, 2014). As nuances e reverberações de sentido dessa palavra germânica são, com frequência, tidas por tantas e tão variadas que proscreveriam sua tradução precisa para outras línguas. Ainda assim, ela é costumeiramente aproximada a noções como “humor” (*mood*), “clima” (*climate*) e “atmosfera” (*atmosphere*) (Riedel, 2019). Designando um *estado existencial difuso* que colore a experiência global que o indivíduo tem de seu próprio mundo circundante (por exemplo, quando um sujeito em depressão experimenta a realidade inteira em que está lançado como “deprimente”), a noção de “afeto” pode ser tida, para nossos propósitos analíticos aqui, como sinônima daquela de “humor” – obviamente no sentido fenomenológico (*lato sensu*) de “*mood*” (quando falamos, por exemplo, em um “humor deprimido” ou “melancólico”), não de sua associação significativa com o cômico (humor no sentido anglófono de “*humor*”, não de “*mood*”).

Como uma *metáfora meteorológica* aplicada a situações sociais, a ideia de “atmosfera” é útil para capturar realidades percebidas/vivenciadas/sentidas “abaixo” ou “para além” do visual, tais como o ar, o qual não é visto como tal, mas opera continuamente tanto como *influência*

tátil sobre a pele quanto como *veículo de sons e cheiros*. A referência a sentidos outros que não o da visão também permite desenovelar outros dois fios semânticos entrelaçados na ideia de “atmosfera”, sobretudo em seu traslado para as ciências sociais: o *musical* e o “*emanativo*”. Quanto ao significado musical, Gumbrecht (2014, p. 12) o localiza no laço que o idioma alemão produz entre “*Stimme*” (“voz”) e “*stimmen*” (ação de “afinar um instrumento musical”, mas também, por extensão metafórica da adequação tonal, a propriedade de “ser/estar correto”). A conotação musical é importante na medida em que os distintos aspectos de uma mesma atmosfera afetiva, assim como as diferentes notas de uma escala musical, são “experimentados em um *continuum*” (2012, p. 12) – por exemplo, a *gravidade* como propriedade da atmosfera afetiva de um velório é discernível tanto nos movimentos contidos e nas vozes baixas dos participantes quanto na presença material do caixão que abriga o morto, presença que é também um índice simbólico da morte costumeiramente “sequestrado” das demais ocasiões sociais em que circulam aqueles indivíduos em sua vida cotidiana. Devido às conotações epistemológicas e/ou ontológicas antidualistas e “anti-separatistas” do conceito, como veremos abaixo, a referência à “atmosfera fúnebre” sublinha não só que os maneirismos corporais, o posicionamento material do caixão e sua significação simbólica partilhada são parte de um *mesmo* conjunto, mas também que as próprias fronteiras entre esses diferentes elementos podem ser *dissolvidas* na experiência fluida do velório como “meio ecológico” (Reinhardt, 2020, p. 1527)².

Se a concepção do ar como constitutivo de uma atmosfera remete a sons musicais, cuja transmissão entre corpos depende dele como seu veículo, a referência à música também se reconecta, por seu turno, com o sentido meteorológico da palavra “atmosfera”. Como salienta Gumbrecht (2014, p. 13), a “escuta” da música não se faz somente com os ouvidos, mas envolve o corpo *in toto*: os sons não são apenas realidades decodificadas com a mente ou percebidas pelo aparelho auditivo, mas ondas físicas que circundam, impactam e atravessam nossa pele. Tal como o ar que entra do ambiente nos pulmões, a travessia dos sons pela pele é física, similar àquela que torna possível, por exemplo, que ouçamos barulhos vindos do apartamento ao lado apesar da parede que nos separa dele. Isto dito, a capacidade da música em *afetar* o ouvinte, isto

² Poder-se-ia supor, por exemplo, que a atmosfera de gravidade fúnebre se faz sentir tanto mais quanto mais fisicamente próximos os indivíduos se encontram do caixão que abriga o morto, força atmosférica que se exerce na pressão sentida pelo indivíduo (consciente ou inconscientemente) para que seus movimentos sejam tanto mais autocontidos, cuidadosos e controlados quanto mais rente ele esteja ao caixão e ao falecido. Como veremos ao longo desse artigo, a vigência da atmosfera afetiva, mesmo quando sentida no corpo, não deixa de depender de *esquemas simbólicos de classificação*. Tal fato se exprime, nessa ilustração, não apenas na partilha do significado dado ao caixão como parte de uma imagética social da morte, mas também em uma distribuição social de *papéis* aos quais se associam diferentes prerrogativas comportamentais e expressivas. Por exemplo, a exigência de autocontenção descrita anteriormente, embora pese sobre a maior parte dos presentes, é bastante diminuída ou mesmo abolida no caso de pessoas mais íntimas do falecido, cujas manifestações afetivas intensas (e.g. um choro acompanhado de gritos e do jogar-se no chão) são situacionalmente percebidas, no caso delas, não como comportamentos inapropriados, mas como reações compreensíveis a demandar apoio emocional dos demais.

é, em engendrar nele estados afetivos, aponta para o outro sentido de “travessia”: a travessia da matéria para o “espírito” em função da qual, no dizer da escritora Toni Morrison recuperado por Gumbrecht, somos “tocados como que por dentro” (Gumbrecht, 2014, p. 13). O sentido meteorológico de “atmosfera” vai além dessa referência genérica ao ar, finalmente, pois inclui também as diferentes manifestações do *clima* que se exercem sobre corpos individuais pelo (e de maneira similar ao) meio aéreo: o envelopamento e o “toque” no corpo (por exemplo, o calor ou o frio sentido na pele), acompanhados dos seus efeitos sobre o “espírito” que “habita” o organismo.

Enquanto vários dos proponentes do conceito de atmosfera afetiva o tomam exclusivamente como adaptação metafórica de um termo meteorológico (Böhme, 2017), Friedlind Riedel (2019, p. 86), ao vasculhar as origens etimológicas do vocábulo latino “*atmosfera*” no grego antigo, localiza um veio anterior de sentido que poderíamos denominar “emanativo”: a atmosfera como uma esfera de *emanação* – por exemplo, de vapores quentes ou odores desagradáveis. No francês e no alemão novecentistas, continua o autor (Riedel, 2019, p. 86), a ideia de atmosfera continuou a veicular esse galho emanativo de significado, relativo ao que os corpos *transpiram* ou *irradiam* para os seus arredores – significado que conferia centralidade, por seu turno, aos *cheiros* como exalações (humanas e não humanas) perceptíveis pelo *olfato*. Longe de serem neutras, essas experiências de atmosferas assumiriam valências positivas ou negativas, de atração ou repulsa, conectando vivências sensoriais a atributos socialmente qualificados, como nas diferenças globalmente perceptíveis de ambiência material entre setores ricos e pobres de uma cidade – esta é a acepção em que Engels (2010, p. 107), por exemplo, usa frequentemente a noção de “atmosfera” em seu estudo clássico sobre a classe operária inglesa por volta dos anos de 1840. Ainda segundo Riedel (2019, p. 87), embora o conceito médico de “atmosfera” tenha se tornado obsoleto pelos avanços da medicina já no século XIX, “conotações de ‘eflúvios sociais’ e a ideia de sentimentos materialmente emanáveis permaneceram uma importante dimensão semântica da atmosfera em escritos filosóficos e poéticos até o início do século XX” (Riedel, 2019, p. 87).

AFETOS ESTENDIDOS, MATERIALIZADOS E SIGNIFICATIVOS: UMA DEFINIÇÃO PRELIMINAR

Juntando esses diferentes veios significativos que o conceito coagula historicamente, podemos oferecer, então, uma definição preliminar que nos servirá de guia exploratório. Em seu sentido mais básico, o conceito de “atmosferas afetivas” emerge nas ciências sociais para tratar

de afetos que não estão cingidos a indivíduos corpóreos, mas constituem primordialmente propriedades das situações inteiras nas quais diferentes indivíduos estão imersos. Sem necessariamente negar que afetos possam ser experimentados “internamente”, inclusive em disjunção ou conflito com atmosferas afetivas situacionais, um exame de afetos “atmosféricos” os apreende, nas palavras de um dos melhores sistematizadores do conceito, como “coletivamente incorporados, espacialmente estendidos, materiais e culturalmente infletidos” (Riedel, 2019, p. 85).

Um exemplo. Pensemos na *euforia* em que desemboca uma multidão, reunida como uma só torcida em uma arquibancada, após o gol de seu time. A atmosfera eufórica é certamente *incorporada*, mas não se circunscreve aos corpos dos indivíduos, sendo antes uma *onda que atravessa a multidão como um corpo coletivo*. O fato de que os movimentos de cada corpo individual (pulos, gritos, abraços, etc.) contribuem para a atmosfera que os atravessa a todos não proscreve a primazia que o coletivo assume como força que opera sobre cada um considerado individualmente. Como qualidade atmosférica, a euforia, nas palavras de sabor durkheimiano emprestadas de Anderson (2009, p. 80), “emana da – mas excede a – reunião de corpos”. A *extensão espacial* se atrela a essa materialidade coletiva, unindo na mesma energia eufórica indivíduos distantes entre si, porém integrados em uma coletividade situacional (por exemplo, os torcedores em um e outro extremo da mesma arquibancada).

Quanto ao atributo “material”, ele é aduzido por Riedel à já referida “incorporação”, suspeitamos, para sublinhar que seu modo de existência se dá não somente no “corpo” humano coletivo da torcida, mas também em outras *entidades e artefatos materiais* que a sustentam (Reinhardt, 2020): dos tambores que engrossam o barulho dos gritos até a arquibancada que treme debaixo dos pés em função dos milhares de pulos simultâneos. Finalmente, em vez de dissolver completamente os significados culturais na atmosfera *qua* matéria, como fazem certos arautos de uma virada “pós-simbolista” nas ciências sociais, Riedel salienta sensatamente o caráter “*culturalmente infletido*” ou mediado da atmosfera: por óbvio, a relação eufórica com o gol depende das convenções culturais partilhadas que regulam a inteligibilidade do jogo de futebol e, por conseguinte, o próprio sentido socialmente consensuado que faz da bola chutada na rede um gol.

Ao lançarmos o exemplo anterior para ilustrar os atributos listados por Riedel como constitutivos do conceito de “atmosfera”, acaso quisemos sugerir que cada indivíduo imerso na torcida organizada que comemora o gol é afetado da mesma forma e na mesma intensidade pela euforia que atravessa aquela torcida como atmosfera afetiva? Não, pois o fato de atravessar uma situação inteira não dá necessariamente à atmosfera, escreve o mesmo autor (2019, p. 90), o poder de afetar ou envolver “necessariamente cada corpo individual da mesma maneira”. Por outro lado, as variações na forma e na intensidade com que cada indivíduo exposto a uma

atmosfera é por ela afetável não dão a nenhum indivíduo o poder de ignorar completamente sua existência como propriedade situacional. Citando Riedel uma vez mais:

Mesmo que abordemos essas situações atmosféricamente carregadas da perspectiva da percepção individual, aqueles que são repelidos ou não são afetados por elas podem, ainda assim, reconhecer o modo como uma situação adquire coerência em um sentimento distribuído ou perceber seu peso como uma força moduladora (Riedel, 2019, p. 92).

A análise das dimensões *intercorpóreas* e *interafetivas* da interação social deve se abrir, sugere a citação, à existência não apenas de *sintonias* e *ressonâncias*, mas também de *dessintonias* e *dissonâncias* entre estados afetivos da experiência individual e atmosferas afetivas de situações sociais (por exemplo, o caso de um indivíduo deprimido que continua a se sentir solitário e triste mesmo quando cercado por manifestações de alegria e sociabilidade em uma festa).

De posse dessa definição preliminar, acrescida de um breve exemplo das múltiplas dimensões do conceito de atmosfera afetiva, o presente artigo se volta às complexidades dessa relação entre afetos individuais e situacionais, conferindo um papel central às ideias de “intercorporeidade” e “interafetividade”. Nesse sentido, o texto não explorará em detalhe cada um dos aspectos elencados na acepção ofertada acima, mas se concentrará sobretudo nas dimensões intercorpórea e interafetiva do relacionamento entre indivíduo e situação, pensando tais dimensões como constitutivas do conceito de “atmosfera afetiva”³.

AFETOS E EXPERIÊNCIA INDIVIDUAL

Na esfera da experiência individual, vale começar por uma distinção entre *afetos* (ou humores [*moods*]) como estados difusos que precedem e colorem a experiência de acontecimentos específicos, de um lado, e *emoções* como reações oriundas de tais eventos particulares e a eles atadas, de outro (Hoggett; Thompson, 2012). Por exemplo, como uma emoção, o *medo* consiste

³ Devido às restrições de espaço, não trataremos, por exemplo, do papel da *tecnologia* na produção e sustentação de atmosferas, tema que forma, por si só, uma rica agenda de pesquisa com desdobramentos em áreas diversas. Na antropologia da religião, Meyer (2011) e Reinhardt (2020) discutem pormenorizadamente o papel de infraestruturas tecnológicas de som e luminosidade nos cultos religiosos de igrejas cristãs carismáticas e neopentecostais. Quando a presença do Espírito Santo é experimentada como atmosfera, escreve Reinhardt em sofisticado artigo (2020), as próprias diferenças entre as entidades orgânicas e maquinicas que colaboram para tornar aquela presença “manifesta” são experiencialmente dissolvidas “na fluidez do meio ecológico” (Reinhardt, 2020, p. 1527), fluidez atmosférica que torna insuficiente, segundo o autor, a referência às tecnologias envolvidas apenas como *mediações*.

na resposta do indivíduo a um estímulo determinado, como o revólver apontado para o seu rosto por um assaltante. Como um afeto ou humor, a *ansiedade*, por seu turno, é um estado global mediante o qual o “mundo” inteiro que a pessoa vivencia (ou uma porção significativa dele), na sua plethora de estímulos, é percebido e sentido como perpassado por perigos e ameaças. Como as definições indicam, a emoção do medo e o afeto da ansiedade não se excluem mutuamente. Ao contrário, precisamente por subsistir de modo independente de tal ou qual gatilho ocasional, a ansiedade como que engloba no seu próprio estado de experiência os estímulos mais variados, “encontrando” motivos para que o indivíduo sinta o medo como emoção reativa: todo líquido é uma possibilidade de envenenamento letal; todo estranho que se aproxima de mim é um potencial sequestrador ou homicida; toda dor corporal que sinto me parece um sintoma certo de terríveis patologias; e assim por diante.

A existência de um afeto difuso que, ao envolver situações diversas no seu estado de experiência, gera reações emocionais correlatas é, por vezes, indicada pela própria linguagem corrente. Sabe-se, por exemplo, que a *irritabilidade qua* humor global de um indivíduo não demora a achar, em seus ambientes circundantes, um conjunto de razões concretas para a *irritação*: da lentidão com que um cônjuge se prepara para uma saída conjunta de casa até os grunhidos que um comensal faz durante sua refeição. Como veremos em maior detalhe mais abaixo, diferentemente da *tristeza* como resposta emocional situada a eventos particulares (por exemplo, a perda de um emprego ou a morte de um ente querido), a *depressão*, como estado afetivo, como que inunda as situações vivenciais mais diversas com uma intensa tristeza (mas também, como veremos abaixo, com um inefável “algo muito pior” do que a “mera” tristeza).

Finalmente, para contrabalançar os exemplos com um afeto de valência positiva, pensemos na relação da *alegria como estado afetivo*, de um lado, com a *emoção de alegria* como resultado engatilhado por acontecimentos específicos (uma promoção no trabalho, o reencontro com uma pessoa querida), de outro. Como a irritabilidade que se converte em um conjunto de instâncias particulares de irritação, o afeto difuso da alegria também tende a encontrar, no cenário experiencial do indivíduo, motivos para a *alegria qua* emoção: da fofura de um cachorro à beleza das nuvens no céu. Como veremos mais adiante, embora o caráter *intersubjetivo* das atmosferas afetivas dependa da *afetabilidade* dos seres humanos a elas expostos, *disjunções* entre afetos individuais e atmosferas afetivas também podem ocorrer⁴.

4 A possibilidade de disjunção e conflito também se estende, por óbvio, aos contatos entre diferentes estados afetivos individuais; por exemplo, para evocar um encontro face a face entre dois indivíduos citados acima, nada parecerá tão irritante ao afeto irritadiço quanto a efusão excessiva do estado de espírito alegre.

INTERSUBJETIVIDADE E VIRADA AFETIVA NAS CIÊNCIAS SOCIAIS

Em anos recentes, diversos autores mencionaram a ocorrência de uma “virada afetiva” na filosofia e nas ciências sociais (Clough, 2007), já previamente chacoalhadas por uma quantidade potencialmente entontecedora de viradas, guinadas, giros, voltas, viravoltas e reviravoltas analíticas. Por óbvio, o sentido mínimo dessa virada afetiva, sugerido pela própria adjetivação, consiste na centralidade teórica e empírica conferida aos afetos na elucidação da vida social. Livremente inspirado nas noções de “intercorporeidade” e “interafetividade” desenvolvidas por autores ligados à fenomenologia existencial, como o filósofo da carne Merleau-Ponty e o psiquiatra heterodoxo Thomas Fuchs, o presente artigo explora a contribuição de uma versão particular da “virada afetiva” para um repensar crítico da ideia de “intersubjetividade” na teoria social.

Com bastante frequência, a referência a relações intersubjetivas nas ciências sociais tende a identificá-las *sans phrase* com relações “intermentais”, quando não somente “intercognitivas”. Trata-se de um empobrecimento *intelectualista* do conceito de intersubjetividade, na medida em que negligencia o fato de que relações intersubjetivas são também – e fundamentalmente – *intercorpóreas* e *interafetivas*. Nesse sentido, uma virada afetiva na teorização sobre relações intersubjetivas toma como alvo o intelectualismo analítico de abordagens que tendem a considerar relacionamentos humanos como dinâmicas envolvendo intelectos, mentes ou cognições “puras”, isto é, afetivamente neutras e materialmente desencarnadas.

Como acontece com quaisquer outras viradas nas ciências humanas, uma virada afetiva só se justifica se não se reduzir a uma tábula rasa de desenvolvimentos socioteóricos anteriores, a qual recairia, pois, em um movimento meramente pendular sem qualquer ganho cognitivo (“dos afetos à cognição, da cognição de volta aos afetos” ou “da mente ao corpo, do corpo de volta à mente”). Nesse sentido, uma visão que rejeita excessos mentalistas, cognitivistas e intelectualistas no trato com a intersubjetividade não precisa, por força, recair no empobrecimento reverso de uma teoria em que “corpos afetáveis” – humanos e/ou não humanos – influenciam uns aos outros à margem das faculdades cognitivas da mente (como concebido por certas versões radicais da psicologia behaviorista). A tarefa analítica consiste, ao contrário, em explorar as maneiras pelas quais a operação de nossas competências cognitivas se entrelaça à nossa existência global como criaturas corpóreas e afetáveis, lançadas desde a origem em um ambiente material partilhado com outros corpos dotados de subjetividade que interagem conosco.

Como antecipamos, um dos maiores desafios para uma sociologia de afetos e atmosferas

afetivas é a combinação paradoxal de atributos desses objetos: inequívocos como realidades cotidianamente experienciadas pelos seres humanos, porém de captação notoriamente difícil pelo vocabulário analítico das ciências sociais. Como o tempo segundo a famosa frase de Santo Agostinho, estados de experiência retratados em expressões como “fiquei bem pouco à vontade naquela festa” são *intuitivamente óbvios*, na medida em que remetem a vivências intimamente memoráveis, porém *tremendamente enigmáticos* quando buscamos exprimi-las no discurso: o que é exatamente estar “pouco à vontade” ou, aliás, “muito à vontade” em uma situação social? Trata-se de uma sensação corpórea? De uma constatação cognitiva? De um misto entre estes e outros fatores? Embora os temores de certos autores quanto ao uso, nas ciências sociais, de um vocabulário que possa lembrar o misticismo *new age* sejam compreensíveis, banir uma análise de afetos subjetivos e intersubjetivos, com base naqueles temores, significa condenar-se a não apreender algo de essencial da condição humana e, portanto, aferrar-se a um retrato distorcido de nosso objeto. Em compasso com o que escreveu Geertz (1983, p. 215) alhures, o presente artigo sustenta que, em contextos de conflito entre realismo sociopsicológico e precisão conceitual como desideratos intelectuais, a prioridade deve ser dada ao primeiro, isto é, a uma pintura tão realista e elucidativa quanto possível dos fenômenos em mira.

Como sabe qualquer professor/a, um dos procedimentos mais úteis para a iluminação de um fenômeno menos conhecido consiste no estabelecimento de *analogias* entre ele e fenômenos mais conhecidos. O recurso ao pensamento analógico pode ser feito de modo intelectualmente abusivo (Bouveresse, 2005). Por outro lado, é impossível pensar em um progresso de qualquer área do conhecimento humano, inclusive nas ciências naturais (Bhaskar, 2008, p. 19), que prescindia completamente de tal recurso. A noção de uma “atmosfera afetiva” como característica de situações sociais ilustra um uso heurístico de linguagem figurativa em que as metáforas como que puxam umas às outras. Por exemplo, tal como o ar é veículo indispensável da experiência musical, atmosferas sociais são meios de *ressonância*, outro símile heurístico transmutável em conceito sociocientífico – crucial à elucidação das maneiras pelas quais afetos podem se *estender de uma subjetividade a outra*, à maneira de uma onda de choque ocasionada por uma explosão mais ou menos próxima.

Imagine uma pessoa que, ao chegar em sua casa, encontra um olhar raivoso no rosto de seu cônjuge. Enfoques cognitivistas apontariam, com razão, que a identificação da fisionomia do cônjuge como indício de raiva, em vez de outros sentimentos (alegria, digamos), depende de uma competência cognitiva. Entretanto, na experiência efetiva do observador, a interpretação cognitiva do significado emocional do olhar de seu cônjuge se atrela de pronto a uma perturbadora carga afetiva que perpassa seu corpo rápida e intensamente. A vivência da vergonha oferece outro exemplo das ressonâncias que a interação com outras pessoas produz sobre nossos corpos e afetos. Pense em um professor que, interrompido por um estudante no meio de sua aula,

ouve do mesmo aluno que sua calça está visivelmente molhada e vem a concluir que urinou na própria roupa sem se dar conta. Se é verdade que o sentimento de vergonha do professor depende de um juízo cognitivo interno (“me mijei na frente de dezenas de alunos!”), também é verdadeiro que ele não é vivido como um resultado *a posteriori* daquele juízo. Do ponto de vista fenomenológico, a vergonha não é só experimentada como inseparável do mesmo juízo, mas também vivida como uma corrente afetiva que, vinda dos múltiplos olhares dos alunos, o arrebatava com força, à maneira de uma “pancada moral”.

SOCIOLOGIA DAS VIBES: INTERSUBJETIVIDADE COMO INTERAFETIVIDADE

Operar em situações sociais implica utilizar nossa condição de subjetividades encarnadas para nos “*sintonizarmos*” às atmosferas afetivas que, à maneira do ar que partilhamos com os demais agentes no aposento, atravessam aquelas situações: a animação expansiva de uma festa ou a seriedade triste de um funeral, para dar exemplos contrastivos, mas também o “climão” de uma briga entre dois colegas na reunião de departamento ou o relaxamento sem censura de uma conversa entre amigos íntimos. Uma vez mais, não se trata de substituir o mero intelectualismo por um “afetivismo” ou “corporalismo” igualmente unilaterais, mas de captar a operação em uníssono de mente e corpo em tais cenários. A maior liberdade de expressão dos afetos que sentimos em uma festa tende a se traduzir em movimentos corporais mais expansivos, em contraste com os gestos mais autocontidos que fazemos em contextos nos quais estamos menos à vontade. No mais, a conexão entre corpo e mente é de mão dupla. Assim como um humor extrovertido tende a se exprimir em expansividade corporal, atores de teatro e professores podem aprender a mobilizar seus corpos como instrumentos para despertarem em si próprios certos estados de espírito – digamos, no caso da atriz que interpreta uma personagem alegre em um dia em que está triste ou da professora que, nos dias em que chega à sala desmotivada, se força a ensinar segundo os índices exteriores de entusiasmo (movimentos amplos, voz volumosa, olhar intenso) até começar a sentir o entusiasmo em si como um estado de espírito⁵.

De modo análogo, é costumeiro imaginar que estados mentais de desânimo e desmotivação sejam simplesmente as causas de um comportamento corporal pouco dinâmico, sem que se leve

⁵ Do cultivo da docilidade como estado mental mediante a docilização do corpo em Foucault (1977, p. 117–142) até a referência de Bourdieu a “estados indutores do corpo que [...] provocam [...] estados de alma” (Bourdieu, 2009, p. 113), a tese de que movimentos corporais podem “transmitir” estados afetivos à mente foi sublinhada por diversos autores influentes nas ciências sociais.

em consideração a influência reversa – por exemplo, quando uma dor corpórea engendra, no espírito do indivíduo que dela sofre, a motivação de desistência ou mesmo (digamos que se trata de um intelectual) toda uma teoria niilista da ausência de sentido cósmico do sofrimento humano. Vivências do próprio corpo como cansado ou energizado tendem a se acoplar a “sensações mentais” e diálogos interiores que os exprimem, tais como “sei que deveria escovar os dentes antes de dormir, mas não dou conta de levantar da cama agora que deitei” ou “vou aproveitar que acordei cedo e me alongar um pouco antes de tomar banho!”. A mente (des)motiva o corpo ou o corpo (des)motiva a mente? No fim das contas, os vínculos estreitos entre estados de corpo e estados de alma nos forcem a tomá-los seja como aspectos analiticamente distinguíveis de uma experiência global que os entrelaça, seja como imersos em ciclos de retroalimentação causal que transformariam qualquer busca de um primado explicativo em um problema do tipo “o ovo e a galinha”⁶.

Por óbvio, uma aplicação do conceito de “atmosfera afetiva” a uma análise da intersubjetividade principia pela tese de que os indivíduos são *permeáveis* e *atravessáveis* pelas dinâmicas interafetivas das situações em que se encontram. Sintonizar-se à animação que perpassa uma multidão carnavalesca nos leva a sentir em nosso próprio corpo a *ressonância* daqueles afetos coletivos. De modo análogo, pode-se recorrer a uma categoria do senso comum e retornar ao “climão” como ocorrência interacional. Quando dois colegas se confrontam na frente dos demais em uma reunião de trabalho, por exemplo, a experiência do “climão” não se resume a uma consciência intelectual do que há de inadequado naquele confronto, mas pode ser sentida no corpo das testemunhas como uma onda afetiva que atravessa a situação inteira. No mais, ainda que existam esforços deliberados de sintonização a uma atmosfera afetiva, como quando as pessoas dançam e bebem na expectativa de “se soltarem” em uma festa⁷, ressonâncias corpóreo-afetivas das situações sobre nós ocorrem, com muita frequência, independentemente de nossa vontade. Uma ilustração é a angústia que nos acomete frente à experiência embaraçosa de outras pessoas – a vivência da “vergonha alheia”, como fraseou algum gênio desconhecido da psicologia social.

Tudo bem pesado, a propensão humana à sintonização com as atmosferas afetivas que

6 Se bem entendido, é dessa posição que Gumbrecht se aproxima ao confessar seu agnosticismo causal quanto à relação corpo-mente nas dinâmicas de humores e atmosferas: “as atmosferas e os estados de espírito, tal como [...] encontros entre nossos corpos e seu entorno material, afetam também as nossas mentes; porém, não conseguimos explicar a causalidade [...]. Ainda assim, a circunstância não é motivo para não se chamar atenção para o fenômeno e descrever as suas variantes” (2014, p. 13).

7 Pensadas como suportes tecnológicos da atmosfera de afeto festiva, o álcool e outras substâncias de alteração do estado do corpo-consciência, ao serem literal e metaforicamente dissolvidas nos, e através dos, corpos individuais, dão mais uma ilustração do argumento de Reinhardt (2020) quanto à insuficiência da noção de “mera mediação” no estudo da relação entre tecnologia e atmosfera afe(s)tiva.

pervadem os contextos sociais em que circulamos é uma faca de dois gumes. Por um lado, trata-se de uma *vulnerabilidade*, pois a suscetibilidade a atmosferas afetivas expõe os atores humanos ao “contágio” por todo um conjunto de afetos negativos que podem atravessar seus cenários de experiência: é difícil manter-se individualmente sereno quando se está cercado por uma atmosfera coletiva de ansiedade ou pânico, individualmente pacífico quando se está cercado por uma atmosfera coletiva de agressividade, individualmente alegre quando se está cercado por uma atmosfera coletiva de tristeza, etc. Por outro lado, não se trata de afirmar que a afetabilidade humana faz de qualquer indivíduo uma criatura que simplesmente é “possuída”, por completo, pelas atmosferas afetivas das situações sociais em que ela se acha. Nos seus estados afetivos, a subjetividade individual possui uma *autonomia relativa*, embora com graus tremendamente variáveis entre os indivíduos e as situações, em relação às atmosferas afetivas a que ela é exposta.

Reconhecer a *autonomia relativa* da subjetividade individual frente às suas atmosferas afetivas, contra o postulado de sua absoluta “permeabilidade”, não significa, portanto, desembocar no erro reverso de absolutizar aquela autonomia, tomando-a como impermeabilidade total. Dado que o grau em que atmosferas afetivas penetram nas subjetividades é imensamente variável segundo os indivíduos, os momentos e as situações, a teoria social faria bem em postular que humores individuais e atmosferas afetivas são fenômenos *interinfluentes* e, ao mesmo tempo, *relativamente autônomos*. Se é verdade que nem todo indivíduo se deixa arrebatado inteiramente pela raiva, pela ansiedade ou pela tristeza que pervadem a situação em que ele está embebido como afetos ambientes, também é verdadeiro que o indivíduo sente, pelo menos em alguma medida, seus efeitos – o treinamento envolvido na tentativa de tornar o próprio estado afetivo independente de atmosferas afetivas situacionais, como aquele desenvolvido por ativistas negros pelos direitos civis que aprendiam a se manter calmos e pacíficos diante de brutais agressões verbais e físicas⁸, dá testemunho de que aqueles efeitos podem ser crescentemente neutralizados, mas não abolidos de todo. Como escreveu Berger a respeito de um exemplo religioso, relativo à possibilidade do êxtase sagrado em atmosferas profanas, “mesmo os grandes místicos podem ter dificuldade de ficar extáticos no meio de um mercado” (2017, p. 116).

Se a afetabilidade individual pela atmosfera afetiva constitui uma vulnerabilidade sob certo ponto de vista, como vimos, ela também consiste em uma *aptidão* ou *capacidade* indispensável à realização de alguns dos anseios humanos mais básicos, já que sem ela não

8 Em *O poder da não violência*, obra tão importante para Martin Luther King Jr. e o movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos que contou com um prefácio do pregador estadunidense em 1959 (2018, p. 13-14), o autor Richard Bartlett Gregg foi de tal modo explícito em sublinhar que a resistência não violenta dependia de treinamento que não hesitou em compará-la à disciplina militar: “Se pacifistas construtivos se engajarem em uma ação que é um substituto da guerra e que deve ser tornada tão eficaz quanto a guerra, aprendamos com os militares. Eles sabem bem como se preparar para a ação vigorosa, efetiva, prolongada” (Gregg, 2018, p. 174).

teríamos acesso a nossas experiências mais gratificantes de laço com outras pessoas, como ocorre na amizade e no amor. Ao tratar da “afetabilidade como vulnerabilidade”, já havíamos mencionado seu reverso na figura do indivíduo que possui a capacidade rara de manter seu estado corpóreo-afetivo independente, em grau muito significativo, das atmosferas de afetos que permeiam seu ambiente. Ao tratar da “afetabilidade como capacidade”, por seu turno, também encontramos seu reverso em outra forma distinta de *vulnerabilidade*: o indivíduo que, a despeito de sua intenção de ser afetado ou sintonizar-se com suas atmosferas afetivas, *não consegue fazê-lo*.

Uma ilustração contundente é a do sujeito em depressão que vai a uma festa, conversa com outras pessoas, mas não consegue sentir a – ou sente muito pouco da – reverberação efetiva desses contatos sociais no seu corpo e nos seus afetos, o que o leva, mesmo quando cercado por outros, a sentir-se mais só do que nunca. Em contraste com a ativista que treinou seus nervos e seu corpo para tornar-se como a rocha que resiste ao assalto contínuo do mar (por exemplo, o resistente não violento diante da polícia), o indivíduo deprimido vive sua impermeabilidade afetiva não como uma *conquista* deliberada, mas como uma *aflição*, isto é, uma condição psíquica que o atingiu contra a sua vontade. Seu desafio, assim, é inverso ao da ativista: não a dessensibilização, mas a ressensibilização ou “reabertura” dos canais experienciais que permitiriam a ele sintonizar-se, uma vez mais, com o mundo e com os outros.

SOCIOLOGIA DAS DANÇAS INTERACIONAIS: INTERSUBJETIVIDADE COMO INTERCORPOREIDADE

De Heidegger e Wittgenstein a Habermas e Giddens (Peters, 2020), diversos retratistas da intersubjetividade influentes na teoria social conceberam a subjetividade individual como moldada pelos *instrumentos simbólicos* intersubjetivamente compartilhados em uma particular “forma de vida” (Wittgenstein) social. Infiada em sentido menos intelectualista, entretanto, uma concepção socioteórica de intersubjetividade deve notar que não é somente pela linguagem que relações intersubjetivas moldam a subjetividade individual. Na medida em que a socialização implica o desenvolvimento das competências necessárias à participação em relações intersubjetivas, tais competências incluem todo um saber prático quanto a modos de *intercorporeidade*, isto é, de ser corpo entre corpos (Reckwitz, 2002, p. 251).

Relações intercorpóreas se ancoram, uma vez mais, nos potenciais ativos e passivos – nos poderes e nas suscetibilidades – inerentes aos seres humanos como entidades encarnadas. Como sublinharam Merleau-Ponty e Bourdieu, o corpo não funciona primordialmente como

um *objeto* na consciência do agente, mas como o repositório primeiro dos saberes pelos quais o mesmo agente abre caminho, literal e metaforicamente, nos seus cenários mundanos – pensemos no que significa, por exemplo, “saber” levantar da cama e me dirigir à cozinha para lá pegar um copo d’água. Por óbvio, ainda que tal saber dependa de certos potenciais intrínsecos ao equipamento genético do indivíduo humano, seu desenvolvimento fenotípico é um processo prolongado. Quando a fenomenologia carnal de Merleau-Ponty é entrecruzada a uma psicologia ontogenética, percebe-se que aprendizados corporais não só precedem o domínio da linguagem verbal pela criança como consistem, a bem da verdade, em uma das *condições de possibilidade* desse domínio. Vejamos.

Criticando abordagens comportamentalistas, Merleau-Ponty (2006) sustenta que os indivíduos não aprendem competências “soltas” ou destacadas umas das outras, mas orientações e habilidades integradas em “esquemas corporais” (Merleau-Ponty, 2002, p. 143). Leitor atento da *Gestalttheorie*, o filósofo francês aplicou ao estudo do corpo-como-sujeito a perspectiva “holista” tecida por tal abordagem no estudo da percepção visual, mostrando que o conhecimento que toma a forma de “todos estruturados” não se resume à identificação de imagens organizadas e inteligíveis, mas inclui *competências corporais* como andar de bicicleta, escrever em um teclado, dirigir um carro ou tocar um instrumento musical. Explorando analogias entre formas distintas de *Gestalt*, o autor de *Fenomenologia da percepção* sustentou, com efeito, que a integração de movimentos em um esquema corporal é similar àquela das notas de uma “melodia” (Merleau-Ponty, 2002, p. 158). Ademais, ao atacar concepções dualistas da relação sujeito/mundo, Merleau-Ponty encontrou o *locus* do esquema corporal no *ponto de contato* entre ele e seus ambientes mundanos (1971, p. 18).

Correndo o risco de ir contra Merleau-Ponty, possivelmente por não partilhar de um temor exagerado quanto a referências à “interioridade” do agente, preferimos entender tal afirmação como um caso do que Bourdieu (1983, p. 47) chamou de “interiorização da exterioridade”: o esquema corporal não funciona em desconexão com o mundo de pessoas, ambientes e objetos no qual ele se desenvolveu, mas *interioriza traços desse mundo no próprio agente*. Na medida em que a contraparte dialética da interiorização da exterioridade é a “exteriorização da interioridade” (*Ibid.*), as articulações entre o agente e o mundo podem ser lidas não apenas como *a presença do mundo no agente*, mas também como *a extensão do agente no mundo*. Uma ilustração dessa perspectiva aparece na concepção da tecnologia como “extensão do humano” (McLuhan, 1994), passível de observação nas utilizações habilidosas de artefatos técnicos: a motorista e seu carro, a motociclista e sua moto, a escritora e seu teclado, a pianista e seu piano, etc. Em tais usos proficientes de ferramentas tecnológicas, o agente não vivencia o artefato que usa como algo exterior a ele, mas como parte dele próprio. Na verdade, ele se experimenta unido com o artefato como um só corpo engajado na performance (Vandenberghe, 2010, p. 127).

Tal forma global de saber e vivência corpórea não se reduz à relação com entidades inanimadas, mas inclui todo um conjunto de conhecimentos e orientações relativas a *como ser um corpo animado entre outros corpos animados*. O acento sobre conhecimentos e habilidades intercorpóreas não precisa desembocar, digamos uma vez mais, na negligência das faculdades cognitivas da subjetividade. Em vez disso, trata-se de considerar tais faculdades no seu entrelace com as demais dimensões da experiência humana de ser-si-no-mundo.

DANÇANDO SEM PALAVRAS: ESTÁGIOS PRIMÁRIOS DA SOCIALIZAÇÃO INTERCORPÓREA

Segundo Thomas Fuchs (2001, p. 324), um estoque de orientações intercorpóreas começa a ser adquirido e cultivado bem antes da aquisição da linguagem verbal, desde as primeiras interações do bebê com suas figuras parentais. Tais interações da criança com seu(s) agente(s) primário(s) de socialização se fundam em *sensibilidades intercorpóreas* e *ressonâncias expressivas mútuas*, isto é, movimentos/gestos expressivos de um (por exemplo, o choro provocado pelo medo no bebê) que, ao provocarem efeitos corpóreo-afetivos no(s) outro(s) (por exemplo, o pegar no colo que a mãe realiza como gesto acolhedor), geram seus próprios movimentos/gestos expressivos (por exemplo, a diminuição ou fim do choro associados a uma sensação de segurança no bebê) e assim por diante. Comunicações intercorpóreas são “primeiras” não apenas do ponto de vista temporal, mas também no sentido *fundacional*: elas constituem as bases ou alicerces ontogenéticos para o desenvolvimento da linguagem verbal. Como escreveu Merleau-Ponty (2002, p. 467): “O primeiro dos objetos culturais é aquele pelo qual eles todos existem, o corpo de outrem enquanto portador de um comportamento”. Ecoando uma sugestão *en passant* do próprio Bourdieu (2009, p. 120), Fuchs sustenta que o aprendizado da condução do próprio corpo pelo bebê transcorre principalmente através de *mimetismos*: de maneira espontânea, a criança procura espontaneamente transpor para sua própria conduta corporal as ações, gestos e expressões que percebe em outros. O caráter tácito e espontâneo dessas transposições é um indício de que elas se baseiam em mecanismos cognitivos inatos que oferecem as condições de possibilidade do próprio aprendizado socializador: a aquisição de capacidades depende, pelo menos como requisito mínimo e “primeiro motor”, de capacidades (inatas) de aquisição. Como procedimento tácito e imediato, o mimetismo também difere da “imitação” como um esforço consciente. De acordo com Fuchs (2002, p. 7), assim como com alguns leitores de Bourdieu (Lizardo, 2007), uma base neurofisiológica para a ocorrência de tais mimetismos estaria nos chamados “neurônios-espelho” (*mirror neurons*) localizados no córtex

pré-frontal do cérebro.

Análises de ressonância eletromagnética indicam, segundo o psiquiatra germânico, que esses neurônios se ativam tanto quando um indivíduo realiza determinada ação quanto quando ele percebe outra pessoa desempenhando uma conduta idêntica ou semelhante. Daí a hipótese de que neurônios-espelho funcionam como suportes cerebrais da identificação espontânea que a criança opera entre as condutas de seus outros significativos e as dela própria, identificação que alicerça os mimetismos e ressonâncias intercorpóreos e interafetivos que dominam as primeiras fases da socialização (Gallagher, 2009)⁹. Desde cedo, a experiência de aprendizagem do bebê articula, em *esquemas* ou *Gestalten*, esferas da subjetividade que só podem ser diferenciadas analiticamente. O esquema da brincadeira ou situação lúdica, que o bebê aprende a conhecer antes de poder fraseá-lo como tal pela linguagem verbal, já se desenvolve integrando aspectos diversos. Tal esquema envolve o *processamento cognitivo de informação*, quando o bebê vai intuindo a conexão significativa entre os gestos expressivos de sua mãe (por exemplo, o sorriso no rosto e uma entonação de voz característica da “*baby talk*”), de um lado, e o caráter lúdico de sua interação, de outro. Mas o esquema também é inseparável da *sintonização afetiva*, quando sentimentos de alegria e conforto são mutuamente transmitidos pela mãe e pelo bebê, bem como das *atitudes corpóreas* correlativas à situação de brincadeira, como o movimento expansivo que a criança faz com os braços e o tronco, enquanto abandona confiantemente o restante do corpo ao colo seguro da mãe. (Seguindo o uso comum na psicologia das relações de objeto desenvolvida por autores como Donald Winnicott e Jessica Benjamin, a palavra “mãe” utilizada acima é uma abstração referente ao(s) principal(is) agente(s) de socialização – portanto, não necessariamente a mãe biológica, não necessariamente uma mulher e assim por diante (Honneth, 1995)). Assim, ao desenvolver o esquema da brincadeira ou situação lúdica, o bebê entrelaça, desde cedo, representações cognitivas, ressonâncias afetivas e movimentos corporais.

Passando de psicólogos do desenvolvimento como Piaget (1986) a teóricos da socialização como Bourdieu (2009), o conceito de esquemas de (inter)ação serve precisamente para identificar não um acúmulo de saberes desconexos quanto a pessoas, acontecimentos, coisas e ambientes isolados, mas *blocos que atam performances motoras, conteúdos cognitivos e vivências de interexpressividade* (por exemplo, quando a mãe e o bebê trocam sorrisos). Como um conhecimento relacional tácito, cabe repetir, o estoque de esquemas aprendido pela

⁹ Uma vez que se dirigem a um conceito cunhado para lidar com as zonas de contato, entrelace e até desdiferenciação entre o *material* e o *significativo*, não surpreende que reflexões sobre atmosferas ofereçam múltiplos pontos de interface entre ciências naturais e ciências sociais. Embora não possamos desenvolver o ponto aqui, cabe lembrar que a tese de que interações sociais dependem de sintonizações corpóreo-afetivas pré-verbais, pelas quais tanto *discernimos* quanto *participamos* de atmosferas situacionais, pode encontrar fundamentos neurocientíficos não apenas nas pesquisas sobre neurônios-espelho, mas também nos estudos das dinâmicas olfativas desencadeadas pelos chamados *feromônios* (Brennan, 2004 para uma discussão detalhada).

criança (por exemplo, o esquema da situação lúdica) é anterior, na trajetória de socialização, à sua aquisição da linguagem verbal (por exemplo, a capacidade de descrever linguisticamente uma experiência como “brincadeira”). Ainda mais importante: esse saber interacional implícito, calcado em sensibilidades intercorpóreas e ressonâncias interafetivas, não só não desaparece com a crescente expansão das competências verbais como se torna um *suporte comunicativo indispensável* de tais competências nos usos cotidianos da linguagem. Como já notaram diversos defensores da pragmática da linguagem, um mesmo conteúdo semântico, como aquele das frases “Você não vale o prato que come” ou “Ele é uma pessoa maravilhosa”, pode assumir significados discrepantes a depender dos seus contextos sociais particulares de uso – por exemplo, um uso brincalhão da primeira frase em um contexto de brincadeira e provocação carinhosas entre namoradas/es/os ou o recurso irônico à segunda frase para exprimir desprezo, em vez de apreço, por uma pessoa.

Como é possível que uma mensagem comunique o oposto de seu conteúdo semântico *stricto sensu* ao seu receptor? Graças ao *interplay* entre tonalidades afetivas contextuais e os suportes não verbais que acompanham a comunicação verbal: do gesto de aspas feito com as mãos às indicações fisionômicas que, incluindo a piscadela ostensiva ou manifestações mais sutis, indicam que o que se está dizendo é irônico. Em um cenário como o atual, no qual proliferam comunicações entre pessoas fisicamente distantes, tais complementos não verbais baseados em comunicação corpórea poderiam ser tidos como menos importantes do que já foram. Talvez, mas a extraordinária importância adquirida por instrumentos tais quais “figurinhas-meme” ou *emoticons* com fisionomia humana no Whatsapp, os quais comunicam justamente as tonalidades afetivas que embalam decisivamente o que está sendo dito (por exemplo, o rosto que pisca e põe a língua para fora, indicando que a mensagem não deve ser lida a sério), é um sinal da importância continuada dos suportes corpóreo-afetivos da comunicação verbal, agora assumindo a forma de seus substitutos gráficos digitais.

DANÇANDO COM PALAVRAS: ESTÁGIOS POSTERIORES DA SOCIALIZAÇÃO INTERCORPÓREA

O caráter predominantemente implícito, tácito e não discursivo dos saberes intercorpóreos não impede os agentes de perceberem falhas e erros em sua operação, segundo os parâmetros de “competência” e “incompetência” interacional vigentes em uma sociedade. Em compasso com a implicitude de seu próprio funcionamento cotidiano, as percepções quanto a usos “bem” ou “mal” sucedidos de competências intercorpóreas também tendem a tomar a forma de sensações

difusas – digamos, de estranheza ou familiaridade, sinceridade ou insinceridade, confiança ou desconfiança, etc. Uma ilustração da qualidade prática e intuitiva desse saber quanto ao que é situacionalmente (in)adequado, componente indispensável do que Goffman (1975, p. 214) definiu como “tato” interacional, é o equilíbrio entre afastamento e aproximação físicas em relação aos nossos interlocutores. Como acontece com a “desatenção civil”, uma explicitação desse saber ao estilo goffmaniano procura colocar em palavras, na forma de orientações expressas de conduta, um saber implícito quanto aos princípios de tal equilíbrio: o excesso de proximidade seria desrespeitoso na medida em que invadisse o espaço privado da outra pessoa; o excesso de distância também o seria, caso interpretado como sinal de desinteresse ou aversão nossa por aquela interação. Qual seria o equilíbrio ótimo para evitar as duas formas de erro interacional ou “impropriedade situacional” (Goffman, 1963, p. 216)? Para a maior parte das pessoas na maior parte dos casos, o equilíbrio apropriado é difusamente sentido como uma intuição prática, baseada nas operações anteriores desse saber intercorporal, em vez de mantido na consciência como orientação explícita (por exemplo, x centímetros de distância).

O ajuste recíproco de movimentos, expressões e gestos, guiado mais por um senso prático intuitivo do que por deliberações discursivas internas, assemelha os componentes intercorpóreos da interação social a uma dança – utilizada como símile para a sociabilidade humana no mínimo desde que Norbert Elias recorreu a ela nos anos de 1930 (1994, p. 25–26). Encontros sociais possuem “andamentos” mais ou menos harmônicos ou desarmônicos, compassados ou descompassados. Como em uma dança, o resultado da interação social é um produto emergente das ações de *ego* e de *alter*, cada uma das quais coloca oportunidades e limites ao que o outro pode fazer.

A importância de conhecimentos e orientações intercorporais na interação social cotidiana, inclusive como suportes indispensáveis da comunicação discursiva, encontra um sinal, diz Fuchs (2001, p. 324), no próprio discurso sobre “sucessos” e “fracassos” interacionais, isto é, sobre experiências interativas positivas e negativas. Tais valências são frequentemente expressas mediante palavras que remetem metaforicamente a *órgãos e faculdades do corpo*, em particular àquelas relativas ao aparato sensorial. Como entendeu Goffman quando sacou a noção de “tato” do próprio senso comum, os termos que designam o sentido do toque também são mobilizados, nos mais variados idiomas, na referência ao conjunto de competências interacionais práticas que permitem a alguém dar continuidade harmônica e compassada à dança e à música interativas (por exemplo, “ele não teve nenhum tato na hora de dar aquela notícia”). Por óbvio, o termo “gosto”, assim como o vocabulário a ele associado, ultrapassa com imensa frequência o domínio das sensações agradáveis ou desagradáveis do paladar para se estender a outras espécies de avaliação positiva ou negativa (por exemplo, “Fulano fez uma piada de muito mau gosto”). Também são múltiplas as línguas em que sensações olfativas ruins

são usadas como metáforas para tratar de comportamentos inautênticos, insinceros ou pouco confiáveis (por exemplo, “alguma coisa não cheira bem na história que aquele cara contou”).

O papel central das expressões faciais na apresentação de si para outros, bem como na comunicação intencional ou não intencional da própria experiência subjetiva, é sinalizado pelo fato de diversos idiomas recorrerem a palavras designativas do rosto para referir-se metaforicamente a sentimentos de autoestima e (des)valor frente a outras pessoas (Giddens, 2003, p. 62). Goffman deu muita significação sociológica à expressão anglófona “*to lose face*” (“perder a face”), utilizada na descrição de experiências embaraçosas e vergonhosas diante de uma “audiência” interacional. O vínculo entre a face e a produção de uma impressão mais ou menos digna diante de outros não encontra ilustração tão explícita em português, mas não chega ser inexistente, como revela a metáfora da “cara de pau” mobilizada para caracterizar indivíduos cujo comportamento parece ser imune à vergonha e ao embaraço¹⁰.

DESCOMPASSOS ATMOSFÉRICOS: A “REDOMA DE VIDRO” DEPRESSIVA COMO ESTUDO DE CASO

Uma reformulação do conceito de intersubjetividade atenta à corporeidade e à afetividade dos seres humanos, reformulação que é também uma perspectiva relacional e intersubjetivista da dimensão corpóreo-afetiva da experiência humana, pode oferecer caminhos heurísticos valiosos para a elucidação de diversas formas de sofrimento psíquico. Uma vez mais sem chegar ao extremo da diluição completa de estados afetivos individuais em atmosferas afetivas situacionais, um relacionismo moderado (Porpora, 2018) indica que muitos transtornos psicológicos não são exclusivamente “internos” ao sujeito, mas constituem perturbações da relação que tal sujeito sustenta, como “corpo vivido” e afetável, com os ambientes situacionais que partilha com outros¹¹. Um exemplo desse fato está nas experiências de “isolamento existencial” características de alguns quadros depressivos. Com efeito, se nossa suscetibilidade a sermos afetados pelas atmosferas de nossos cenários interacionais nos torna vulneráveis às suas mutações, imensamente sofrida é, por outro lado, a corrosão dessa suscetibilidade em

10 Em excursão sobre a significação sociológica dos sentidos, Georg Simmel, um autor que frequentemente assumiu qualidades “goffmanianas” bem antes de Goffman, sublinhou não ser um acaso que experiências de vergonha tendam a gerar, como um reflexo de autoproteção diante dos outros, o esconder do próprio rosto (2009, p. 571).

11 Uma amostra da relevância que uma elucidação sociocientífica de atmosferas afetivas tem para a psicopatologia, mas também das lições analíticas que o estudo das psicopatologias reserva para aquela elucidação, pode ser vista no volume coletivo organizado por Dylan Trigg (2022).

experiências de *dessintonização* que vêm à baila com frequência em casos de depressão.

O argumento sobre “interinfluência” e “autonomia relativa” avançado acima sugere, por si só, a relevância de uma fenomenologia da depressão para uma teorização sociocientífica sobre os vínculos e disjunções, sintonias e dessintonias, ressonâncias e dissonâncias entre estados afetivos individuais e atmosferas afetivas situacionais. Um exame da depressão como experiência vivida também encontra com frequência, é interessante notar, uma versão existencial – das mais dolorosas – do problema epistêmico que sublinhamos no início do artigo: a dificuldade em capturar estados corpóreo-afetivos vividos de modo difuso e global, cuja centralidade na relação inteira do sujeito com o mundo coexiste com uma imensa dificuldade de descrevê-los na linguagem. No genial – e terrível – livro de Matthew Ratcliffe sobre a fenomenologia das experiências depressivas (2015), vários dos testemunhos recolhidos dão destaque ao fato de que a depressão abriga, como um componente extra de sofrimento, o senso agudo de que não se consegue comunicar propriamente a outros o que está sendo vivenciado¹².

Na melhor tradição fenomenológica, Ratcliffe dedica seu livro a uma explicitação dessas vivências que, no mesmo passo em que pervadem a “aura” inteira da vida dos indivíduos em depressão, parecem condená-los ao silêncio ou a esforços de comunicação fracassada. Distinguindo analiticamente aspectos frequentemente entrelaçados na experiência depressiva, o autor descreve em detalhe vivências como: a corrosão da capacidade de sentir prazer e alegria com atividades que outrora despertavam tais sentimentos; a dissolução da esperança de que o futuro traga qualquer melhoria em relação ao presente doloroso em que se está “preso”; a diminuição de um senso do próprio corpo como energizado e capaz de agir, senso crescentemente substituído por uma experiência do corpo como fardo e obstáculo; finalmente, uma sensação global e radical de solidão existencial, como se uma barreira intransponível se interpusesse, à maneira do que Sylvia Plath chamou de “redoma de vidro” (2019), entre o indivíduo e outras pessoas.

A última vivência é mencionada aqui como ilustração da disjunção entre estados afetivos individuais e atmosferas afetivas situacionais – *casu quo*, de um lado, a depressão como estado difuso que envelopa o mundo inteiro no qual o indivíduo afligido circula e, de outro, ambientes imbuídos de atmosferas afetivas que, indo da atividade frenética em um escritório à animação sociável de uma festa, não chegam a afetar significativamente aquele indivíduo, porém tampouco possuem suas atmosferas afetivas severamente transformadas pelo afeto encarnado por ele. A

12 “Você perdeu uma terra habitável. Você perdeu o convite para viver que o universo estende a nós a cada momento. Você perdeu algo que as pessoas nem mesmo sabem o que é. Por isso é que é tão difícil explicar” (apud Ratcliffe, 2015, p. 15). “Tais sentimentos não são fáceis de descrever: nosso vocabulário – quando se trata de falar dessas coisas – é surpreendentemente limitado. A qualidade exata da percepção requer os recursos da poesia para ser expressa. [...] Eu acordei em um mundo diferente. Era como se tudo tivesse se transformado enquanto eu dormia: que eu tinha acordado não para a consciência normal, mas em um pesadelo” (Ratcliffe, 2015, p. 15).

depressão não altera a percepção cognitiva *stricto sensu* dos agentes e contextos circundantes, como em certos delírios interpretativos ou alucinações sensoriais na esquizofrenia (Peters, 2017), mas justamente a tonalidade afetiva inteira da relação entre o sujeito deprimido e seu mundo experiencial, forçando-o frequentemente a metáforas que retratam aquela desconexão *como se* ela fosse material e corpórea:

Eu não podia alcançar outros seres humanos. Havia...uma distância insondável entre mim e qualquer outro ser humano, e era desesperadoramente importante ser capaz de preencher aquele hiato, procurar um mundo humano verdadeiro entre duas pessoas (Peters, 2017, p. 10).

Mais do que tudo, eu estava terrivelmente sozinho, perdido [...] em [...] um terreno horrível reservado apenas para mim. [...] Eu não podia escapar dos terríveis limites do meu corpo de chumbo (Peters, 2017, p. 15).

Com frequência, sinto como se o mundo estivesse muito, muito longe, e é necessária uma enorme quantidade de esforço para se engajar com ele e com a sua vida. Você se sente como se estivesse assistindo à vida de uma longa distância [...] apartado da realidade (Peters, 2017, p. 31).

Me sinto como se estivesse assistindo ao mundo ao meu redor e não tenho como participar. [...]

Me sinto como se estivesse em uma bolha. [...]

Me sinto como se fosse um fantasma – não posso tocar ou ver o mundo claramente, e ele se torna todo cinza (Peters, 2017, p. 32).

As considerações feitas nas seções anteriores deste artigo oferecem apoio hermenêutico à interpretação desses depoimentos. Sem que as pessoas efetivamente sejam expulsas dos ambientes nos quais circulam ou estejam literalmente presas por um invólucro material (por exemplo, a bolha ou a redoma de vidro), por óbvio, as metáforas materiais apontam para a diminuição ou desaparecimento do sentido de uma real imersão global na realidade, outrora capaz de ser atestado pelas ressonâncias que tal realidade produzia sobre o corpo e os sentidos. A impossibilidade ou dificuldade de “tocar” no mundo e nos outros não remete ao contato tátil em sentido literal, mas à experiência corpóreo-afetiva de que um vínculo real está sendo travado com o outro. É nesse sentido da ressonância corpóreo-afetiva que se pode “tocar” outra pessoa sem contato tátil (por exemplo, no sentimento de compaixão provocado pelo olhar de uma criança em sofrimento que pede ajuda ao indivíduo), assim como realizar contato tátil sem de fato “tocar” alguém (por exemplo, quando o indivíduo é abraçado e sabe cognitivamente que está sendo abraçado, mas não *se sente* abraçado).

Embora não possamos explorar as complexidades do debate terapêutico aqui, cabe dizer que a dinâmica interacional das ressonâncias afetivas também é importante para explicar as experiências de *melhoria* em quadros depressivos. Para além de quaisquer ideias sábias ou *insights* espirituais que uma pessoa possa transmitir ao indivíduo em depressão, por exemplo, a “simples” experiência de encontrar alguém disponível para oferecer uma escuta atenta e compassiva pode mitigar seu sofrimento e solidão, venha tal escuta de um/a amigo/a, um/a

terapeuta ou um/a atendente telefônico/a de um serviço de prevenção ao suicídio. Já que estamos no tema, aliás, uma leitura atenta a dinâmicas intercorpóreas e interafetivas também poderia dar mais enxerto teórico a um tema ventilado por Durkheim no seu livro clássico sobre o assunto (2003), a saber, a operação de laços morais e afetivos entre indivíduo e sociedade como “escudo” ao ato suicida. Se o “jovem” Durkheim – analista do suicídio egoísta – for lido com as lentes analíticas do Durkheim maduro d’*As formas elementares da vida religiosa* (1999) – analista de “efervescências coletivas” –, pode-se ver que não é somente no plano moral explícito que a participação no coletivo oferece aos indivíduos razões contra o suicídio (“eu estaria matando minha família inteira junto comigo se me matasse”), mas também no sentido mais visceral de *energizá-los, dinamizá-los e animá-los* através do engajamento com outras pessoas.

Como sucedeu em nossa discussão anterior sobre os *emoticons* como simulações digitais da comunicação intercorpórea e interafetiva, a vivência da desconexão do sujeito em depressão com ambientes sociais também encontra seus análogos na sociabilidade digital. Uma atualização do cenário em que o indivíduo continua deprimido em uma festa é a relação do sujeito em depressão com a agitação, a alegria e as realizações que ele presencia em redes sociais como o *Instagram*. Nesses casos, pode-se até supor que o problema é radicalizado em alguns níveis. O espaço para a “administração da impressão” (Goffman, 1975, p. 191), o qual vai da seleção *a priori* do que é apresentado como parte da vida (por exemplo, sucessos em vez de fracassos, momentos alegres em vez de tristes, etc.) até os filtros visuais *a posteriori*, é maior do que aquele disponível aos participantes de uma festa. O número de pessoas que “circundam” o indivíduo na rede é não só maior como inclui, ademais, pessoas que ele provavelmente não encontraria em uma festa de seu círculo de amigos, pessoas cujo “sucesso” (por exemplo, milionários, celebridades, etc.), pelo menos tal qual apresentado na rede, só faz intensificar sua crença penosa em uma diferença abismal entre sua vida e aquela das pessoas que o circundam (agora digitalmente)¹³.

Tal discussão sobre a experiência depressiva nos remete de volta, finalmente, a outros dois eixos analíticos mais gerais de um programa de pesquisa sociocientífica sobre atmosferas afetivas, os quais mencionarei aqui sem poder obviamente desenvolvê-los. O primeiro diz respeito à ideia de que o poder inerente à atmosfera, que é também razão para o recurso frequente à produção de atmosferas como tecnologias de poder (político, religioso, etc.), se

13 Em um trecho de seu romance *A redoma de vidro*, Sylvia Plath narra a experiência de “sobrar” ou “ficar de vela” em uma confraternização a três mediante uma analogia que serve de descrição metafórica para a experiência, comum em quadros depressivos na era das redes sociais, de sentir-se crescentemente isolado e distanciado de um mundo de agitação, realizações e festas vividas por outras pessoas: “É como ver Paris de um trem expresso que avança na direção contrária – a cidade vai ficando menor a cada segundo, mas você sente que é você quem está encolhendo, ficando cada vez mais solitária, afastando-se a um milhão de quilômetros por hora de todas aquelas luzes e agitação” (Plath, 2019, p. 24).

exprime não em sua capacidade de gerar exatamente o mesmo estado afetivo em todos os indivíduos a ela expostos, mas em se apresentar como *autoridade* situacional mesmo àquelas pessoas que a rejeitam ou procuram não se deixar afetar por ela¹⁴. O segundo eixo, trazido à baila pela referência anterior a tecnologias de comunicação entre pessoas distantes, diz respeito aos mecanismos pelos quais atmosferas afetivas podem não apenas se estender pelo espaço de um mesmo local, mas adquirir uma existência *translocal* – por exemplo, no sentido discutido por Reinhardt (2020), quando o autor mostra como, pela junção entre técnicas maquínicas (por exemplo, o rádio que transmite a voz de um pastor ou padre) e orgânicas (por exemplo, as práticas corpóreas que o fiel associa à sua oração), o Espírito Santo pode ser sentido como “presença atmosférica” por ouvintes de um programa religioso espacialmente distantes entre si.

CONCLUSÃO

O artigo mobilizou o conceito de “atmosferas afetivas” para repensar criticamente a relação entre subjetividades individuais e situações intersubjetivas nas ciências sociais. Na esfera subjetiva, afetos são estados experienciais cujo caráter geral e difuso dá a eles a capacidade de impregnar, com sua própria tonalidade, as transações do indivíduo com seu ambiente, como ocorre quando o “mundo” inteiro é visto e sentido a partir da depressão. Na esfera intersubjetiva, atmosferas afetivas são capazes de atravessar e impregnar diferentes indivíduos em uma situação social, como acontece, em contextos de multidão, com os “contágios” característicos da animação carnavalesca ou do pânico frente à catástrofe. O trabalho abordou as relações entre estados afetivos individuais e situacionais como empiricamente variáveis, abarcando todo o *continuum* entre os extremos ideal-típicos da permeabilidade e da impermeabilidade absolutas do indivíduo frente a suas situações. Desenvolvendo os conceitos de “intercorporeidade” e “interafetividade” como analiticamente constitutivos da ideia de “atmosfera afetiva”, o texto criticou concepções demasiado intelectualistas de intersubjetividade nas ciências sociais. Finalmente, as dessintonias e dissonâncias afetivas experimentadas por indivíduos depressivos frente às atmosferas de afetos de seus ambientes foram examinadas como um estudo de caso

14 Para autores como Morton (2007), com efeito, a eficácia de uma atmosfera tem menos a ver com sua capacidade de provocar as mesmas respostas afetivas nos indivíduos nela imersos do que em *simular* uma resposta homogênea que esconde, assim, uma potencial multiplicidade de reações individuais. Tais efeitos de homogeneização atmosférica não são apenas uma *metáfora* da supressão de heterogeneidades e diferenças pelo poder, mas apontam para a centralidade da atmosfera como uma tecnologia política substantiva, perseguida por uma variedade de dispositivos (canto, coreografia, vestuário, etc.) que uma torcida organizada compartilha, por exemplo, com ritos religiosos e comícios políticos.

dos argumentos teóricos avançados anteriormente. Muito resta a fazer nas frentes teórica e empírica do que é um promissor programa de pesquisa nas ciências sociais.

REFERÊNCIAS

1. ANDERSON, Ben. Affective atmospheres. **Emotion, Space and Society**, Amsterdam, v. 2, n. 2, p. 77–81, 2009.
2. BERGER, Peter. **Os múltiplos altares da modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.
3. BHASKAR, Roy. **A realist theory of science**. London: Routledge, 2008.
4. BÖHME, Gernot. **The aesthetics of atmospheres**. London: Routledge, 2017.
5. BOURDIEU, Pierre. **Sociologia**. Organizado por Renato Ortiz. São Paulo: Ática, 1983.
6. BOURDIEU, Pierre. **O senso prático**. Petrópolis: Vozes, 2009.
7. BOUVERESSE, Jacques. **Prodígios e Vertigens da Analogia**: o abuso das belas-artes no pensamento. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
8. BRENNAN, Teresa. **The transmission of affect**. Ithaca: Cornell University Press, 2004.
9. CLOUGH, Patricia Ticineto; HALLEY, Jean (org.). **The affective turn**: theorizing the social. Durham: Duke University Press, 2007.
10. CONNOLY, William. **Neuropolitics**: thinking, culture, speed. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.
11. DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
12. DURKHEIM, Émile. **O suicídio**. São Paulo: Martin Claret, 2003.
13. ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
14. ENGELS, Friedrich. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. São Paulo: Boitempo, 2010.
15. FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1977.
16. FUCHS, Thomas. The tacit dimension. **Philosophy, Psychology & Psychiatry**, Baltimore, v. 8, n. 4, p. 323–326, 2001.
17. FUCHS, Thomas. The challenge of neuroscience: psychiatry and phenomenology today. **Psychopathology**, Basel, v. 35, n. 6, p. 319–326, 2002.
18. FUCHS, Thomas. Depression, Intercorporeality and Interactivity. *In*: RATCLIFFE,

- Matthew; STEPHAN, Achim (org.). **Depression, emotion and the self**. Exeter: Imprint Academic, 2014. p. 219-238.
19. GALLAGHER, Shaun. Philosophical antecedents of situated cognition. *In*: ROBBINS, Phillip; AYDEDE, Murat. **The Cambridge Handbook of situated cognition**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 35–52.
20. GEERTZ, Clifford. **Local knowledge: further essays in interpretive anthropology**. New York: Basic Books, 1983.
21. GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
22. GOFFMAN, Erving. **Behavior in public places**. New York: Free Press, 1963.
23. GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1975.
24. GREGG, Richard Bartlett. **The power of nonviolence**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. DOI: 10.1017/9781316671351
25. GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Atmosfera, ambiência, *stimmung*: sobre um potencial oculto da literatura**. Rio de Janeiro: PUC/Contraponto, 2014.
26. HOGGET, Paul; THOMPSON, Simon. Introduction. *In*: HOGGET, Paul; THOMPSON, Simon. **Politics and the emotions: the affective turn in contemporary political studies**. New York/London: Bloomsbury, 2012. p. 1–20.
27. HONNETH, Axel. **The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts**. Cambridge: Polity, 1995.
28. KING JR., Martin Luther. Foreword to the 1959 edition. *In*: GREGG, Richard Bartlett. **The power of nonviolence**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. p. 13–14.
29. LIZARDO, Omar. “Mirror Neurons,” Collective Objects and the Problem of Transmission: Reconsidering Stephen Turner’s Critique of Practice Theory. **Journal for the Theory of Social Behavior**, Hoboken, v. 37, n. 3, p. 319–50, 2007.
30. MCLUHAN, Marshall **Understanding Media: The Extensions of Man**. Cambridge: MIT Press, 1994.
31. MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. São Paulo: Perspectiva, 1971.
32. MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
33. MERLEAU-PONTY, Maurice. **A estrutura do comportamento**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
34. MEYER, Birgit. Mediation and Immediacy: Sensational Forms, Semiotic Ideologies and the Question of the Medium. **Social Anthropology**, Hoboken, v. 19, n. 1, p. 23–39, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2010.00137.x>. Acesso em: 12 jun. 2024.

35. MORTON, Timothy. **Ecology without nature: rethinking environmental aesthetics**. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
36. PETERS, Gabriel. **A ordem social como problema psíquico: do existencialismo sociológico à epistemologia insana**. São Paulo: Annablume, 2017.
37. PETERS, Gabriel. A virada praxiológica. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 123, p. 167–188, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/rccs.11308>. Acesso em: 12 jun. 2024.
38. PIAGET, Jean. **O nascimento da inteligência na criança**. Lisboa: Dom Quixote, 1986.
39. PLATH, Sylvia. **A redoma de vidro**. São Paulo: Biblioteca Azul, 2019.
40. PORPORA, Douglas. Critical realism as relational sociology. *In*: DÉPELTEAU, François. **The Palgrave Handbook of Relational Sociology**. New York: Palgrave Macmillan, 2018. p. 413-430.
41. RECKWITZ, Andreas. Toward a theory of social practices: a development in culturalist theorizing. **European Journal of Social Theory**, London, v. 5, n. 2, p. 243-263, 2002.
42. RATCLIFFE, Matthew. **Experiences of depression: a study in phenomenology**. Oxford: Oxford University Press, 2015.
43. REINHARDT, Bruno. Atmospheric presence: reflections on “mediation” in the anthropology of religion and technology. **Anthropological Quarterly**, Baltimore, v. 93, n. 1, p. 1523–1554, 2020. Disponível em: <https://www.doi.org/10.1353/anq.2020.0021>. Acesso em: 12 jun. 2024.
44. RIEDEL, Friedlind. Atmosphere. *In*: SLABY, Jan; SCHEVE, Christian von. **Affective Societies: key concepts**. London: Routledge, 2019. p. 85-95.
45. SIMMEL, Georg. **Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms**. Leiden: Brill, 2009.
46. TRIGG, Dylan (org.). **Atmospheres and shared emotions**. London: Routledge, 2022.
47. VANDENBERGHE, Frédéric. **Teoria social realista: um diálogo franco-britânico**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

Gabriel Peters

Professor e Pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco. Doutor em Sociologia pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0595-2663>. E-mail: gabriel.peters@ufpe.br