

Digithum, núm. 18 (gener 2016)

## SUMARI

Editorial

*Natàlia Cantó-Milà i Narcís Figueras* . . . . . pàgina. 1

### Dossier: «Treballant les emocions des d'una perspectiva relacional»

Introducció

*Natàlia Cantó-Milà* . . . . . pàgs. 2-4

Epistemic feelings in moral experiences and moral dynamics of everyday life

*Sylvia Terpe*. . . . . pàgs. 5-12

Fear of and anger against the Other - the strange, the sick and the imaginary struggle

*Swen Seebach, Enrique Baleriola Escudero, Marco Maureira Velásquez,*

*Pedro Torrejon Cano* . . . . . pàgs. 13-24

Emotions in Motion. How feelings are considered in the scope of migration sociological studies

*Yvonne Albrecht* . . . . . pàgs. 25-33

L'educació sentimental del segle XXI. Mites i emocions a la saga *Crepuscle*

*Isaac González-Ballebò*. . . . . pàgs. 34-42

### MATERIALS

Presentació secció Materials. . . . . pàg. 43

«Nada es la realidad en sí»

*Una conversación entre Thomas Luckmann, Hans-Georg Soeffner*

*y Georg Vobruba* . . . . . pàgs. 44-55

# D I G I T H U M

UNA PERSPECTIVA RELACIONAL SOBRE LA CULTURA EN LA MODERNITAT TARDANA

<http://digithum.uoc.edu>

## Editorial

**Natàlia Cantó-Milà**  
Directora

**Narcís Figueras**  
Professor dels Estudis d'Arts i Humanitats de la UOC

*Digithum* estrena nou número i ho fa amb el primer dels dos que publicarem aquest any. Tal com havíem anunciat en el número anterior, la revista passa de tenir una periodicitat anual a tenir-la semestral. Aquesta novetat ens omple d'alegria, ja que permetrà escurçar a la meitat els temps d'espera per la publicació dels articles i alhora augmentar el nombre de manuscrits publicats anualment. Totes dues són bones notícies.

Com ja havíem avançat també, el dossier monogràfic d'enguany es concentra novament en aplicar la perspectiva relacional a un objecte d'estudi concret i aquest cop hem escollit les emocions. Així doncs, com veureu a la introducció del dossier i a cadascun dels articles que s'hi inclouen, comprendre les emocions des d'una perspectiva relacional permet enfocar aspectes que passarien per alt si les cercàvem al cor, al cervell o en algun lloc molt endins de cada individu. La perspectiva relacional no pretén en cap cas eclipsar-ne d'altres, ans complementar-les i fer que la nostra anàlisi del món social en què vivim sigui més rica i fructífera, alhora que esdevingui una eina útil i una perspectiva interessant també per a l'estudi de les emocions.

En aquest número, el 18 de la revista, iniciem també una nova secció al nostre apartat de materials. Com sabeu, a la secció de materials podeu trobar textos que des de l'equip de la revista s'han considerat d'interès per la nostra comunitat de lectors i autors, així com plenament inserits en la nostra línia editorial, per més que

no es tracti d'articles originals com els que trobeu als apartats de dossier o miscel·lània. Aquesta nova secció, que esperem que ens acompanyi durant els propers números, la dediquem a la història de les idees. Volem que pugui ajudar a comprendre d'on vénen els paradigmes que fem en el nostre dia a dia com a investigadors i també a somniar plegats, si volem, sobre cap a on podrien anar en el futur. Així doncs, obrim la secció amb una entrevista de luxe, realitzada pel catedràtic emèrit de sociologia de la Universitat de Leipzig Georg Vobruba a Thomas Luckmann i a Hans-Georg Söffner l'estiu de 2015 i que fou publicada a la revista *Soziologie* (la revista de l'associació alemanya de sociologia, DGS; <http://www.sozilogie.de/de/die-dgs/zeitschrift.html>). Certament, es tracta d'una joia de la història de les idees, no exempta de moments tant genials com profundament polèmics i discutibles des de diversos punts de vista. Per nosaltres és un autèntic document, en el sentit més honorífic del terme, i és un gran goig poder-lo publicar i compartir amb tots vosaltres.

Natàlia Cantó-Milà  
Directora

Narcís Figueras  
Professor dels Estudis d'Arts i Humanitats  
de la UOC

<<http://journals.uoc.edu/index.php/digithum/article/view/n18-editorial/n18-editorial-pdf-ca>>

<<http://dx.doi.org/10.7238/d.v0i18.2947>>

<http://dighum.uoc.edu>

## Introducció

# Treballant les emocions des d'una perspectiva relacional

**Natàlia Cantó-Milà**

Professora agregada dels Estudis d'Arts i Humanitats de la UOC

**Data de publicació:** gener de 2016

Les emocions s'han convertit en un objecte d'estudi clau en les ciències socials i humanes, però també més enllà; per exemple, en el cas de les ciències de la salut. Certament, entre totes les disciplines que intenten analitzar les emocions i el rol tan fonamental que juguen en les nostres vides no hi ha gaires elements comuns. Comparteixen poc més que aquest interès i la sòlida hipòtesi de la centralitat de les emocions per comprendre la nostra societat, la nostra salut física i mental, les relacions que establim, la nostra identitat i les nostres limitades tries. Per començar cerquem les emocions en llocs diferents: en el nostre interior, en la nostra genètica, en el nostre cervell, en la nostra identitat, en el nostre *habitus* o en les relacions que teixim cada dia i que ens fixen en una posició més o menys estable en l'estructura social i en la nostra imatge de nosaltres mateixos i dels qui ens envolten.

Sense menystenir altres perspectives i fermament convençuts de la importància cabdal del diàleg entre perspectives i disciplines, aquest número de *Digithum*, d'acord amb la seva línia editorial, publica aportacions centrades a tractar les emocions des d'una perspectiva relacional, com insinuàvem en el darrer punt del nostre breu llistat de possibles «amagatalls» de les emocions. Treballar les emocions des d'una perspectiva relacional vol dir entendre les emocions com quelcom que experimentem i narrem individualment però que potser construïm, creem i aprenem a sentir i narrar en col·lectiu. Sense negar les particularitats individuals de cadascun de nosaltres, la perspectiva relacional sobre les emocions ens convida a enfocar la nostra atenció sobre les nostres relacions amb els altres, amb l'entorn i amb nosaltres mateixos amb la premissa que aquestes fan possible que puguem arribar a experimentar i narrar emocions d'unes maneres concretes i no d'unes altres, i alhora ens convida a donar certs sentits i no d'altres a les nostres experiències emocionals, així com a comprendre les experiències dels qui ens envolten.

D'aquesta manera, es van crear «regles del sentir» (*feeling rules*, Hochschild, 1979, 1983) que ens mostren com expressar

determinades emocions en determinats contextos socials per tal d'ésser comprensos. Són regles que aprenem durant la nostra socialització i que, amb la nostra activa «posada en escena» diària, contribuïm a reproduir i/o a modificar. Les regles del sentir ens indiquen quines emocions no és adequat sentir (o, com a mínim, mostrar) en determinades situacions (i, doncs, ens conviden a reprimir-les, amb totes les conseqüències que aquesta repressió pugui tenir). També ens indiquen quines emocions ens hauríem de provocar (o intentar provocar) per tal d'encaixar amb les expectatives de rol i de situació que el nostre entorn genera sobre nosaltres (qui no ha notat en un dia de festa que no tenir un ànim festiu —expressat a través de l'alegria i del bon humor— pot arribar a esdevenir un autèntic problema?). Quan treballem amb les regles del sentir ens adonem que «sentim en relació»; no podríem parlar d'emocions de la mateixa manera si no estiguéssim des del bell principi de les nostres vides immersos en contextos relacionals que ens indiquen, des que naixem, que un somriure ens expressa alegria de reveure'ns. El nadó necessita unes sis o set setmanes per interioritzar (en el sentit més literal) aquesta forma de comunicació i quan l'empra el nostre vincle es reforça, s'amplia... i, per descomptat, ens omple de joia i li retornem el somriure.

Les emocions, que prenen cos des que naixem i van adoptant matisos i significats a mesura que ens anem relacionant, tenen vessants diferents, com veurem en els articles que integren aquest monogràfic sobre la sociologia de les emocions des d'una perspectiva relacional.

L'article de Sylvia Terpe, «Epistemic feelings in moral experiences and moral dynamics of everyday life» («Sentiments epistèmics en les experiències i les dinàmiques morals de la vida quotidiana»), ens convida a pensar els nostres posicionaments morals des de les perspectives de les emocions (particularment de les que ella, juntament amb altres autors, anomena «emocions epistèmiques») i de la vida quotidiana. D'aquesta manera, els posicionaments

<http://digithum.uoc.edu>

Treballant les emocions des d'una perspectiva relacional

morals, així com els seus canvis més o menys subtils, esdevenen ancorats en les nostres relacions quotidianes i apareixen com a moments de dubte, culpa, por, certesa, convenciment o pressentiment en els quals es generen nous posicionaments morals, i els ja existents es reafirmen o trontollen. Des del nostre «diàleg» entre els nivells més conscients i reflexius a aquells que són semiconscients o inconscients, fins a les nostres relacions, converses i accions quotidianes, Terpe intenta traçar com els nostres posicionaments morals es van cristal·litzant en aquests camps de forces fins a convertir-se en els fars que ens guien la consciència moral o fins esvair-se en la boira dels dubtes.

L'article de Seebach *et al.* ens convida a plantejar-nos els estrets i tan rellevants vincles que existeixen i es teixeixen entre els mitjans de comunicació, les emocions i els mites col·lectius. Aquest camp d'anàlisi, tan ampli i tan fonamental, l'apliquen els autors a l'anàlisi de les construccions de posicions marginals en la societat, com ara la posició de l'estrany/estranger (prenent una forma relacional que ens proposava Simmel) que en aquest article concret es cristal·litza en la figura del refugiat/els refugiats que en els darrers mesos han arribat a Alemanya provinents sobretot de Síria, però també d'altres punts de l'Orient Pròxim i Mitjà i de l'Àfrica subsahariana. Les pors, les ansietats, els ressentiments i els recels que els autors han trobat en les entrevistes que han realitzat, així com en els comentaris a la xarxa sobre articles de premsa escrita que han analitzat, s'estudien en relació amb els mites més globals de construcció de l'altre i, sobretot, en relació amb els mites d'higiene i higienització que, segons els autors, han esdevingut hegemònics en la modernitat. Seguint de prop les tesis de Foucault sobre la biopolítica, Seebach *et al.* destaquen com el discurs de la higiene pot esdevenir un catalitzador per a relacions de distanciament, por i recel envers els altres, que són fàcilment, i sense evidència empírica, catalogats com a «altres» en el sentit no ja de país de naixença sinó en el sentit de «civilitzat/no civilitzat», «occidental/no occidental», «cristià/no cristià» (i «musulmà», que en aquest cas sembla gairebé que és ja una categoria per si mateixa en aquests mons duals) i «net/brut», «higiènic/no higiènic» que acaba derivant en un «sa/malalt» i un «inofensiu/perillós», el quals [etiquetes, nocions, conceptes, catalogacions...], si d'una banda es nodreixen de les construccions de relacions de diferències, desigualtats, pors i rebuïgs que afloren en l'estudi, de l'altra també contribueixen a nodrir-les.

Continuant amb el polèmic tema de la migració, ens arriba l'article d'Yvonne Albrecht. L'article ens proposa d'introduir plenament la perspectiva de la sociologia de les emocions en la sociologia de la migració, deixant enrere perspectives patologitzants o terapèutiques en relació amb el tractament de les emocions i incorporant-les plenament en l'anàlisi del fenomen migratori com a element vinculant i essencial a l'hora d'entendre des d'un punt de vista sociològic tant el fenomen com l'experiència de la migració. Albrecht proposa dos conceptes clau que ens han d'ajudar a poder incorporar plenament les emocions en l'àrea de la sociologia de la migració d'una forma productiva per a aquesta

darrera: «treball emocional» (*emotional work*) i «transnacionalitat emocional» (*emotional transnationality*). A través del concepte de «treball emocional», proposat ja fa unes dècades per Arlie Hochschild en connexió directa amb el concepte de «regles del sentir» (*feeling rules*) de la mateixa autora (i del concepte d'*habitus* de Pierre Bourdieu adaptat a la vivència de la migració i a la posició social d'ésser «immigrant» o «emigrat», depenent de la perspectiva), Albrecht ens mostra com alguns autors ja han començat a treballar en la línia que ella proposa, mostrant-nos alhora el camí que queda per recórrer. A través del concepte de «transnacionalitat emocional», l'autora destaca que podem aproximar-nos a les experiències emocionals dels migrants en el seu espai/context cultural marcat pel transnacionalisme (defugint així la idea de dues nacions, d'origen i de rebuda, que massa sovint són presentades com a compartiments estancs, no porosos). Aquest conjunt d'emocions, així com els patrons per entendre-les i fer-ne sentit, ens recorda Albrecht, cal que sigui lliure d'una perspectiva que només analitza i qüestiona des de la patologia i les emocions negatives (sense negligir-les tampoc). Alhora, destaca l'autora, cal que aquesta perspectiva contínuament reivindiqui la condició *agencial* dels migrants.

Deixant el fenomen de la migració enrere, però encara des d'un espai transnacional de construcció i dotació de sentit de les emocions (i a través d'aquestes), Isaac González-Balletbò analitza en el darrer article del dossier dedicat a les emocions des d'una perspectiva relacional, la sèrie de pel·lícules de l'anomenada saga *Crepuscle*. Aquestes pel·lícules esdevingueren, a partir d'uns *best-sellers* que no s'analitzen en l'article, un producte mediàtic que marcà tota una generació entre vuit i quatre anys enrere (la primera pel·lícula de la saga s'estrenà el 2008 i la darrera el 2012). González-Balletbò planteja dues hipòtesis clau: per una banda argumenta que rere el relat mític que presenta la saga *Crepuscle* trobem una afirmació no explícita però que hi és ben present: es tracta de l'afirmació que les emocions de les persones no són iguals en tots els casos i que les seves variacions no són ni aleatòries ni estrictament personals, sinó que les emocions es diferencien segons la pertinença de cadascú a una determinada classe social. Així, el relat de *Crepuscle*, contribueix a la creació d'un discurs de desigualtat de classe, alhora que captiva els joves amb el seu relat d'un triangle amorós ben peculiar entre un vampir, un home llop i una jove humana que es veu davant la tria romàntica entre un jove (vampir) refinat i educat, capaç de contenir les seves passions i capaç de sentiments i compromisos més enllà del temps d'una vida humana, i un home llop, lleial, apassionat, divertit i, al principi de la història, totalment desconexedor del seu potencial sobrenatural. Sobre aquestes línies s'estructura un relat que narra les emocions «autèntiques» i alhora ben diferenciades de tres joves, que no únicament es distingeixen per la seva pertinença a un grup o un altre de personatges sobrenaturals (o simplement humans, com ara la noia protagonista) sinó que, en un nivell no explícit (bé que prou visible), pertanyen a classes socials diferents:

<http://digithum.uoc.edu>

Treballant les emocions des d'una perspectiva relacional

amb els atractius, perills i punts foscos que cadascuna comporta (així, veiem clarament contrastades la contenció i la distància emocional dels vampirs amb la passió, que arriba a voltes fins a la violència física, dels homes llop). L'emocionalitat de la noia humana, ancorada en l'amor i en la capacitat de sacrifici, acaba esdevenint el catalitzador que aglutina els personatges centrals de la saga amb vincles que superen les diferències de classe i ens aboca a una conclusió: que l'amor ho pot tot... Tot i això, difícilment es dissol la impressió creada pels dualismes inicials que s'estenen al llarg de la saga fins a la seva superació final en la quarta i darrera pel·lícula.

Així doncs, tenim davant quatre articles que, alhora que enfocats des de la mateixa perspectiva, contenen anàlisis i tesis ben diferents, i esperem que estimulin la discussió i el diàleg entre

nosaltres i la nostra cocreació, sempre relacional, d'una sociologia relacional que ens permeti avançar en la disciplina i fer-hi aportacions que siguin sòlides i alhora útils.

## Bibliografia

- HOCHSCHILD, A. (1979) «Emotion work, feeling rules and social structure». *The American Journal of Sociology*, núm. 85 (November), pp. 551–575.
- HOCHSCHILD, A. (1983) *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkley: University of California Press.
- SIMMEL, G. (1992) *Soziologie*. GSG 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

### CITACIÓ RECOMANADA

CANTÓ-MILÀ, Natàlia (2016). «Introducció». A: «Treballant les emocions des d'una perspectiva relacional» [dossier en línia]. *Digithum*, núm. 18, pàgs. 2-4. UOC. [Data de consulta: dd/mm/aa].

<<http://journals.uoc.edu/index.php/digithum/article/view/n18-canto/n18-canto-pdf-ca>>

<http://doi.org.10.7238/d.v0i18.2495>



Els textos publicats en aquesta revista estan subjectes —llevat que s'indiqui el contrari— a una llicència de Reconeixement 3.0 Espanya de Creative Commons. Podeu copiar-los, distribuir-los, comunicar-los públicament i fer-ne obres derivades sempre que reconegueu els crèdits de les obres (autoria, nom de la revista, institució editora) de la manera especificada pels autors o per la revista. La llicència completa es pot consultar a <http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/es/deed.ca>



<http://digithum.uoc.edu>**Dossier “Emotions from a relational perspective”****Epistemic feelings in moral experiences and moral dynamics of everyday life\*****Sylvia Terpe**

Research Fellow

Max Planck Institute for Social Anthropology

**Submission date:** October 2015**Accepted date:** November 2015**Published in:** January 2016**Abstract**

The philosophy of emotions has identified a class of affective phenomena called epistemic feelings (e.g. certainty, doubt, or surprise). Such feelings are thought to inform about the quality of one's knowledge and beliefs and to influence processes of knowledge acquisition and belief formation (1). I shall argue that these feelings also inform about the quality of one's (moral) emotions and hence are important to understand everyday moral experiences and the moral dynamics resulting from them. The works of Hans Joas are a good starting point to substantiate this argument, because he relates, albeit implicitly, some epistemic feelings to particular moral experiences (2). Inspired by this analysis of Joas, I differentiate between three ideal typical moral dynamics (moral elaboration, moral relativization and moral closure), which can be induced by specific moral experiences (3). The empirical study of epistemic feelings presents some challenges (4). But such an endeavour promises to increase our understanding of processes of moral reproduction and transformation, and of the development of phenomena like moral dogmatism, moral opportunism, and moral scepticism (5).

**Keywords**

epistemic feelings, moral experiences, moral dynamics

**Sentiments epistemològics en les experiències morals i dinàmiques morals en la vida quotidiana****Resum**

La filosofia de les emocions ha identificat una classe de fenomen afectiu anomenat sentiments epistemològics (com ara la certesa, el dubte o la sorpresa). Es considera que aquests sentiments informen sobre la qualitat del coneixement i les creences d'una persona i influeixen els processos d'adquisició de coneixement i formació de creences (1). Debatré que aquests sentiments també informen sobre la qualitat de les emocions (morals) d'una persona i, per això, són importants per comprendre les experiències morals quotidianes i les dinàmiques morals que en resulten. Els treballs de Hans Joas són un bon punt de partida per corroborar aquest argument, ja que relaciona, implícitament això sí, alguns sentiments epistemològics amb experiències morals particulars (2). Inspirat per aquesta

\* This article draws on research that has received funding from the European Research Council under the European Union's Seventh Framework Programme (FP7/2007-2013) / ERC grant agreement n°340854 (REALEURASIA).



<http://digithum.uoc.edu>

Epistemic feelings in moral experiences and moral dynamics...

*anàlisi de Joas, diferencio entre tres dinàmiques morals típiques ideals (elaboració moral, relativització moral i clausura moral), que es poden induir a través d'experiències morals específiques (3). L'estudi empíric dels sentiments epistemològics presenta alguns reptes (4). Tanmateix, aquesta labor promet incrementar la nostra comprensió tant dels processos de reproducció i transformació moral com del desenvolupament dels fenòmens, com ara el dogmatisme moral, l'oportunisme moral i l'escepticisme moral (5).*

### Paraules clau

sentiments epistemològics, experiències morals, dinàmiques morals

## 1. Epistemic Feelings

Imagine that you are chatting about movies with a friend. At some point in the conversation you want to tell that friend about one movie in particular, because the lead actor gave a great performance, but you cannot remember the title of the movie nor the name of the actor. Nevertheless you have the feeling that both are somewhere in your head; you just cannot get a hold of them at that very moment. You have then a so-called tip-of-the-tongue feeling, i.e. the experience that you know something, but that you cannot retrieve it at that precise moment. The tip-of-the-tongue experience belongs to the class of epistemic feelings which has attracted growing attention in the philosophy of emotions in recent years (Arango-Munoz, 2014; Arango-Munoz and Michaelian, 2014; de Sousa, 2008a; Engel and Meylan, 2012; Morton, 2010). Philosophers still discuss which particular affective states belong to this group, and whether and why they qualify as feelings or emotions (I use these terms as synonyms here). However, the following states are recurrently addressed as epistemic feelings or epistemic emotions in this literature: The “feeling of certainty” (de Sousa, 2008a, p. 191) which is also called the “feeling of confidence” (Arango-Munoz and Michaelian, 2014, p. 98f.) and which is equivalent –as I will argue later– to the feeling that something is “evident” (Joas, 2000, p. 9f.). In opposition to this state of certainty, confidence or evidence is the feeling of “doubt” (de Sousa, 2008, p. 191) which is also called the “feeling of uncertainty” (Arango-Munoz and Michaelian, 2014, p. 101). Another epistemic feeling is that of “wonder” (de Sousa, 2008: 191), and I tend to regard “surprise” (Arango-Munoz and Michaelian, 2014, p. 112f.) and “astonishment” (Joas, 2002, p. 513) as equivalent states. Other often-mentioned epistemic feelings include curiosity and interest, the feeling of familiarity and the experience of déjà vu, as well as the feeling of understanding, which is also called the aha or eureka feeling. This is not an exhaustive list of epistemic feelings, but hopefully it gives “the reader a sense of the potential scope of the category” (Arango-Munoz and Michaelian, 2014, p. 103) –whereby this ‘sense’ itself is just another way of expressing the aforementioned feeling of understanding. Furthermore, I propose adding another state to the class of epistemic feelings, one as yet unaddressed in the literature: that of a hunch. If someone has a

hunch, this person has a vague, not yet clearly-formed idea or belief about something; but this particular hunch can motivate the person to attend to the issue more closely. In fact, it was a hunch about epistemic feelings being important to understand everyday moral experiences that prompted me to look into the connections between these feelings and morality in more detail.

According to philosophical research, epistemic feelings are characterized by two interrelated features. Firstly, epistemic feelings are seen to inform about “the quality of one’s knowledge [... and to] how much confidence can be placed in what one believes” (de Sousa, 2008a, p. 186). For instance, feelings of certainty and evidence often refer to (explicit and implicit) taken-for-granted knowledge. In contrast, doubt and uncertainty indicate that existing knowledge and beliefs are getting shaky, while surprise, wonder, and having a hunch may announce new, but not yet clearly articulated knowledge and beliefs. Furthermore, I suggest that epistemic feelings not only address the quality of one’s knowledge and beliefs, but also the quality of one’s emotions. For instance, one person may be very certain about his/her feelings of guilt, while another may have doubts about whether his/her guilt is justified or whether it is guilt at all, and not shame, anger or some other emotion that he/she is feeling. Still another person may just have a hunch about a (moral) emotion, but he/she cannot (and maybe does not want to) name it. A similar idea was formulated by Morton: “[o]ften an emotion has no conscious affect. This is most likely when we do not want to know that we are subject to it. [...] Quite often when this is the case, the unconscious emotion will generate an epistemic emotion of which the person is conscious, and this will be a clue for the person about the existence of the primary emotion.” (Morton, 2010, p. 397). Like Morton, I suggest that epistemic feelings may indicate already existing emotions; furthermore, they may also indicate just emerging emotions, and they may change the emotional experience itself, for instance, from an unconscious or unspecific sensation into a conscious emotion.

The latter point refers to the second feature of epistemic feelings mentioned in the philosophical literature, namely their potential to influence mental processes “such as perception, reasoning, and memory” (Arango-Munoz and Michaelian, 2014, p. 106); they “play a role in the guidance of (intellectual) activity” (de Sousa, 2008a, p. 186) and in “the acquisition of

<http://digithum.uoc.edu>

Epistemic feelings in moral experiences and moral dynamics...

beliefs" (Morton, 2010, p. 386). For instance, feelings such as wonder, curiosity and doubt are seen as activating the mind and fostering processes of thinking. In contrast, the feeling of certainty is often thought to block deliberation –or as de Sousa states: "[T]he feeling of certainty freezes inquiry" (de Sousa, 2008a, p. 191): if a person feels certain about something, i.e. if something is evident or obvious to him/her, there seems to be no need to explore or explain it further (I will come back to this issue in the context of moral values). Moreover, and as indicated above, I claim that epistemic feelings influence not only mental processes, but that they also shape the emotional experiences people are going through. For instance, epistemic feelings of certainty and confidence may confirm, and thus maintain and even intensify, a particular emotional experience; on the other hand, feelings of doubt and uncertainty and also a hunch may change the emotions one is experiencing (see section 3).

## 2. The Link between Epistemic Feelings and Morality

In contemporary research on morality it is a commonplace that morality and emotions are tightly intertwined. Although there is much debate on how to conceptualize and conduct empirical research on these connections, there is plenty of literature on the links between morality and emotions in the various social sciences (for sociology, see: Hitlin, 2008; Joas, 2000; for philosophy: Bagnoli, 2011; Taylor, 1992; de Sousa, 2008b; for psychology: Blasi, 1999; Haidt, 2001; for anthropology: Fassin, 2013; Throop, 2012), in which so-called moral emotions have attracted particular attention (see, eg Haidt, 2003; Malti and Latzko, 2012; Turner and Stets, 2007). These moral emotions include benign affective states like sympathy and empathy or gratitude and elevation, but also emotions like contempt, anger, and disgust, which may intensify conflict and separation between (groups of) people; furthermore, guilt, shame, and pride are prominent and widely-discussed moral emotions directed at a person's self. Yet in principle every emotion can become a 'moral' one if it is related to and expresses a person's moral horizon –as Durkheim already underlined, such emotions are "the surest sociological indicator of the actual validity of values" (Joas, 2000, p. 8); hence any study of morality would be incomplete if it leaves these emotional components out. However, the affective dimension of morality itself is only partially understood if limited to these moral emotions. Such a focus runs the risk of conceptually reducing morality to a "thin morality" of "moral judgments" (Abend, 2013, p. 180) –a critique which is particularly applicable to some fields of psychology and neuroscience. If instead one wants to study how morality is experienced in its manifold facets in everyday life (which includes, for instance, unreflective and taken-for-granted modes of moral practice as well as more or less developed ideas of a good life,

cf Abend, 2013; Bergson, 1935; Terpe, 2015; Zigon, 2007), it is necessary to pay closer attention to epistemic feelings. It is the main argument of this article that moral dynamics arising out of everyday moral experiences can be better understood if one takes into account how epistemic feelings work.

The existing literature has not made an explicit connection between epistemic feelings and morality, but implicit links can be found if one re-reads works on morality from this perspective: i.e. some authors relate moral phenomena to epistemic feelings, without having an explicit concept of them. Most fruitful in this respect are the considerations of Hans Joas. In fact, he begins his argument in the *Genesis of Values* with an observation that relates a particular epistemic feeling to (moral) values. In the first chapter Joas states: "[T]here are today [...] a great many individuals who are *absolutely certain* of their values [...]. Individual rights to freedom, conceptions of justice, the rejection of physical violence –all can [...] reckon with widespread approval" (Joas, 2000, p. 9f.; italics by S.T.). In a more general way he adds: "I take it we are all familiar with *the feeling that something evidently* and in an emotionally intense way *is to be evaluated as good or bad*" (Joas, 2000, p. 9f.; italics by S.T.). According to Joas, value commitments are not only underpinned by feelings of certainty and evidence (they are not only an addition to values), but these epistemic feelings are constitutive of the emergence, maintenance, and transformation of (moral) values. A similar argument was made by Ronald Dworkin in his reflections on the question of the conditions in which a position can be defined as a moral one. Opposing rational approaches to morality he states: "But do I really have to have a reason to make my position a matter of moral conviction? Most men think that acts which cause unnecessary suffering or break a serious promise with no excuse, are immoral, and yet they could give no reason for these beliefs. They *feel* that no reason is necessary, because they take *it as axiomatic or self-evident* that these are immoral acts" (Dworkin, 1991, 251f.; italics by S.T.). Though one has to add that epistemic feelings of certainty and evidence are not only typical for the (locally anchored) "universal moralit[ies]" (Joas, 2000, p. 174f.) mentioned in the quotes, but are also constitutive parts of moral "particularism[s]" (see section 3).

Joas' line of argument also gives a clue as to where to look for a different position, one which emphasizes epistemic feelings of doubt and uncertainty when considering morality. In fact, in his opening observation Joas rejects Zygmunt Bauman's diagnosis of the end of all moral certainties in contemporary Western societies (Bauman, 1993). Bauman's argument goes even beyond this empirical claim when he argues that certainty and morality exclude each other: "at the very moment one tries to find the way leading to *Eindeutigkeit* [...] one quits the territory of morality" (Bauman, 1998, p. 16). However, Bauman confuses a normative statement about what morality should be with empirical developments in contemporary societies. Joas makes clear that the contingencies of the 'modern' world do not necessarily lead to fundamental moral



<http://digithum.uoc.edu>

Epistemic feelings in moral experiences and moral dynamics...

doubt, because “the mere knowledge of [moral] alternatives does not [always] shake or unsettle our existing [moral] commitments” (Joas, 2004, p. 396). Yet, in spite of this justified critique of Bauman, one can make use of his position by translating his claims into questions which must be answered empirically. From a sociological perspective the question of which (kinds of) moral commitments in which spheres of life lose certainty and evidence and are called into question by moral doubt is an empirical one. While Bauman would expect such questioning to lead to fundamental moral uncertainty, Joas’ position enables one to see processes of moral transformation in which the interplay between doubt and evidence may lead to new moral articulations (see section 3).

Besides evidence and uncertainty, Joas mentions another epistemic feeling in relation to morality. In his reflections on processes of moral articulation he observes: “[T]here can [...] be a gap between our moral feelings [moral emotions, S.T.] and our reflective moral values. Perhaps we realize with *astonishment* that we fail to feel guilt or outrage even though we ourselves or others have infringed upon what we took to be our values” (Joas, 2002, p. 513; italics by S.T.). Accordingly, *astonishment* (or wonder and surprise) about the absence of a moral emotion can induce a moral articulation which may lead to moral transformation. In turn, the experience of certainty about, and evidence of, a moral emotion, as when one is “tormented by feelings of guilt or seized by outrage” may also induce *astonishment*, if one has “the impression that none of our consciously endorsed values has been infringed upon” (Joas, 2002, p. 513). Hence, according to Joas, the gap between moral emotions and reflective moral values is experienced via the epistemic feeling of surprise. Additionally, I assume that another kind of gap is experienced in the epistemic feeling of a hunch: occasionally people find themselves in situations in which they do not yet know whether this particular moment is morally relevant to them or not; rather, they just have a hunch that something important in moral terms might be going on. While Joas emphasizes that the “role of articulation consists precisely in bridging [...] such] gap[s]” (Joas, 2002, p. 513), one could also say, that (moral) articulations try to make sense of such epistemic feelings. In this way articulations “can produce a confirmation, a rejection, or a modification” of the moral emotions involved (Joas, 2002, p. 513), just as of the more or less reflected moral commitments and hence of one’s moral horizon.

### 3. Moral Dynamics in Everyday Life

Since epistemic feelings are related to particular moral experiences like the ones addressed in the last section, they may induce specific moral dynamics. In the following section I will outline a preliminary typology of three ideal-types of dynamic mechanisms; these have still to be developed further on a theoretical level as well as enriched (and probably modified) by empirical data. The main

criterion which differentiates the three dynamics is their respective combination of epistemic feelings of certainty and evidence, on the one hand, and the class of potentially ‘irritating’ epistemic feelings of uncertainty, doubt, wonder, surprise, *astonishment*, and the sense of a ‘hunch’, on the other hand.

The first dynamic, *moral elaboration*, is inspired by Joas’ ideas about moral articulation, which build mainly on the work of Charles Taylor (Joas, 2000, p. Chap. 8). Such articulations arise out of the experience of gaps like those mentioned above: either moral certainties are shaken by moments of doubt and surprise, or the sense of a hunch, and at times strong feelings of “intuitive certainty” (Joas, 2002, p. 512) suggest a moral interpretation of an initially ‘morally neutral’ situation. In the attempt to find an adequate articulation for such experiences, it is not only moral emotions that may change, but “in the process of articulation we can also modify our values or produce new ones” (Joas, 2000, p. 134) –that is why I call this dynamic ‘moral elaboration’. In other words: in processes of moral elaboration people try to re-phrase their (previous) moral commitments with the “vocabulary available in a given culture” (Joas, 2000, p. 134), but in a way that uses that vocabulary in a creative way so that it fits and is perceived as an adequate expression of one’s moral experience. At times, even “innovative forms [of moral elaboration] can perhaps be invented or borrowed from other cultures” (Joas, 2000, p. 134). Yet, while Joas has mostly fundamental and far-reaching processes of self-transcendence in mind, I emphasize the importance of the articulation of such gaps in processes of minor and gradual changes in a person’s moral horizon. Empirically, I would expect that such experiences take the shape of (more or less elaborated) questions like ‘How can I do good in that precise situation?’ or ‘What does it mean to be good in that moment?’ or ‘Is this an occasion about being or acting good or bad at all?’. What is important about the epistemic feelings involved is that in the articulation of such experiences “we strive for a harmony between several levels that we rarely, and never permanently, attain” (Joas, 2000, p. 135). This means that moral elaborations aim to regain moral certainty by adjusting one’s moral emotions and reflected moral values so that they fit each other –one can recognize Bauman’s moral *‘Eindeutigkeit’* here. However, according to Joas, such a state of moral certainty and evidence will only be temporary, lasting until the next time when it is shaken by a hunch, doubt, surprise or contradictory ‘intuitive certainty’.

The second dynamic, *moral relativization*, is dominated by epistemic feelings of doubt and uncertainty. It comes close to the processes which Bauman claims to be typical of ‘postmodern’ societies, but as an ideal-typical dynamic it is at first a theoretical category which has still to be confirmed and probably modified and specified by empirical research. Such empirical research is needed to interrogate in which particular situations, institutional settings, and spheres of life, as well as in relation to which specific moral ideas and commitments, do doubt and uncertainty predominate in

<http://digithum.uoc.edu>

people's moral experiences. I call this dynamic moral relativization, because I expect that people who are engulfed in it tend to emphasize that every issue can be viewed from many (moral) perspectives and that they use articulations like: 'what is moral for one person, is immoral for another and morally irrelevant for a third'. In moral relativization, the perception of moral plurality is coupled with an absence of epistemic evidence with regard to moral matters. While in its purest form it evokes fundamental moral scepticism, a less developed form enables a person to change his or her proclaimed moral values according to the situation. In such cases, one could speak of an opportunistic 'morality'. For both variants one might ask why people nevertheless refer to moral vocabularies. While they might do so for instrumental reasons, it is also possible that this arises from a still existing, but perhaps deeply hidden longing for moral certainty.

The third dynamic, *moral closure*, is characterized by strong epistemic feelings of certainty and evidence. It builds on the experience of feeling very confident about what is going on in moral terms: one just 'knows' what is right and wrong, or good and bad, and has no doubts or other perturbing sensations which might disturb this moral confidence. In such experiences, there is no gap between one's more or less reflective moral values and one's moral emotions; instead they reinforce each other and nurture the feeling of certainty and evidence. This leads to the confirmation and stabilizing of one's moral horizon, but in its purest form this dynamic induces moral dogmatization. Such dogmatization is characterized by the denial, ignorance or suppression of doubts, uncertainties or 'hunches'. Instead, alternative (non-)moral positions (which might provoke such disturbing feelings) are regarded as deviant and one's own moral values are defended as the only legitimate ones. This may not only apply to particularistic moral ideas, but 'moral universalism' can also be defended in a dogmatic way, for instance, if it denies local variations in the interpretation of its values and the relative weight attributed to them in specific situations. Hence moral closure tends to foster moral conflicts with other (groups of) people and at the same time it preserves an inner 'moral peace' by suspending the experience of moral dilemmas: because there is just one valid moral stance, there is no room for inner moral conflict.

Although *moral closure* can be regarded as the opposite of *moral relativization*, both dynamics are similar in their assumption that 'real morality' has to be unequivocal, only allowing one valid position. Due to this similarity, one could assume that at times people who experience moral uncertainties and relativizations in one phase or sphere of life may react to such experiences with an even stronger moral dogmatization in another phase or sphere. This highlights the fact that I do not regard these moral dynamics as stable characteristics of persons (as psychologists would tend to see it). Instead I relate them to situations, institutional settings, or spheres and phases of life and regard it a matter of empirical research as to which of the

Epistemic feelings in moral experiences and moral dynamics...

features or conditions present in these contexts tend to promote which variant of moral dynamics.

#### 4. Challenges in the Empirical Study of Epistemic Feelings

The empirical study of epistemic feelings in real-life settings faces some difficulties. First of all, it is to be expected that people seldom talk about their epistemic feelings in a direct way. In everyday interactions as well as in qualitative interviews, people "regularly fail to spell out their emotions explicitly" (Kleres, 2010, p. 182), and this is likely to be the case with their epistemic feelings too. Moreover, such moments of reflection on epistemic feelings might not be the most relevant ones if one is interested in elucidating everyday moral dynamics which mostly work 'behind people's backs'. Besides direct verbal expressions, epistemic feelings may be expressed indirectly in other verbal statements. Hans Joas gives an example of the kinds of reactions in which the feeling of having evidence can be observed in an indirect way. He quotes from an interview in the well-known study by Robert Bellah and colleagues, in which the interviewee was asked to explain "why honesty was good and lying bad". The interviewee reacted as follows: "I don't know. It just is. It's just so basic. I don't want to be bothered with challenging that. It's part of me. I don't know where it came from, but it's very important." (Joas, 2000, p. 9) Joas interprets this answer as an expression of "helplessness and anger at this very helplessness" to explain one's own deepest values: because these values are felt to be so certain and evidently good for the interviewee, he feels no need to explore their roots any further (Joas, 2000, p. 9). On a methodological level this means that it is necessary to use the tools and instruments of narrative analysis in order to reveal the epistemic feelings, or any other emotions (Kleres, 2010), inherent in verbal expressions.

However, although one can begin to study epistemic feelings by looking at what people talk about and how they speak in qualitative interviews or real-life interactions, it may be advisable to go beyond such narrations and verbal expressions. There are two (interrelated) reasons for this. First of all, not all epistemic feelings are expressed verbally in a direct or indirect way; some are instead embodied, i.e. they remain implicit in what and how something is done in a given situation. For instance, epistemic feelings like doubt or a hunch may be expressed and revealed in hesitant, slow or interrupted body movements. Likewise, feelings of certainty and evidence may find their expression in particular postures and body language. Hence "[i]t is the very silence, the force of what is not said, that becomes increasingly prominent" (Katz, 2002, p. 268). Precise ethnographic observation is needed to grasp these embodied dimensions of epistemic feelings and to find a language for conveying such observations.

<http://digithum.uoc.edu>

Epistemic feelings in moral experiences and moral dynamics...

The need to go beyond verbal articulations in the study of epistemic feelings is also due to the fact that the “linguistic, materially congealed culture of a people never grasps the active bases of conduct in the social world that produces the culture”, i.e. verbal articulation “effaces [at least partially; S.T.] the process of its creation” (Katz and Csordas, 2003, p. 285). Hence if one remains on the level of verbal articulations, it is, at best, possible to understand only the end of an experiential process as it is manifested in “the represented self” (Katz, 2002, p. 267). Although one cannot and should not dismiss the represented self as it presents itself in verbal expressions, one should be aware of the fact that the perceptions leading to a particular articulation are just part of the much more complex process of experience. In everyday life experiences, for every verbal expression and “[f]or everything we understand [...], we suppress a constant, infinite range of possible interpretations that flare up and are as quickly extinguished” (Katz, 2002, p. 263). That implies that people do not necessarily follow every epistemic feeling they experience: they may have a hunch but ignore it, they may have doubts, and at times even moments of ‘intuitive certainty’, but suppress them. The circumstances of a situation play a part in this. For instance, professional norms such as those followed by advocates supporting victims of domestic violence may prevent them from allowing in doubts about their clients’ stories, because they do not want to blame the victims (Delage, 2015, p. 98); if they felt a hunch or the slightest doubt, they would probably not engage with it. In general, empirical research is necessary on the specific social conditions (like professional norms, but also power relations, time restrictions, conventions and other kinds of rules) which detain people from lingering on some of their epistemic feelings, and instead make them sensitive and attentive to other ones, in this way inducing a particular moral dynamic.

## Conclusion

The study of epistemic feelings in the field of morality offers two insights. Firstly, it expands our understanding of the manifold nature of moral experiences in everyday life. A promising starting point is Joas’ conception of moral experiences as a relation between more or less reflective moral emotions and more or less reflective moral values. From this perspective, epistemic feelings indicate specific instances of such relations. For instance, surprise in the face of a moral emotion may point to an as yet unformed or unelaborated value commitment; a hunch may indicate either deeply hidden, suppressed moral emotions (Morton, 2010, p. 397), or the emergence of new ones, for instance, in reaction to a hitherto abstract moral idea; while certainty may point to mutually-reinforcing moral emotions and values. Secondly, based on such an understanding of moral experiences, new insights are to be expected into processes of moral reproduction and confirmation,

as well as into moral transformation and change. Psychology and sociology offer a vast amount of literature on moral development in childhood, yet there have been few attempts to conceptualize moral processes in adult life (eg Burke and Stets, 2009, chap. 9). Again, Joas is a good starting point, but his focus is on experiences of self-transcendence, i.e. on all-embracing transformations in a person’s moral horizon. Yet by including epistemic feelings in his conception it is possible to get a clearer picture of the processual character of moral confirmations in everyday life and hence of the minor and gradual changes in moral horizons. This, in turn, promises to increase our understanding of phenomena like moral scepticism, moral opportunism, and moral dogmatism.

## References

- ABEND, G. (2013). “What the Science of Morality Doesn’t Say About Morality”. *Philosophy of the Social Sciences*. Vol. 43, issue 2, pp. 157-200. <<http://dx.doi.org/10.1177/0048393112440597>>
- ARANGO-MUNOZ, S. (2014). “The Nature of Epistemic Feelings”. *Philosophical Psychology*. Vol. 27, issue 2, pp. 193-211. <<http://dx.doi.org/10.1080/09515089.2012.732002>>
- ARANGO-MUNOZ, S.; MICHAELIAN, K. (2014). “Epistemic Feelings, Epistemic Emotions: Review and Introduction to the Focus Section”. *Philosophical Inquiries*. Vol. 2, issue 1, pp. 97-122.
- BAGNOLI, C. (2011) (Ed.). *Morality and the Emotions*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- BAUMAN, Z. (1993). *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.
- BAUMAN, Z. (1998). “What Prospects of Morality in Times of Uncertainty?”. *Theory, Culture & Society*. Vol. 15, issue 1, pp. 11-22. <<http://dx.doi.org/10.1177/026327698015001002>>
- BERGSON, H. (1935). *The Two Sources of Morality and Religion*. MacMillan & Co.: London.
- BLASI, A. (1999). “Emotions and Moral Motivation”. *Journal for the Theory of Social Behaviour*. Vol. 29, issue 1, pp. 1-19. <<http://dx.doi.org/10.1111/1468-5914.00088>>
- BURKE, P. J.; STETS, J. E. (2009). *Identity Theory*. New York: Oxford Univ. Press. <<http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195388275.001.0001>>
- DELAGE, P. (2015). “Des héritages sans testament. L’appropriation différentielle des idées féministes dans la lutte contre la violence conjugale en France et aux États-Unis”. *Politix*, Vol. 109, issue 1, pp. 91-109. <[http://www.cairn.info/resume.php?ID\\_ARTICLE=POX\\_109\\_0091](http://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=POX_109_0091)>
- DESOUZA, R. (2008a). “Epistemic Feelings”. In: G. Brun, U. Doğuoğlu, D. Kuenzle (Eds.). *Epistemology and Emotions*. Aldershot: Ashgate, pp.185-204. (reprinted in: de Sousa, R. (2011). *Emotional Truth*. Oxford: Oxford Univ. Press, pp. 153-170.)



<http://digithum.uoc.edu>

Epistemic feelings in moral experiences and moral dynamics...

- DE SOUSA, R. (2008b). "Really, What Else is There? Emotions, Value and Morality." *The Critical Quarterly*. Vol. 50, issue 4, pp. 12-23. <<http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-8705.2008.00852.x>>
- DWORKIN, R. (1991 [1977]). *Taking Rights Seriously. New Impression with a Reply to Critics*. London: Duckworth.
- ENGEL, P.; MEYLAN, A. (2012). *Epistemic Emotions. Nature and Roles*. Project Description. <[https://www.unige.ch/lettres/philo/files/9414/2659/9042/episteme\\_projects\\_EpistemicEmotions\\_project.pdf](https://www.unige.ch/lettres/philo/files/9414/2659/9042/episteme_projects_EpistemicEmotions_project.pdf)> (last access 2015-11-02)
- FASSIN, D. (2013). "On Resentment and Ressentiment: The Politics and Ethics of Moral Emotions". *Current Anthropology*. Vol. 54, issue 3, pp. 249-267. <<http://dx.doi.org/10.1086/670390>>
- HAIDT, J. (2001). "The Emotional Dog and its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment". *Psychological Review*. Vol. 108, issue 4, pp. 814-834. <<http://dx.doi.org/10.1037/0033-295x.108.4.814>>
- HAIDT, J. (2003). "The Moral Emotions". In: R. J. Davidson, K. R. Scherer, H. H. Goldsmith, H. H. (Eds.). *Handbook of Affective Sciences*. Oxford: Oxford Univ. Press, pp. 852-870.
- HITLIN, S. (2008). *Moral Selves, Evil Selves*. New York: Palgrave Macmillan. <<http://dx.doi.org/10.1057/9780230614949>>
- JOAS, H. (2000). *The Genesis of Values*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- JOAS, H. (2002). "On Articulation". *Constellations*. Vol. 9, issue 4, pp. 506-515. <<http://dx.doi.org/10.1111/1467-8675.00299>>
- JOAS, H. (2004). "Morality in an Age of Contingency". *Acta Sociologica*. Vol. 47, issue 4, pp. 392-399. <<http://dx.doi.org/10.1177/0001699304048675>>
- KATZ, J. (2002). "Start Here: Social Ontology and Research Strategy". *Theoretical Criminology*. Vol. 6, issue 3, pp. 255-278. <<http://dx.doi.org/10.1177/136248060200600302>>
- KATZ, J.; Csordas, T. J. (2003). "Phenomenological Ethnography in Sociology and Anthropology". *Ethnography*. Vol. 4, issue 3, pp. 275-288. <<http://dx.doi.org/10.1177/146613810343001>>
- KLERES, J. (2010). "Emotions and Narrative Analysis: A Methodological Approach". *Journal for the Theory of Social Behaviour*. Vol. 41, issue 2, pp. 182-202.
- MALTI, T.; LATZKO, B. (2012). "Moral Emotions". In: Ramachandran, V. S. (Ed.). *Encyclopedia of Human Behavior*. Vol. 2. London: Acad. Press, pp. 644-649. <<http://dx.doi.org/10.1016/b978-0-12-375000-6.00099-9>>
- MORTON, A. (2010). "Epistemic Emotions". In: Goldie, P. (Ed.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*. Oxford: Oxford Univ. Press, pp. 385-399.
- TERPE, S. (2015). "Wie fühlt sich die Erfahrung (einer Veränderung) von moralischen Bindungen an?". In: M. LÖW (ed.). *Vielfalt und Zusammenhalt. Verhandlungen des 36. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Bochum und Dortmund 2012*. CD-Rom zum Kongressband, Ad-hoc Gruppen Ad1.
- TAYLOR, Ch. (1992 [1985]). "Self-Interpreting Animals". In: *Human Language and Agency. Philosophical Papers*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge Univ. Press, pp. 45-76.
- THROOP, C. J. (2012). "Moral Sentiments". In: Fassin, D. (Ed.). *A Companion to Moral Anthropology*. Malden: Wiley-Blackwell, pp. 150-168. <<http://dx.doi.org/10.1002/9781118290620.ch9>>
- TURNER, J. H.; STETS, J. (2007). "Moral Emotions". In: Stets, J. & Turner, J. H. (Eds.). *Handbook of the Sociology of Emotions*. New York: Springer, pp. 544-566.
- ZIGON, J. (2007). "Moral Breakdown and the Ethical Demand. A Theoretical Framework for an Anthropology of Moralities". *Anthropological Theory*. Vol. 7, issue 2, 131-150. <<http://dx.doi.org/10.1177/1463499607077295>>

**RECOMMENDED CITATION**

TERPE, Sylvia (2015). "Epistemic feelings in moral experiences and moral dynamics of everyday life". In: Natàlia Cantó (coord.). "Emotions from a relational perspective" [online dossier]. *Digithum*. No. 18. pp. 5-12. UOC. [Accessed: dd/mm/yy] <<http://journals.uoc.edu/index.php/digithum/article/view/n18-terpe/n18-terpe-pdf-en>> <<http://dx.doi.org/10.7238/d.v0i18.2874>>



The texts published in this journal are – unless indicated otherwise – covered by the Creative Commons Spain Attribution 3.0 licence. You may copy, distribute, transmit and adapt the work, provided you attribute it (authorship, journal name, publisher) in the manner specified by the author(s) or licensor(s). The full text of the licence can be consulted here: <http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/es/deed.en>.

<http://digithum.uoc.edu>

Epistemic feelings in moral experiences and moral dynamics...



**Sylvia Terpe**  
Research Fellow  
[terpe@eth.mpg.de](mailto:terpe@eth.mpg.de)

<<http://www.eth.mpg.de/3540731/cv>>

Max Planck Institute for Social Anthropology  
PO Box 11 03 51  
06017 Halle (Saale)  
Germany





<http://digithum.uoc.edu>

## Dossier “Emotions from a relational perspective”

### Fear of and anger against the Other - the strange, the sick and the imaginary struggle for survival

#### **Swen Seebach**

Autonomous University of Barcelona (UAB)  
Postdoctoral Psychology Researcher  
[swen.seebach@gmail.com](mailto:swen.seebach@gmail.com)

#### **Enrique Baleriola Escudero**

Autonomous University of Barcelona (UAB)  
Predoctoral Psychology Researcher (UAB)  
[ebebaes@gmail.com](mailto:ebebaes@gmail.com)

#### **Marco Maureira Velásquez**

Autonomous University of Barcelona (UAB)  
Predoctoral Psychology researcher  
[maureira.marco@gmail.com](mailto:maureira.marco@gmail.com)

#### **Pedro Torrejon Cano**

Autonomous University of Barcelona (UAB)  
Predoctoral Psychology researcher  
[ptorrejoncano@gmail.com](mailto:ptorrejoncano@gmail.com)

**Submission date:** October 2015

**Accepted date:** November 2015

**Published in:** January 2016

<http://digithum.uoc.edu>

Fear of and anger against the Other...

### Abstract

This article wants to explore the associative relationship between epidemics, lack of hygiene and foreignness that German people, politicians and the German press have made repeatedly during the recent wave of migration from Syria to Germany. It wants to especially look at the emotions of *fear*, *anger* and the resulting hate that not only pull these two things together but that combine being a health risk and being a stranger in a way that they create a vicious circle in which one perpetuates the other and creates a condition in which one always serves as a justification for the other.

We will present the relationships among fear, anger, and hate empirically by reflecting on a few interviews carried out in Germany, three press articles and people's comments in the press, on Facebook and other social media that have surfaced after a small outbreak of scabies in a refugee camp in the Jenfelder Moorpark in Hamburg. The outbreak was neither medically meaningful nor caused by a lack of the refugees' hygiene, but rather as a consequence of the bad hygienic conditions that were to be found in the provisional refugee camp. However, this little but crucial part of information never really entered into the wider public debate –partly because the local German press only focused on the outbreak itself rather than on its causes and partly because the current social context has created a lack of confidence in the press, from both sides of civil society. Instead of critical reflections on causes and backgrounds, the majority of commenting readers pronounced publically the hypothetical link between their fears of both foreigners and epidemics and used the story as a bond-maker, allowing them to create a collective emotional reaction with others based on their projected fears. Within this process of collective projection fear turned into anger, as a collective form to face individual fear, resulting in the sensation of a need for collective self-defence, a sensation that their *Society Must be Defended* (Foucault, 2003).

### Keywords

epidemics, governmentality, hygiene, social Psychology, Sociology, emotions, anger, fear, refugees

## Por i enuig envers l'altre: l'estrany, el malalt i la lluita imaginària per la supervivència

### Resum

*L'objectiu d'aquest article és explorar la relació associativa entre epidèmia, falta d'higiene i el fet d'ésser estranger que ha fet repetidament el poble alemany, els seus polítics i la seva premsa durant la recent onada de migració des de Síria cap a Alemanya. Especialment té com a objectiu investigar les emocions de por i enuig i de l'odi resultant que no només fa que aquestes emocions s'uneixin, sinó que implica que el fet d'ésser un risc per a la salut i, a més, ésser un estrany es combinin, de manera que es crea un cercle viciós en el qual un perpetua l'altre i es crea una condició en la qual un serveix sempre com a justificació per a l'altre.*

*Es presentaran empíricament les relacions entre la por, l'enuig i l'odi a través d'algunes entrevistes realitzades a Alemanya, tres articles de premsa i els comentaris de la gent a la premsa, al Facebook i en altres mitjans de comunicació que han sorgit després del petit brot de sarna en un camp de refugiats a Jenfelder Moorpark a Hamburg. El brot no va ser ni significatiu des del punt de vista mèdic ni causat per la falta d'higiene dels refugiats, sinó més aviat conseqüència de les condicions higièniques dolentes que van trobar als camps de refugiats provisionals. Tanmateix, aquesta breu però crucial notícia realment mai no va anar més enllà en debats públics. Això va ser en part perquè la premsa alemanya local només es va centrar en el brot per si mateix, més que en les seves causes; en part perquè el context social actual ha fet que la societat civil no tingui confiança en la premsa. En comptes d'una reflexió crítica sobre les causes i els contextos, la majoria dels lectors que hi van comentar van posar de manifest públicament l'enllaç imaginat entre les seves pors envers els estrangers i l'epidèmia; van utilitzar la història com una manera d'establir un vincle, permetent-los de crear una reacció emocional col·lectiva amb altres basada en les seves pors projectades. En aquest procés de projecció col·lectiva, la por es va convertir en enuig, com una forma col·lectiva d'enfrontar-se a la por individualitzada, la qual cosa va donar lloc a una sensació de necessitat d'autodefensa col·lectiva, la sensació que cal defensar la seva societat (Society Must be Defended, Foucault, 2003).*

### Paraules clau

epidèmia, governamentalitat, higiene, psicologia social, sociologia, emocions, enuig, por, refugiats

<http://digithum.uoc.edu>

Fear of and anger against the Other...

"[...] Such as the issue of hygiene, eg, I mean,  
I clean my toilet at home.  
So why should they not self-organise cleaning  
their toilets as well?"

Thomas de Maziere, Minister for Internal Affairs talking on the TV program Phoenix about the bad hygienic conditions in German refugee camps relating it to the lack of hygiene of the refugees

## Introduction

This article wants to explore the associative relationship between epidemics, lack of hygiene and foreignness that German people, politicians and the German press have made repeatedly during the recent wave of migration from Syria to Germany. It wants to especially look at the emotions of *fear*, *anger* and the resulting hate that not only pull these two things together but that combine being a health risk and being a stranger in a way that they create a vicious circle in which one perpetuates the other and creates a condition in which one always serves as a justification for the other.

We will present the relationships between fear, anger, and hate empirically by reflecting on a few interviews carried out in Germany, three press articles and people's comments in the press, on Facebook and other social media that have surfaced after a small outbreak of scabies in a refugee camp in the Jenfelder Moorpark in Hamburg. The outbreak was neither medically meaningful nor caused by a lack of the refugees' hygiene, but rather as a consequence of the bad hygienic conditions that were to be found in the provisional refugee camp. However, this little but crucial part of information never really entered into the wider public debate –partly because the local German press only focused on the outbreak itself rather than on its causes and partly because the current social context has created a lack of confidence in the press, from both sides of civil society. Instead of critical reflections on causes and backgrounds the majority of commenting readers pronounced publically the hypothetical link between their fears of both foreigners and epidemics and used the story as a bond-maker, allowing them to create a collective emotional reaction with others based on their projected fears. Within this process of collective projection fear turned into anger, as a collective form to face individual fear, resulting in the sensation of a need for collective self-defence, a sensation that their *Society Must be Defended* (Foucault, 2003).

The short exploration of the reasons why such a link between the fear of foreignness and the fear of sickness is easily made will

lead us back to the 19<sup>th</sup> century in which new mechanisms of social and political control became at least partly constructed on a myth of hygiene that differentiates between a civilised, hygienic "us" and "the other" as an uncivilised unhygienic threat to our "imagined community" (Anderson, 2006). In such myths the stranger from another world is turned into a threat to society, not only in terms of his or her uncivilised otherness but also in terms of being an uncontrolled creature that threatens society's bios and the lives of those inhabiting society on the deepest level by secretly bringing a threat to life beyond existing frontiers.

The link between being a stranger and bearing a heightened risk of infections for others has been perpetuated during the last 150 years in various forms. But it is especially the role of the media that is mentionable, as here factual and fictitious stories meet, overlap and intertwine with each other relatively freely. In a situation of presupposed risk in a moment of heightened fear the Western viewer combines both fiction and reality, which contributes to the production of a scenario of risk in which the Western bios needs to defend itself, or needs to be defended. Fear and collective anger become the crucial vehicles for the marking of inside and outside deconstructing and reconstructing the imaginary boundaries of civilisation.

## 1. The *Dispositif*<sup>1</sup> and myth(s) of hygiene

*An airplane lands at the airport and the passengers leave. Someone coughs suspiciously but airport life seems to go on smoothly until suddenly the coughing passenger falls down, shakes uncontrollably from some strange muscle cramps and dies. Suddenly people are filled with fear, start to panic and run as if they could manage to get away. But it is already too late, the disease starts to spread, showing its cruel face reflected in an always-growing number of sick or dying people.*

This could be the typical beginning of a movie on epidemics, a classic beginning, if we want to say so. Where the plane came from and where the people got infected are usually the answers that are slowly discovered and revealed to a shocked audience that fearfully receives the images of what could happen at any larger airport, in any major city of the world at any moment. The plane with the contagious passengers comes from a foreign country, a place far away, beyond the limits of what we consider our community.<sup>2</sup> In other cases we are simply left in the dark, which does not mean that people will imagine nothing, about the origin of the threat. In fact, leaving cause and source to people's imagination is done to foster associations with similar stories that have already been told, and perpetuates, therefore, similar projections from movies in which the origin is explicitly presented.

1. Giorgio Agamben (2009, p. 14).

2. In *The Contagion* the source of the pandemic is found in Asia (in the movie it is asked various times for sick passengers on the plane by the help of which one primary protagonist brought the disease to the US). In *Outbreak* the source is in Africa even if here it is probably introduced by the military.

<http://digithum.uoc.edu>

Fear of and anger against the Other...

At the end of the movie it is usually some courageous (white Western) scientist that discovers the origin or the cause of the disease and finds a cure, exploring thereby the territory of the source, like the Colonialist explorers of the 19<sup>th</sup> century explored many parts of the “non-civilised world”.

Fictitious, imaginary stories like the one here described symbiotically engage with one of the important modern myths that allowed modern society, as we know it, to be built: the myth of hygiene. In the 19<sup>th</sup> century, shattered by illnesses and poverty, the constantly growing cities became a place in which contagious diseases became a major problem. London might be one of the most prominent examples. Perceived by many as a city of strangers (Sennett, 2002, p. 47ff) it must have been a common perception that the flux of strangers was connected to a lack of control over diseases.<sup>3</sup> In order to govern the risks of this “new” society a different form of technique to govern the risks became necessary, a new form to control diseases in the earliest possible stages, even before they actually appeared and spread. In order to govern the always richer and more complex social body, no longer was it enough to govern the boundaries and borders of that society by creating specific institutions that isolated and treated those parts of society that were about to go or had already gone beyond society’s limits, or by violently excluding them from the normal social body. Instead society was now to be governed by softly, argumentatively inviting and convincing all of society’s members to participate in the practices of power, to become a part of the power themselves and to apply techniques of power upon themselves. Good examples are the discourse and practices of hygiene that started to arise in that time. In the 19<sup>th</sup> century the practices of hygiene as a way of preventing disease became an increasingly more important issue for the health system and for the population; perpetuated by governmental actions, in newspapers and in moralising stories.<sup>4</sup> They were also a form, a seductive narrative, by the help of which governance practices started to reach out to every individual body and invited individuals to apply the practices of governance on themselves, turning themselves into agents of the *hygienic dispositif*.

What is interesting is that already in the late 19<sup>th</sup> century, only two footsteps away from the birth of the *hygienic dispositif*, disease became associated with a lack of hygiene and lack of hygiene with a lack of civilisation. Within cities this meant that certain illnesses became mainly associatively connected with the poor.<sup>5</sup>

On a global level it meant to relate the image of epidemics with the uncivilised other in exotic places. As always, there was some empirical truth to the idea. It is true that many explorers became sick when they went to other continents but not primarily due to the lack of hygiene of those living there. It is also true that a lacking medical knowledge of some illnesses made their effects stronger in the non-Western world. On the other hand it was colonialists and explorers who brought many deadly diseases to other continents, made them spread and killed many more people than those from the non-Western world ever did in the hygienic West.<sup>6</sup> The many dead from such sicknesses helped to confirm prejudices about those differences rather than extinguish them.

This and the stories about the “unbelievable conditions” in which people lived that helped to perpetuate a colonialist image of the world, dividing the healthy and hygienic from those “irresponsible barbarians” who had a higher risk of getting life-threatening infections.

From the perspective of the hygienic West, the source of epidemics was in this new imaginary outside on which fears could be projected and which further helped to create and justify the idea of a relatively secure inside. The new form of governmentality with its need for constant awareness of society’s members and for the regular application of hygienic rules was backed by the threat that major consequences of an outbreak could return to the West, further underlining the danger that strangers could bear. The stranger had fully turned into a threat to Western community and to life/bios in the West. Building on the mythologised narration of the sick and healthy, the new horizon of possible risks presented in the emerging mass media fostered thoughts of fear in which the stranger and especially the uncontrolled flux of strangers became strongly associated with the rise of diseases and a higher risk of infection.

Whilst the new regime and the new mechanism of governmentality might mean relative great freedom for those in the West, the rest of the world was turned even more into a mere object of control, observation and exclusion in order to maintain Western standards and in order to allow Western people to believe that they were secure and protected. On the one hand this meant control of movement from one side of the world to the other but it also meant exclusion from resources (medicine, material) for those on the other side, which in the long run affirmed some of the prejudices about the other.

3. In fact, the possibility to simply shut the gates had become impossible.

4. Compare eg with the link between hygiene and morality in the Struwwelpeter.

5. The TV Series *The Knick* tells us in one episode about the spread of a disease that is difficult to trace because no one would expect it to come from the richer city districts but this is exactly where it came from. Although the source is finally discovered, the host for the source is a scrupulous servant, which twists the plot once again and locates the source with the uncivilised. It should also not come as a surprise that the first ones who were affected by control practices regarding hygiene were prostitutes who suddenly became synonymous with venereal diseases.

6. Sheldon Watts (1997).

<http://digithum.uoc.edu>

Fear of and anger against the Other...

This is how the myth of hygiene created in the 19<sup>th</sup> century continued to fulfil its role throughout the following 150 years: On the one hand, because the hygienic conditions of the poor in the non-Western world became worse and verified the supposed difference; on the other hand, because the media helped to transport the image of the “hygienic difference”. Fears stirred up by fictitious stories combined with fears and resentments caused by ideologised facts and data created a symbolic universe, a mythologised narration for the *hygienic dispositif*. In fact, the mass media in their form of nation building, of creating *Imagined Communities* contributed to the endurance of wrong prejudices regarding strangers and the distribution of illnesses. The media's production of Africa as the “AIDS continent” is just one example of the wrong linking between epidemics and presupposed underdevelopment, in which naming had a crucial effect on perceptions on both sides.

## 2. From myths and media narratives to emotional reality

That our emotional universes are strongly impacted by the mass media and by myths and stories that we are being told in the mass media does not come as a surprise (Luhmann, 2000). In fact, the strong effects that fictitious stories have on our perceptions and our emotional universes are well studied (Mulvey, 1975, 1996; Denzin, 1995; Izod, 2003). The same is probably even truer for supposedly non-fictional programs (news and documentaries) as has been successfully shown by authors like Andersen (2006), Dayan/Katz (1992) and Couldry (2003).<sup>7</sup> In fact, emotions related to specific, collectively received and as collectively, relevant perceived stories and images are a strong social bond-maker. For example, collective sadness seen and demonstrated during the mourning ritual of Princess Diana increased people's feeling that they belonged to the same society.<sup>8</sup>

Furthermore, emotions allow each individual to pull images and information from different sources and contexts together. In fact, emotions can become important links between different non- or loosely related issues, images or topics. In the process of interpreting and emotionally relating to one image or story, existing emotional memories (Hochschild, 1987) might look for other events that emotionally or associatively fit. The individual can so relate collective images to her/his life story and experience them as very personal whilst at the same time she/he can see and feel that their life stories are connected with those of others at least on a subliminal level. It also means that the more relevant,

emotional, collectivising media stories people share regarding a specific topic the more likely they will react in an emotionally similar way when confronted with an image or with a strong emotion that relates to that topic.

Confronted with a certain image that relates to other collectively relevant images and information of the past, a community or a society can react almost instantly with the same kind of emotional reaction that might then lead towards a second step: collective action (Illouz, 2009, p. 382). In fact, if a group becomes aware that they share the same emotions regarding an image, news or event they become confident that their emotional reaction is correct and justified. Although, in general social or discursive terms this might not be the case. A context is created in which normally impossible collective (re)actions become possible.

Having these theoretical ideas about emotions as links in mind, we can now return to the hygienic *dispositif* and to its concrete effects on people's emotions. The debates on refugees and the risks that might arise with their increased presence in Europe are very real and transnational phenomena. In fact, the European community shares serious doubts and fears regarding the increased flux of migrants that took place during the last decades: the threat of terrorism and the risk of pandemics are only two discursive fields that surfaced in relation to migration in the press and which is reflected in the new turn towards the far-right in many European countries.

After a recently increased movement of immigrants from the Arabian peninsula, especially from Syria to Europe, fears on a political and especially on a social level have increased. It is obviously always easy to blame the discourse for how people act and react. However, we should not lose sight of the triggers and motivators for people's (re)actions and perceptions, of what gives their thoughts and perception credibility and legitimacy and to look then how individual and collective reactions coincide and relate to the discursive level of the media.

It has only been one year since the phenomenon Ebola frightened the world. However, the presentation in the West, eg in the media, postulated from the very beginning that it was their problem, the people in Africa, those strangers that might come to Europe and so bring the disease with them. Although such an idea has been proved wrong, the only infected person that escaped the control of the authorities was a nurse that became infected in a Spanish hospital. The established governmentality practices of monitoring and self-monitoring based on the hygienic *dispositif* increased people's awareness of the invisible threat and turned their view once again on those who might supposedly

7. In relation to Durkheim's account of emotions in rituals (Durkheim 1995, pp. 212, 222)

8. The same can be said about other collective events that are linked with emotions, eg the yearly events related to La Diada in Catalunya or the nationalistic feelings during and after the World Championship in football. But it can also happen in relation to a completely fictitious story, eg the death of Jon Snow in *Game of Thrones* or of Carter in *Person of Interest* created strong collective emotional reactions that people shared and that they can refer to when they look for moments of sadness in their past.



<http://digithum.uoc.edu>

Fear of and anger against the Other...

come from an affected country. In a city of strangers, complexity can be reduced to such a point that only the most probable cases are visible to people: by reducing people to those significant attributes that makes them appear foreign –their skin colour. It is almost obvious that all of a sudden a black person appeared speculatively as a higher risk to people than someone who is white. This epidemic racism allowed people to suddenly feel good about not sitting close to people with dark skin in the Barcelona metro.

The same is true for the threat of terrorism that is anchored in the same governmentality practices of monitoring and self-monitoring and that has lead people to focus on signs like believing in Islam, or coming from a country that is supposedly Islamic, in order to differentiate between potential threats and those that are not. The stirred up fears created by those recent cases, calling for a higher awareness, for practices of monitoring and relating to many other previous cases relate perfectly with potential dangers in successful apocalyptic fictitious productions such as *The Walking Dead*, *The Contagion*, *World War Z*, *Fear the Walking Dead* or reflections on the current situation in the world such as *Homeland*. They have contributed to a context in which the fear of the stranger and the fear of epidemics not only coincide but demand action and mechanisms of selection between good and evil on the level of civil society.

A social reflex to this discursive field that is closely related to the *hygienic dispositif* was seen in the context of an outbreak of scabies in the Jenfelder Moorpark in Hamburg. We will try to analyse people's reactions by giving a brief analysis of the media discourse during the course of events and the respective public opinion found in the commentary section of some respective newspapers and on Facebook.

It was at the beginning of August when in the context of the turmoil of the foremost Syrian and Kurdish migration to Germany the outbreak of scabies became breaking news. As before, fears about the future of Germany regarding the increased number of expected immigrants searching for a place to live in Germany had surfaced. The press<sup>9</sup> and politicians used the topic in order to get attention, and to make their statements about the future of Germany. First, emotional reactions in civil society appeared almost simultaneously. This meant that many people experienced a sensation of overall fear about the future. In fact, when asked about the imagined future of their hometown and of Germany in June 2015 the topic of immigration was very present in the discourses of the German population:

"I know that they will be brought to this neighbourhood and find a place in a sports pavilion at the school and to be honest I somehow find that scary. It frightens me..."

"Ah ok..."

"Well.... That is how I feel."

Interviewee 1, woman, 35 years, Germany

This undefined fear of strangers, on a social level, had strong effects. We will not discuss here new extreme right wing anti-immigration movements like PEGIDA because they would "deserve" an extra article. But even outside the closer circles of PEGIDA, disappointment and anger were slowly increasing in people's discourses and they were usually backed by this undefined, objectless fear of those strangers that had come or were about to come and which we have already discussed.

When finally by the end of July the first news channels started to report about an outbreak of scabies in several refugee camps, emotional reactions were strongly directed towards the issue. Whilst the local TV channel MDR simply reported on *Some Cases of Scabies in the Camp*<sup>10</sup> and provided some background information and critical comments to the hygienic conditions in the refugee camp, the German *Morgenpost* came out with an article titled "Scabies – Alarm: Jenfeld is stopping the reception of refugees"<sup>11</sup> in which some information about the outbreak was presented but important information about the causes, such as the bad logistics and the difficult circumstances in the camp were not discussed.

On the contrary, emphasizing that "all people that had contact with the camp or its people have been warned" gave the impression of a strong risk of infection. The choice of tone and wording allowed people to imagine a possible "epidemic outbreak" in the area around the camp and the spread of the disease in German society. As one worried reader expressed his concerns:<sup>12</sup>

"Of course! I live in the area and I have not been informed and they [the refugees] get in and out of the camp."

A brief explanation of scabies in the second part of the *Morgenpost* article presented some basic information about scabies, suggesting a scientific outlook that gave further credibility to the first lines and the suggested risk:

"Scabies is a skin disease, created by mites. It is transmitted via skin contact or via the clothes that is worn on the skin. Mites can be killed by applying a medicine one or two times."

9. *The most Dangerous Street in Germany* – a sensationalist documentary on Eisenbahnstrasse in Leipzig, the comments on the money that immigrants receive and the comment on hygiene in refugee camps (mentioned at the beginning) by de Maziere are some important examples that made use of immigration in order to come forward with effective messages relating to those Germans filled with fear and anger.

10. See: <[http://www.mdr.de/sachsen/hygiene\\_zeltstadt\\_dresden100\\_zc-f1f179a7\\_zs-9f2fcd56.html](http://www.mdr.de/sachsen/hygiene_zeltstadt_dresden100_zc-f1f179a7_zs-9f2fcd56.html)>.

11. See: <<http://www.mopo.de/nachrichten/moorpark-kraetze-alarm--jenfeld-stoppt-fluechtlingsaufnahme,5067140,31366518.html>>

12. See: <[https://disqus.com/home/discussion/mopode/moorpark\\_kratze\\_alarm\\_jenfeld\\_stoppt\\_fluechtlingsaufnahme\\_nachrichten\\_hamburger\\_morgenpost/newest/](https://disqus.com/home/discussion/mopode/moorpark_kratze_alarm_jenfeld_stoppt_fluechtlingsaufnahme_nachrichten_hamburger_morgenpost/newest/)>

<http://digithum.uoc.edu>

Fear of and anger against the Other...

This scientific or scientifically looking element in the newspaper article has a double function: Whilst it gives further seriousness to the article and the newspaper and underlines the importance of the news piece, it also helps to spread the message about the disease itself (because it is taken seriously) and calls for an adequate reaction from the people, like applying necessary hygienic practices. For our reflection, the first article is of greatest interest in that it not only drew power from medical discourse but that it was these definitions and associations with medical discourse that allowed people to create, out of a few scabies cases, an emergency situation in which the information about a spreading disease and necessary counteractions by citizens became crucial.

The previous objectless fears of German citizens had become related to this new object and allowed people to show and experience collective anger and to publically give hate speeches against refugees. Within these actions and speeches underlying discursive pairs like hygienic/unhygienic, healthy/sick found their expression. For example in an article in *Die Welt*<sup>13</sup> on the scabies cases someone commented ironically:

"In the end refugees might need to flee from Germany from the bad conditions in their camps."

Pink Rose

The message, discursively producing refugees as unthankful beneficiaries from other countries that worsen the situation in Germany, resulted in a direct reply by Egon 349 –affirming Pink Rose's anger and co-performing with her/him a desire that has hate as its foundation:

"That would be great!"

Egon 349

This perception was further fostered by other articles that stated that the situation was out of control and related the scabies cases to other scenarios and fictitious stories that allowed people to imagine a real epidemic:

"The sanitary and health service in Hamburg's refugee receptions is, according to sources, worse than officially known. According to information from the NDR scabies has been discovered in a variety of camps, besides the camp in Jenfeld. In the camp in Hamburg Schnackenburgallee a variety of people are infected with scabbies. Approximately 2000 refugees live here. In other cases the officials talk of exceptional cases."

NDR 20.08.2015

The mediatic given justification for collective fear and anger resulted quickly in the collective demonstration of hate, in which

quite a high number of people joined in, and had the *hygienic dispositif* as its foundation. In fact, it is the ideological link between scabies and lacking hygiene and the language employed in the articles that allowed people to directly link a mite-based skin disease with epidemics, to make the refugees responsible and to project fear, hate and anger on them:

"Scabies, tuberculosis, all those beautiful things that we have missed so much for decades is what we now receive. Not to speak of the stream of moneyless HIV-infected especially from central-African countries that arrive here under the label "refugee", just because their health system is insufficient and expensive whilst here it is first class and free."

Welt Leser Guest

"First scabies and then what? Cholera, malaria, ebola?..."

LoCuTu5

"You forgot to mention TBC, HIV and Hepatitis. All of these have increased all of a sudden. You can read that in various scientific articles."

dersitzenbleiber's reply to LoCuTu5

That the link between different infectious illnesses is made on the basis of an assumed lack of hygiene related to underdevelopment cannot be shown by solely looking back to the underlying discourse of the Secretary of the Interior. The link between scabies and HIV/AIDS that *Welt Leser Guest* presents clearly points out how completely different illnesses with completely different forms of spreading and infecting are taken as synonymous and treated as equals on the basis of one denominator "coming from a non-Western country". Other's comments were even more explicit, presenting a direct relation on the basis of hygiene:

"I wonder what you expect if you accept people from undeveloped countries as refugees. It has been reported from scabies but also from lice, bed bugs and other parasite-based illnesses. The Robert Koch Institute indicates that a good part of the rising HIV infections in Germany, has happened thanks to foreigners. This little piece of information does not get picked up or published by the press."

Pidder Lüng

"The arriving containers and bed sheets were all clean!!"

Dresdnerin 31.07.2015

Opening up the link between scabies and a lack of hygiene, the resulting emotional chain between fear, anger and hate

13. See: <<http://www.welt.de/regionales/hamburg/article144736656/Mehrere-Fluechtlinge-an-der-Kraetze-erkrankt.html>>.

<http://digithum.uoc.edu>

Fear of and anger against the Other...

allowed projecting collective emotions on two sides. On the one hand, on the arriving refugees not individually but in their general role as others: something we can see clearly reflected in the undifferentiated and generalised way the term "they" is used and applied to refugees from Syria, central Africa, and other groups of foreigners coming from non-Western countries. However, anger and hate especially, were also projected on the German authorities. Not for their lack of provisional and caring actions in the camps but for their inadequate protection of German society:

"How are the shops (Aldi, Netto) in the area, shop assistants and citizen shoppers protected from those spreading illnesses?"

Dresdnerin 31.07.2015

"We can be glad that there are not any worse illnesses like Ebola or Dengue yet. The responsible people do not take very seriously who gets in and who does not. I wish for more protection for the German population..."

Flower4

"To put them all under quarantine would be the least they could do!"

LoCuTu5

We can see here how the emotional mixture of fear and anger allowed self-declared "good German citizens" to reproduce the discourse of a policy of emergency and declare their society as a society that must be defended against the flux of diseases and threats to (the bios of) the German population and the lives of the German people. It is quite obvious that they leave the chain of logical assumptions that an outbreak of scabies allows behind and relate to the discourses that they have learned from in the past, either through other cases, from fictitious stories with which they emotionally connect, or through the general assumptions regarding hygiene on which Western society is built. Imagining that they have an obligation to a ritualised demonstration of collective anger and that they are heroically defending society, they feel that they have every justification to desire and act outside common law and normality. Their desire for justice through revenge is an almost obvious consequence because how else can a society react if it is under attack?:

"Now we already have enough of everything here. It just needs to be distributed fairly so that everyone can have a part.

I hope that the sicknesses will affect most of those who have screamed the loudest in favour of the refugees!"

Edel Traud in reply to Pidder Lüng

"Carefully asked: Who is paying for the health system with all the doctors and caretakers? Ah, you and me and the others who pay monthly rates? I don't know how your situation is but I have to fight every month in order to get around with my family and do not have money to live out humanism and for further increases in monthly payments. If I see the existence of my family in danger because of the costs of this mania of saving the world, I become very angry. And I am not the only one who thinks this way..."

Chris in reply to Sabine Abbel

How dangerous such perceptions are is not only seen in the general despair about the future combined with distrust and anger with legal authorities and the press that some people expressed:

"When last winter a protester was interviewed in Dresden and mentioned that he was scared of diseases and epidemics people laughed at him and the media turned him into a scaredy-cat ...!!! The here written opinions are all sceptical. I ask myself why the fear of citizens is not taken seriously. What is it like with other illnesses, do we still have control??"

Frank 01.08.2015

We see it also in the underlying discourse of various extreme rightist Facebook entries during demonstrations of growing rightist movements against foreigners and various violent acts of nationalist movements and individuals justified as acts of defence of German society. Hate-based racist webpages<sup>14</sup> and forums further fostering a climate of estrangement, hate and fear lead those emotions in an always wider concentric circle.

## Conclusions

Within this article we have tried to analyse the interplay between objectless fear and collective anger and hate by looking at the mechanisms of the *hygienic dispositif* during a small outbreak of scabies in Germany. What we discovered was, on the one hand, the power of the *hygienic dispositif* not only as a general myth upon which modern Western society is built but also as a narrative that is deeply anchored in people's thoughts and everyday life interpretations of reality and of a globalised world.

14. See: <<http://kraetze-ratgeber.de/kraetze-in-fluechtlingsunterkuenften/>>. In fact the blog not only links scabies with lacking hygiene and refugees but with a strong ideological message and with visual material that fosters the association between scabies and being from another race and being a foreigner. The scientific language used in the introductions wants to mediate objectivity and veracity and make readers believe in the accurateness of the information on the page. The word *Ratgeber* (advisor –usually used for medical, psychological and self-help websites) in the title further underlines the strategy.

<http://digithum.uoc.edu>

Fear of and anger against the Other...

On the other hand, we have seen how the fear of diseases is fundamentally linked to a fear of the other (strangers, refugees). Both fears play, therefore, easily into each other, especially if there is a possibility to associate both fields with each other (like in the case of the outbreak of scabies). We can therefore argue that our emotions that we feel are deeply interwoven with existing structures of power and with specific forms to look at the world. They are racist and discriminating. Taking emotions, therefore, as something pure that must not be touched or discussed appears to be a crucial mistake. Instead, emotions as social elements should be the object of constant discussion, criticism and evaluation.

We also saw that objectless fear felt by a high number of subjects in society is a dangerous social phenomenon that develops its full capacity as soon as it can be projected onto an object that seems to give plausibility to that fear. It then allows people to connect with each other, to engage on the basis of that fear and to create collectiveness. Furthermore fear, at the moment of becoming directed at an object, turns into anger as a way to cure the fearful subject of its fear. The Internet with its capacity to connect people and to weave collective bonds over distances, not only allows a communication about the projection onto an object but also an expression/demonstration of anger. It facilitates collective bonds on the basis of fear and the resulting anger and helps to legitimise illegitimate positions that can then turn into collective hate, as a form of a collective emotional demonstration of anger, and in corresponding actions beyond the norm of normal judicial society.

We also saw that the media can play a key role in these linking processes, not only because images and texts associate real events with fictitious universes on epidemics and foreigners and with scientific explanations, not because they allow the emotional identification with the course of events, but also because they serve as platforms that create collective emotional experiences that can then become the basis for a collective projection of fear through comments and Facebook posts a weaving of collectiveness on the basis of fear, anger and hate.

A critical work on people's emotions as social ties and social objects is therefore of greatest importance, from the media, newspapers and within society's side. In this context a clearer distinction between fictitious and scientific elements in

newspaper articles and images, a decided and adequate non-spectacular language use and a careful reflection on the underlying assumptions of presented links are demanded. Reflection on the false assumptions of the *hygienic dispositif* and a distancing from the link of foreigners, unhygienic, source of disease and risk might help to dismantle emotional processes and allow an adequate public debate and humanistic and logistic measures that we all need.

## Bibliography

- AGAMBEN, G. (2009). "What is an Apparatus?". *What is an Apparatus? And Other Essays*. Stanford: Stanford University Press.
- ANDERSEN, B. (2006). *Imagined Communities – Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London and New York: Verso.
- COULDRY, N. (2003). *Media Rituals – A Critical Approach*. London: Routledge.
- DAYAN, D.; KATZ, E. (1992). *Media Events: The Live Broadcasting of History*. Cambridge: Harvard University Press.
- DENZIN, N. K. (1995). *The Cinematic Society - The Voyeur's Gaze*. London: Sage.
- DURKHEIM, E. (1995). *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: The Free Press.
- FOUCAULT, M. (2008). *The Birth of Biopolitics – Lectures at the Collège de France, 1978–79*. Hampshire and New York: Palgrave MacMillan.
- FOUCAULT, M. (2003). "Society must be defended". *Lectures at the Collège de France, 1975–76*. New York: Picador.
- IZOD, J. (2003). *Myth, Mind and the Screen*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MULVEY, L. (1975). *Visual Pleasure and Narrative Cinema* [online article in *Screen*].
- MULVEY, L. (1996). *Fetishism and Curiosity*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- SARASIN, P. (2001). *Reizbare Maschinen: Eine Geschichte des Körpers 1765–1914*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- WATTS, S. (1997). *Epidemics and History. Disease, Power and Imperialism*. New Haven: Yale University Press.

<http://digithum.uoc.edu>

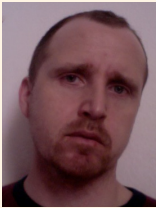
Fear of and anger against the Other...

**RECOMMENDED CITATION**

SEEBACH, Swen; BALERIOLA ESCUDERO, Enrique; MAUREIRA VELÁSQUEZ, Marco; TORREJÓN CANO, Pedro (2016). "Fear of and anger against the Other - the strange, the sick and the imaginary struggle for survival". In: Natàlia CANTÓ MILÀ (coord.). "Emotions from a relational perspective" [online dossier]. *Digithum*. No. 18. pp. 13-24. UOC. [Accessed: dd/mm/yy]  
<<http://journals.uoc.edu/index.php/digithum/article/view/n18-seebach-baleriola-maureira-torrejón/n18-seebach-baleriola-maureira-torrejón-pdf-en>>  
<<http://dx.doi.org/10.7238/d.v0i18.2811>>



The texts published in this journal are – unless indicated otherwise – covered by the Creative Commons Spain Attribution 3.0 licence. You may copy, distribute, transmit and adapt the work, provided you attribute it (authorship, journal name, publisher) in the manner specified by the author(s) or licensor(s). The full text of the licence can be consulted here: <http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/es/deed.en>.

**Swen Seebach**

Autonomous University of Barcelona (UAB)  
Postdoctoral Psychology Researcher

[swen.seebach@uab.cat](mailto:swen.seebach@uab.cat)

Swen Seebach holds a PhD in the Study of Contemporary (Information and Knowledge) Society. He holds a Juan de la Cierva Grant of the Spanish Ministry and pursues his current academic activities at the Autonomous University of Barcelona. He is member of the Research Group GESCIT (Grup d'Estudis Socials de la Ciència i la Tecnologia) in which he carries out research of the social analysis of epidemics, their visual representation and the forms of governance that become possible via epidemics. He is also researcher in the I+D Everyday Life Futures: Reshaping Urban Lives in Times of Austerity and Change. His fields of research are emotions, the future, visual representation of social margins, the meaning of morality and value in different social contexts.

Dep. de Psicologia Social  
Fac. de Psicologia, Edifici B R.50  
Campus de Bellaterra  
08193 Bellaterra



<http://digithum.uoc.edu>

Fear of and anger against the Other...

**Enrique Baleriola Escudero**Autonomous University of Barcelona (UAB)  
Predoctoral Psychology researcher

ebebaes@gmail.com

Graduated in Psychology at University of Almería (Spain, 2013) and postgraduated in psychosocial research by the Autonomous University of Barcelona (Spain, 2014). Currently beginning the PhD program at Autonomous University of Barcelona, Person and Society in the Contemporary World, with the dissertation Bioactants and Biopolitics in the Preparedness and Surveillance Projects of the European Union, led by senior lecturer Francisco Tirado Serrano. Collaborator in research tasks in the Science and Technology Studies Barcelona (STS-B, 2013-present).

Dep. de Psicologia Social  
Fac. de Psicologia, Edifici B R.50  
Campus de Bellaterra  
08193 Bellaterra

**Marco Maureira Velásquez**Autonomous University of Barcelona (UAB)  
Predoctoral Psychology researcher

maureira.marco@gmail.com

Marco Maureira is a psychologist, master in psychosocial investigation and master in comparative literature. He is currently a student in the PhD program *Person and Society in the Contemporary World* (Autonomous University of Barcelona) and collaborator in research tasks in the *Barcelona Science and Technology Studies Group* (STS-b). His main research interests are: a) reconceptualisation of life in social sciences and philosophy; b) posthumanism and new materialism. Recent publications include *Posthumanism: beyond anthropotechnic and nomadism* (Revista Cinta de Moebio, University of Chile); *Biocapitalism and suspension of the norm* (Revista Nómadas, Central University of Colombia); *University and production of knowledge: from the hermeneutical circle to the perverse circle* (Revista Oxímora, University of Barcelona).

Edifici B. Carrer de la Fortuna  
Campus de la UAB · 08193 Bellaterra  
(Cerdanyola del Vallès) · Barcelona · Spain

<http://digithum.uoc.edu>

Fear of and anger against the Other...

**Pedro Torrejon Cano**

Autonomous University of Barcelona (UAB)  
 Predoctoral Psychology researcher  
 POBICS researcher

[ptorrejoncano@gmail.com](mailto:ptorrejoncano@gmail.com)

Pedro Torrejon holds a degree in Psychology (Universitat Oberta de Catalunya, 2010). He's a Gestalt Therapist (member number 19.589) by the Gestalt Institute of Barcelona (Spain, 2010). He also holds a master in Psychosocial intervention (Spain, 2011) and a master in Human Resources (Spain, 2012) by the Autonomous University of Barcelona. He's currently preparing his thesis about biosecurity and protocols in the European Union.

Dep. de Psicologia Social  
 Fac. de Psicologia, Edifici B R.50  
 Campus de Bellaterra  
 08193 Bellaterra



<http://digithum.uoc.edu>**Dossier “Emotions from a relational perspective”****Emotions in Motion  
How feelings are considered in the scope  
of migration sociological studies****Yvonne Albrecht**

Sociologist

PhD, Department of Social Sciences, University of Kassel (Germany)

**Submission date:** October, 2015**Accepted date:** November, 2015**Published in:** January, 2016**Abstract**

The subject of this article deals with the manner in which emotions have so far been considered in sociological migration studies. Existing works focus primarily on emotions in a pathological or therapeutic way, so it has to be stated, that the often postulated emotional turn in social sciences has not yet fully reached the area of migration. So the valuable analytical potential of a perspective based on the sociology of emotions is not completely exploited because that would imply focusing on the general functions of emotions in contexts of migration. This article introduces interesting works which already deal with the carrying concepts of emotion work and emotional transnationality and suggests guidelines on how to broaden these analytical views in a non-pathological direction.

**Keywords**

emotion, migration, emotion and migration, emotion work, emotional transnationality, functions of emotions

**Emocions en moviment  
Com es consideren els sentiments en l'àmbit  
dels estudis sociològics de migració****Resum**

Aquest article tracta la manera en què s'han considerat les emocions als estudis sociològics de migració fins ara. Els treballs existents se centren principalment en les emocions d'una manera patològica o terapèutica, per la qual cosa cal dir que el gir emocional postulat a les ciències socials encara no ha arribat plenament a l'àrea de la migració. Per tant, no està totalment explotat el valuós potencial analític d'una perspectiva basada en la sociologia de les emocions, ja que això implicaria centrar l'atenció en les funcions generals de les emocions en contextos de migració. L'article introdueix treballs interessants que ja tracten els conceptes de treball emocional i transnacionalitat emocional, i suggereix direccions sobre com ampliar aquestes mires analítiques cap a una direcció no patològica.

**Paraules clau**

emoció, migració, emoció i migració, treball emocional, transnacionalitat emocional, funció de les emocions

<http://digithum.uoc.edu>

Emotions in Motion

## 1. Introduction

In social sciences an “emotional turn” is often postulated at the moment (eg Schützeichel, 2006; Kleres, 2009). In studies focusing on the sociology of migration this turn has prevalently been disregarded until now, but the explicit consideration of emotions in this area is also revealing a growing interest (Wettergren, 2015; Albrecht, 2015). However, if emotions are considered in studies of migration, the perspective is often mostly pathological or follows a medical-behavioristic argumentation (Lindqvist, 2013, p. 229). This means that if emotions are considered in studies of migration, the focus is especially on how migrants become ill because of negative feelings (eg Schulze, 2006). Existing studies mention primary mental health problems such as depressive, neurotic and psychosomatic indications in the context of migration (for example Assion, 2005). If the analytical view is furthermore therapeutic, the purposes of these works are how these problems can be solved. Yet, a non-pathologizing sociological approach to emotions can broaden the analytical view on the subject of migration. By focusing on the reciprocity of occurrences and on emotions experienced during the process of migration, the general functions of emotions and the way in which they are applied to interactions with others can be addressed (Svašek, 2010).

The purpose of this article is to explore in what way emotions have so far explicitly been considered in sociological migration studies. To this purpose, publications that are regarded as relevant in this respect will be described in a more detailed manner and the sense in which they deal with emotions will be elaborated on. Therefore, it is necessary to critically examine to what extent the consideration of emotions in a non-pathological way has been comprehended in the sociology of migration up until now. This article aims to highlight the advantages in which the sociology of emotions can contribute with its specific perspective. In this respect, it will be shown that especially the theoretical concepts of emotion work and emotional transnationality can be fruitful and perpetuating for emotion-orientated migration studies. But these have been systematized within an insufficient scope until now. Furthermore, the conceptualizing of a basically non-pathological perspective has not yet been fully observed, so the valuable analytical potential of a perspective based on the sociology of emotion has not been completely exploited.

## 2. Is emotion work a carrying concept of a non-pathological perspective on the sociology of migration?

The landscape of social science dealing with the subject of migration is currently hardly reviewable:

Hardly has any other area undergone such a boom within the last few years. Especially the obvious and constantly growing social relevance of the topic has led to a drastic increase of studies in the related research area, which can now hardly be grasped. (Kalter 2008, p. 12)

Despite this multitude of sociological migration studies it has to be mentioned that the explicit consideration of emotions has largely been ignored. Only a few number of projects that examine the reciprocity of the processes of migration and the emotional experience of individuals from a sociological point of view exist (Albrecht, 2015; Wettergren, 2015). Apart from this, emotions of migrants have almost exclusively been discussed from a medical, behavioral and primarily pathological perspective. That means that the negative effects of being emotional are the primary focus of these discussions. To illustrate these approaches with an example: Schulze formulates her research question as focusing on the meaning of illness and health in the life story of migrants. Her project was conceptualized in a psychiatric context (Schulze, 2006) and emotions like anger and anxiety are only considered because they were problematic for the migrants. These feelings were seen as possible reasons for becoming ill. This perspective now has to be systematically broadened.

This implies that especially prior knowledge has to be examined, which refers to the process of migration: Migrants do not solely have to be considered as victims of the circumstances, who are damned to passiveness and illness. They develop, on the contrary, by interacting with a possibly unknown environment with varying creative possibilities to perpetuate their capacity to act even under uncertain circumstances.

From an emotion-sociological point of view, emotions are relevant in any social context, and social interactions and relationships are only understandable adequately if emotions are analytically involved. As motives of actions they are as important as, for example, instrumental rationality (Flam, 2002; 1990). By taking on an emotion-focused, non-pathological perspective, it is possible to shed light on the general functions of emotions and their use in interactions during the process of migration, because:

Based on our feelings we develop our own view of the world. (Hochschild, 1983, p. 41)

In this respect, Svašek mentions two main directions of entangling the research fields of migration and emotions: One direction focuses on how migrants are emotionally influenced in their society of origin, whereas the other direction analyzes how emotions are influenced in the society of arrival<sup>1</sup> –where

1. These concepts are used according to Pries who states that the terms *society of origin* and *society of arrival* can be used for national and local contexts. The use of the term implies the aim to describe social reality from the perspective of the migrants themselves (Pries, 2001).

particularly the emotional interactions between migrants and local people are sociologically interesting. Especially from a transnational perspective, both approaches have to be considered as being linked to each other. Existing research projects address, for instance, the interactions between migrants and local people or emotions which are linked to specific spaces of the society of origin or the countries of arrival (*Journal of Ethnic and Migration Studies*, 2010). Svašek calls it a superordinated task to elaborate, how emotional processes form human mobility and, on the other hand, in what way mobility influences emotional processes.

According to that, people develop different kinds of emotions in the process of migration. This refers to people who leave their context of origin as well as to those who are left behind: anger, anxiety, guilt, joy, hope. In the work of Svašek (2010, p. 866f), hints already exist that migrants practice emotion work thus the cognitive modification of emotions in the sense of Hochschild's concept, in order to maintain their sense of family ties over distance, which is caused by time and space (see eg Baldassar, 2007; Ryan, 2008; Maehara, 2010; Lau, 2010).

Especially in the context of the debate of care, Ehrenreich and Hochschild state the necessity of emotion work by women who had to migrate for economic reasons and had to leave their children behind in their society of origin, while their children developed a so-called "care drain" –which means a deficit of emotional care (Hochschild, 2002).

Knowing that their families have few options, they are left with no choice but to put their emotional needs aside. (Parreñas, 2002, p. 42)

These works give the first hints on how people deal emotionally with specific challenges caused by migration.

In their context, terms like 'relationship work' and 'emotion work' were formed to describe the invisible practices of women in their specific mixture of work and love and became popular, first only for work in the private sector then also for the job-related work of women. (Brückner, 2010, p. 46)

In particular, the necessity for migrant women to push their own emotional needs aside –because of existential questions– is considered in the context of Hochschild's concept of emotion work. These emotion-sociological components were however not fully analyzed in the care discussions and were only analyzed referring to special life and work circumstances. It therefore seems to be relevant to broaden this narrow frame.

A study, which uses the concept of emotion work in the context of migration in an innovative way and which combines it creatively with other theoretical elements, was conducted by the Swedish sociologist Mona Lindqvist (2013). The explorative analysis is based on six narrative-biographical interviews, done with female

migrants in Sweden, and illustrates to what extent emotion work becomes a necessary practice during the process of integration for women who migrated to Sweden from different countries of origin (eg, the former Soviet Union, the Balkan States, the Middle East).

Lindqvist assumes that emotion work is an intrinsic element of the cognitive process of integration, which is often primarily regarded as a rational process of learning the language, norms and rules of the society of arrival (2013, p. 231). In this context the author refers to Bourdieu, stating that migrant women create a 'foreign habitus', which enables them to develop and perform as a so-called "migrant self" (Lindqvist, 2013, p. 229). This allows them to feel part of the society of arrival without losing the sense for their own 'inner' self. For Lindqvist, the main marker for the foreign habitus is the feeling of being a stranger. That emotion is caused by the impression that one's own emotional behavior must be controlled in the public sphere of the new society –by managing it and trying to comply with assumed normative expectations. The foreign habitus enables women to show the right behavior by choosing the emotional style which is defined as appropriate for a certain situation (Lindqvist, 2013, pp. 233-242).

Restrictively, it has to be mentioned that Lindqvist's foreign habitus term, which refers to Bourdieu, remains on the level of a theoretical conception and that there are some shortcomings in its illustration on the basis of the empirical material. Therefore, it is indeed possible to point out that a feeling of strangeness can be stated, but how female migrants develop their foreign habitus in a concrete sense remains undetermined with regard to the empirical material that is presented. Furthermore, she only states according to Reddy (2001) that different emotional regimes exist. She postulates that in Western Europe emotion cultures are characterized by the "emphasis placed upon one's ability to restrain from overly intense and spontaneous expressions of feelings" (Lindqvist, 2013, p. 231). So she again uses a theoretical conception in a rather too simplified way. It would have been interesting if her analysis inductively pointed out how feeling rules (Hochschild, 1983), which offer social frames of how to feel in specific situations, and in which the emotional regimes are manifested on a micro-sociological level, and which were described by the migrants themselves.

Nevertheless, Lindqvist's analysis highlights that in the context of migration, it is necessary to practice emotion work –her analysis, however, solely focuses on six female migrants from different contexts of origin with different educational, job-related, ethical, political, and religious backgrounds. All of the persons interviewed were confronted with traumatic experiences in their home countries; they all shared a refugee background (Lindqvist, 2013, p. 233). Therefore it can be questioned if this sample is also implicitly created from a pathological point of view. It has to be pointed out that situations and interactions of traumatized people and refugees should certainly be studied and analyzed, but an exclusive focus on this point of view seems to be too short-sighted



<http://digithum.uoc.edu>

Emotions in Motion

and needs to be expanded. The process of migration is not only an involuntary, traumatizing and negative event, but also implies many different kinds of ways of embodiment which has to be considered analytically as well.

Migration could be understood in this respect as an experience of biographical discontinuity, which according to Schütz (1972) can involve individual crises –but *does not necessarily have to* (Breckner, 2005, p. 16). Migration can trigger processes of transformation which result in specific challenges to be dealt with by the individual (Breckner, 2005, p. 56). Migrants, thus, have to be increasingly brought into focus as subjects of their own narratives:

This way, it is possible to recognize the actors and narrators as individuals who shape transitions themselves instead of constructing them as executors of cultural logic or victims of their presumed conflicts. (Breckner, 2005, p. 56)

Hence, it is questionable if a conceptualization of migrants as active agents instead of only seeing them as victims of the circumstances has been successfully and consequently accomplished in the study carried out by Lindqvist. Ultimately, this was probably not the purpose of her study, but then one needs to criticize that the main analytical advantages of a non-pathological emotion-sociological approach are not entirely employed. Anyway, the author manages to quote in reference to Bourdieu's concept of habitus that migrants have a certain scope of acting in which they fill in a creative way. The "migrant self", which unfortunately remains undetermined, is able to balance external requirements and the internal sense for the self. A more systematic conceptualization of individuals as active creators, whose actions and interpretations could have been elaborated in detail on the basis of the empirical material, would have made better use of the potential of a sociological approach to emotions.

Wettergren (2015), another author dealing with emotions and emotion work in the process of migration, focuses on the so-called 'emotional careers' of migrants who came involuntarily from Somalia, Eritrea, and Ethiopia and examines different phases of the process of migration (the entrance phase; the transitory phase; the ex-migratory phase and/or the extended migratory phase) (Wettergren, 2015). She collected her empirical material from 2006 until 2009: During the research period of her ethnographic study, she watched interactions between people seeking asylum and the so-called 'Frontline Workers' (social workers in the field of migration) in Italy and Sweden, and interviewed 11 people in that context.

Regarding this, the author assumes that the experience of having to leave one's society of origin and of not being welcomed in the society of arrival, as well as suffering from shame and humiliation, can possibly cause fundamental traumata. For this reason, her article expresses a rather pathologizing sociological

perspective on emotions, which conceptualizes migrants as being passive individuals rather than active and creative ones.

The topic of Hochschild's emotion work also shines through Wettergren's article, but as in the work of Lindqvist, the consideration of feeling rules described by the migrants is mainly disregarded. Wettergren assumes that the aim of the accomplished emotion work of migrants concentrates on two important dimensions: On the one hand, on the dimension of hoping that their status and power will increase in the future, and on the other hand, on the dimension of preserving their dignity and self-respect against external processes of humiliation and abasement, while waiting for a decision on their application for asylum (see also Scheff, 2009). The effects of these processes on the migrants' self-esteem are thus the main subject of interest.

Referring to Hochschild, the author distinguishes deep-acting from surface-acting, while only stating forms of emotion work in Sweden for the so-called "ex-migratory phase", during which the migrants identify themselves with the system of their society of arrival. In Italy, Wettergren also analyzes forms of emotion work during the entrance phase and the extended migratory phase. Wettergren states that migrants practice emotional deep acting by framing interactions which make them feel ashamed in a way that they are able to feel sympathy for the frontliners. Finally, it has to be mentioned that according to the empirical material, this sort of emotion work could have been illustrated in a more detailed way.

With reference to Goffman, the strategy of surface-acting describes a possibility for migrants to perform as 'compliant' and 'good' in the society of arrival. Wettergren (2015) demonstrates on the basis of a quotation how migrant Ben shows gratefulness, loyalty and obeisance, because he is of the opinion that this is exactly what the Swedish interviewer expects. She assumes that Ben controls emotions of shame in this situation and interprets his concluding laughter as an expression of the tension of the requirement for showing certain emotions while having to control others. Restrictively, it has to be said that this single passage could only be caused by a situation-specific interviewer effect, and that the surface actor in the context of migration should still be made plausible in a larger scope.

However, Wettergren's analysis allows a deeper understanding of the so-called "emotional careers" of migrants in regard to the forms of their performed emotion work. Her discussed article is an excerpt of her ethnographically-inspired study "A Normal Life", which deals with the interactions of asylum-seekers and frontliners in Sweden and Italy, and marginally broaches the issue of emotional processes, emphasizing that her research project does not focus on the analysis of emotions and emotion work primarily. Instead, the results of the study should be seen as a basis for further research in the field of emotion sociology (Wettergren, 2013, p. 13). The refugees who have been interviewed in the context of Wettergren's ethnography came from different countries around the horn of Africa (eg Somalia, Ethiopia).

<http://digithum.uoc.edu>

Emotions in Motion

Wettergren highlights in her paper that the frontliners act on the maxim of making the migrants more autonomous and moving them to conform themselves to the social rules which are presented as specific to the society of arrival:

With the Arci frontliners it was clear that when a participant in the project failed to discipline himself according to the 'solicited' autonomous person it was framed as a lack of knowledge and a failure to understand his own best interests –as if he were a child. (Wettergren, 2013, p. 64)

This means, according to the observations of the author, that asylum seekers try to 'teach' migrant children how to discipline themselves. If this attempt fails, misbehavior is interpreted as being based on lack of knowledge and as the inability of migrants to act in their own interests. Also, if not defined explicitly, Wettergren highlights the feeling rules which are necessary from the point of view of the social workers for migrants being successful in the society of arrival (disciplining themselves, being autonomous). It also would have been interesting to highlight how this is experienced by the migrants. Especially when frontliners expressed anger towards the migrants, an emotional asymmetry became apparent. Wettergren interpreted this in the sense of a micro-policy of emotions, those who are subordinated have to control their emotions while superordinates can use a greater emotional register.

The author, however, also deals in part with the emotions of the asylum seekers. For instance, a refugee from Ethiopia named Liam talks about the emotions he experienced in the society of arrival. He broaches the issue of his skin color and articulates his feeling of always being seen as a stranger. Liam does not feel comfortable in Sweden because people stare at him and no one wants to talk to him (Wettergren, 2013, p. 133f). Johanna from Somalia also reports on her experiences in the country of arrival, in doing so she negates the question that she was confronted with racist behavior. She mentions that this maybe never happened because she does not have a paranoid personality. In her opinion, how situations are interpreted is relevant, and she points out that she had decided not to dive deep into them. There would be an exception if she is directly confronted with racist statements. Wettergren interprets this as emotion work:

While Johanna's attitude may appear easy-going and carefree, from an emotion sociological perspective she had to perform emotion work to reach this point of detachment. By reframing situations, avoiding the negative influence (as she saw it) of migrant networks, and 'staying inside her head' (not looking for gazes), she protected her own-feelings. (Wettergren, 2013, p. 137)

Wettergren's ethnographic study thus includes hints of emotion work which can become necessary for migrants in the

context of the society of arrival. By redefining situations which can partially be racist Johanna keeps negative influences away and preserves her positive self-esteem.

The overview given in the present article shows that studies which deal in a first approximation with emotions and the concept of emotion work in the context of migration already exist, but furthermore the summary illustrates that a full systematical analysis of these topics has not yet been done, and that the consideration of feeling rules is disregarded. Moreover, none of the studies exploring the subject of emotion and migration so far are based on a consequently non-pathological perspective, but migrants have commonly been conceptualized as primary traumatized. Apart from that, they are usually described as not being the active shapers of their lives but rather as being victims of the circumstances feeling ashamed and humiliated. Yet, these conceptualizations definitely have their merits. But aiming for a study in the field of a sociology of emotions that focuses on the general functions of emotions in interactions during the process of migration, none of the research done so far on this subject goes far enough. The potential of an accordant perspective has not been fully tapped yet.

### 3. Emotional transnationality as a carrying concept of a non-pathological perspective on the sociology of migration?

After having described sociological studies in the context of migration which explicitly consider emotions and primary focus on the subject of emotion work, the following chapter highlights studies which deal with the concept of emotional transnationality. It is assumed that this concept might be useful to combine elements of emotion sociology and migration sociology, if it is utilized in a non-pathological way.

Referring to Faist *et al.* (2014, p. 12), transnationality can solidly be defined as the degree of connectivity of individuals and groups across national borders. The concept of emotional transnationality was amplified in a small number of publications and interpreted in the sense of an emotional transnationalism. In a first approach, Gu introduces this term as follows:

[...] the emotions experienced when immigrants and their children search for behavioral guidance and a foundation of moral judgements from the cultural norms of both their sending and receiving societies. (Gu, 2010, p. 691)

Emotional transnationalism thus refers to emotions which individuals experience in their social space of cultural transnationalism, whereas the conception of a "two-cultures-

model" has to be criticized at this point. Cultures cannot be regarded as locked, but have to be analyzed as hybrid entities (see also Bhabha, 2000) which are continuously in process. Furthermore, besides the cultural influences, other contexts exist which can affect individuals and their emotions. So far, the term of emotional transnationalism has exhibited deficits in its conceptualization and has almost exclusively been used from a pathological perspective. The study of Gu, for example, only deals with forms of *suffering* – depression, frustration, stress and pressure – of Taiwanese women after they had migrated to Chicago, while the author at least constructs them as agents, who develop strategies to deal with their suffering, and thus considers the migrants as active shapers in regard to the way they cope with their distress. She assumes that Taiwanese migrants continuously switch between the norms of the society of arrival and those of the society of origin – in trying to control their behavior as effectively as possible (Gu, 2010, p. 687). This also gives hints of practices of emotion work, which are not literally mentioned as such in Gu's study. The concept of feeling rules also shines through but it seems to be oversimplified to localize these norms in two different societies. It would be fruitful to analyze the specific situations in which migrants decide to feel and act according to special norms.

As one reason for "mental distress", the author indicates that migrants have to struggle with ambivalent feelings that arise from the discrepancies experienced in the search for their "cultural identity" and from the specific power dynamics in the context of arrival. Gu states that, so far, little has been explored about how aspects of transnational culture affect the emotions of migrants.

Individuals use this transnational cultural toolkit to interpret their behavior and interactions with others. These interpretations can be affected by various factors, such as social locations (gender/ race/ class), social relations, and psychological needs. It is thus important to contextualize individual interpretations and identify key factors that shape perceptions. (Gu, 2010, p. 690)

Although Gu concedes that emotions experienced within transnational cultural spaces do not have to be solely negative, she declares this pathological focus as the most interesting one. She elaborates from a mental distress perspective, that the migrated women are stressed by the fact that they have to decide whether they should act according to Taiwanese or to American norms towards their husbands, mothers-in-law, and children. In this respect, they ask themselves if they act "American enough" and if their children meanwhile act "too American" (Gu, 2010, p. 694f). Therefore, which feeling rules depends on the specific context and situation they resort to: In the working environment women tended to act "American", while they switched between Taiwanese and American norms in their private surroundings. However, the question on how this clear classification of norms

has been established analytically remains unexplained and could finally be only legitimated adequately by the own interpretations of the interviewed partners.

The concept of emotional transnationalism postulated by Gu can in a way also be found in Falicov's work:

If home is where the heart is, and one's heart is with one's family, language, and country, what happens when your family, language and culture occupy two different worlds? This has more or less always been the plight of immigrants. The outcome was often to live with one's heart divided. (Falicov, 2005, p. 399)

Therefore, migrants keep up their emotional and economic relations to their society of origin. However, Falicov's article is written from an explicitly therapeutic-pedagogic perspective and speaks moreover of practices of assimilation. Seen from the current state of migration research and theory, the concept of assimilation is highly questionable (for details see for example Amelina, 2013).

As therapists, we are curious about the multiple ways in which migrants and their children combine transnational and assimilative practices inside and outside their homes as different stages of their lives, and they use these various combinations to construct their flexible hyphenated identities. (Falicov, 2005, p. 400)

Falicov's work involves developing guidelines for therapeutic work with migrants through insight gained by watching practices of emotional transnationalism. Furthermore, her study focuses mainly on the difficulties between the first and the second generation of migrant individuals –emphasizing the instance that parents ritually try to keep up the emotional connectivity to their society of origin by telling stories of the past which should establish emotional ties to the present, developing narrative coherence, and maintaining familial continuity. The author assigns protective effects for migrants of these culturally influenced narratives as well as the continuous connection to the context of origin.

New research shows that the rapid assimilation advocated in the past appears to correlate with more symptoms of depression and anxiety, less personal satisfaction, and less educational achievement for adults and for children than the maintenance of social and cultural capital and validation of ethnic identity made possible by transnationalism. (Falicov, 2005, p. 405)

Thus, her consideration of the concept of emotional transnationalism has also been established from a merely pathological perspective. Gu denotes the chosen mental distress perspective explicitly as the more interesting one. But by interpreting

the ways migrants handle their –also culturally induced– stress and suffering, she analyzes people with a background of migration in a first approximation as active shapers of their own lives. Falicov uses the concept of emotional transnationalism only for showing guidelines for therapeutic practices to work against depression and states of anxiety of migrants. From an emotion sociological point of view which aims to gather the general functions of emotions experienced in the process of migration, the analytical potential of the concept of emotional transnationalism is not fully used.

Nevertheless, it has to be mentioned at this point that a concept of emotional transnationality or a concept of emotional transnational spaces could indeed be fruitful for further sociological research on emotions in the context of migration. By considering the studies of Faist *et al.*, Gu and Falicov, emotional transnationality could in a first approach be understood as emotional relation or emotional connectivity of individuals and groups across national borders, which also implies the handling of feeling rules and patterns of interpretation, that also could have their roots in different cultural contexts and have to be considered in various situations. These feeling rules and patterns serve the individual for interpreting their own actions and the interactions with others, which does not mean that individuals can only act in conformity with these rules. On the contrary, a decision could be to position themselves against these rules or patterns and in doing so being capable of acting in their own way. In a cultural-symbolic way, transnational emotional spaces which influence people irrespectively of the place where they de facto are were created. Furthermore, an emotional interconnection develops which links the society of origin and the society of arrival because in these emotional transnational spaces the migrants' emotions are in a relational context with the autochthonous people, and in a relational context with the people in the society of origin as well. So the concept of emotional transnational spaces can be conceptualized multidimensional and could convey an interesting frame for analyzing emotions. With the aid of such a conceptualization, the general functions of emotions experienced in interactions in the context of migration could be analyzed in an adequate way.

#### 4. Conclusion

In summary, it can be stated that the results of the studies presented in this article provide a first indication on the question as to how far migrants have to perform emotion work, and they highlight that emotional relations of people are not capped by national borders, but remain relevant and unfold their social impact. In this way, emotional transnational spaces emerge, which are actively co-constructed by migrants.

On the one hand, in the studies described above, the aspects of emotion work in the context of migration refer to keeping up familial relations after being migrated, whereas the care debate

represents their main focus. The studies thus refer to a very specific context. Wettergren's and Lindqvist's works broaden this frame by focusing on emotion work practiced during the process of migration in a more general way. The authors, however, follow an implicitly pathological perspective by mainly seeing migrants as individuals who are traumatized by the process of migration and who have to cope with shame and abasement in the context of their arrival. In Wettergren's work, the pathological perspective is more distinct than in Lindqvist's case, where certain spaces of acting are still attributed to the migrants.

Generally, it has to be mentioned that such a perspective is indeed justified, but it does not fully exploit the potential that a theoretical foundation of research in emotion sociology could actually provide. Such an adequately realized research focus would consequently concentrate on the general functions of emotions in interactions in the context of migration and consider migrants not only as victims of the circumstances but also as active shapers of their lives. Nevertheless, both authors provide interesting aspects regarding the extrapolation of the subject of emotions in the context of migration and demonstrate that the concept of emotion work deserves further attention in the future.

The studies, which refer to the aspects of emotional transnationalism, also only analyze the subject of migration from a primary pathological perspective. Gu, for example, focuses on the suffering of migrants who are torn between different –also culturally induced– requirements and have to cope with this situation. The study is based on an explicit mental distress perspective, which the author considers to generally be the most interesting approach. However, Gu gives credit to migrants for at least certain spaces of action in handling their suffering. The work of Falicov, which also highlights elements of emotional transnationalism, is completely conceptualized from a therapeutic perspective. The aim is to develop guidelines on how to deal with migrants who are depressed and anxious.

From the perspective of a sociology of emotions, the consideration of the general functions of emotions in contexts of migration is important. The existing studies about emotional transnationalism do not exploit the full potential to which such a focus could actually offer. The conceptualization of emotional transnationality as emotional connectivity of individuals and groups across national borders, which could also imply the handling of and the positioning to culturally different feeling rules and patterns of interpretation in various situations, could be fruitful for a non-pathological emotion-focused sociological perspective on migration in the future.

Hence, this analysis exhibits that for a further entanglement of a sociology of migration and a sociology of emotion, it could be quite relevant and useful to consider Hochschild's concepts of emotion work and feeling rules as well as the concept of emotional transnationalism used in the studies described above. The specific analytical advantages of a perspective that is based on a sociology



<http://dighum.uoc.edu>

Emotions in Motion

of emotions can especially be gained from a non-pathological point of view on the process of migration, which so far has not yet been applied to in a consequent manner. In the scope of future research, this aspect has to be changed.

## Acknowledgements

I am grateful to Jasmin Dittmar and Jane Parsons-Sauer for their comments and corrections.

## References

- ALBRECHT, Y. (2015). "Emotionsarbeit von Migrierten: Über das Potential der Integration emotions- und migrationssoziologischer Perspektiven." In: Kleres, Jochen/Albrecht, Yvonne (ed.). *Die Ambivalenz der Gefühle: Über die verbindende und widersprüchliche Sozialität von Emotionen*. Wiesbaden: VS Verlag. pp. 247–264. <<http://dx.doi.org/10.1007/978-3-658-01654-8>>
- AMELINA, A. (2013). "Transnationale Inklusion als ein multilokales Phänomen". In: Özkan Ezli et al. (ed.). *Die Integrationsdebatte zwischen Assimilation und Diversität: Grenzziehungen in Theorie, Kunst und Gesellschaft*, pp. 119–155. <<http://dx.doi.org/10.14361/transcript.9783839418888>>
- ASSION, H. (2005) (ed.). *Migration und seelische Gesundheit*. Heidelberg: Springer Medizin Verlag.
- BALDASSAR, L. (2007). "Transnational families and the provision of moral and emotional support: The relationship between truth and distance." In: *Identities, Global Studies in Culture and Power*. Vol 14, no. 4. pp. 385–410. <<http://dx.doi.org/10.1080/10702890701578423>>
- BHABHA, H. K. (2000). *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenburg.
- BRECKNER, R. (2005). *Migrationserfahrung – Fremdheit – Biografie: Zum Umgang mit polarisierten Welten in Ost-West-Europa*. Wiesbaden: VS Verlag.
- BRÜCKNER, M. (2010). "Entwicklungen der Care-Debatte: Wurzeln und Begrifflichkeiten." In: Ursula Apatzsch, Marianne Schmidbaur (ed.). *Care und Migration: Die Ent-Sorgung menschlicher Reproduktionsarbeit entlang von Geschlechter- und Armutsgrenzen*.
- FALICOV, C. J. (2005). "Emotional Transnationalism and Family Identities." In: *Family Process*. vol. 44, no. 4, pp. 399–406. <<http://dx.doi.org/10.1111/j.1545-5300.2005.00068.x>>
- FLAM, H. (2002). *Soziologie der Emotionen: Eine Einführung*. Konstanz: UVK.
- FLAM, H. (1990). "The Emotional 'Man' and the Problem of collective Action". *International Sociology*, vol. 5, no. 1, pp. 39–56. <<http://dx.doi.org/10.1177/026858090005001004>>
- GU, Ch. (2010). "Culture, emotional transnationalism and mental distress: family relations and well-being among Taiwanese immigrant women." In: *Gender, Place and Culture*. vol. 17, no. 6, pp. 687–704. <<http://dx.doi.org/10.1080/0966369X.2010.517020>>
- HOCHSCHILD, A. R. (1983). *Das gekaufte Herz: Die Kommerzialisierung der Gefühle*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- HOCHSCHILD, A. R. (2002). "Love and Gold." In: Barbara Ehrenreich, Arlie Russell Hochschild (ed.). *Global Woman. Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*. New York: A Holt Paperback.
- Journal of Ethnic and Migration Studies* (2010). Vol. 36, no. 6.
- KALTER, F. (2008). "Stand, Herausforderungen und Perspektiven der empirischen Migrationsforschung." In: Frank Kalter (ed.). *Migration und Integration (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie Sonderheft 48/ 2008.)* Köln: VS Verlag für Sozialwissenschaften, pp. 11–35;
- KLERES, J. (2009). "Preface: Notes on the Sociology of Emotions in Europe". In: Debra Hopkins et al. (ed.) *Theorizing Emotions: Sociological Explorations and Applications*. Frankfurt/ Main: Campus Verlag, pp. 7–29.
- LAU, T. (2010). "The Hindi Film's Romance and Tibetan Notions of Harmony: Emotional Attachments and Personal Identity in the Tibetan Diaspora in India". *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 36, no. 6, pp. 967–987. <<http://dx.doi.org/10.1080/13691831003643389>>
- LINDQVIST, M. (2013). "'Like a white crow': Migrant women and their emotion work in Sweden." *International Journal Work Organisation and Emotion*, vol. 5, no. 3, pp. 229–242. <<http://dx.doi.org/10.1504/IJWOE.2013.055903>>
- MAEHARA, N. (2010). "Emotional Ambiguity: Japanese Migrant Women in Mixed Families and their Life Transition." *Journal of Ethnic and Migration Studies*. Vol. 36, no. 6, pp. 953–966. <<http://dx.doi.org/10.1080/13691831003643371>>
- PARREÑAS, R. S. (2002). "The Care Crisis in the Philippines: Children and Transnational Families in the New Global Economy." In: Barbara Ehrenreich, Arlie Russell Hochschild (ed.) *Global Woman: Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*. Metropolitan Books; New York: 2002. pp. 39–54.
- PRIES, L. (2001). *Internationale Migration*. Transcript. Bielefeld.
- REDDY, W. M. (2001). *The Navigation of Feelings: A Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press. <<http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511512001>>
- RYAN, L. (2008). "Navigating the emotional terrain of families "here" and "there": Women, migration and the management of emotions." *Journal of Intercultural Studies*, vol. 29, no. 3. pp. 299–314. <<http://dx.doi.org/10.1080/07256860802169238>>
- SCHEFF, T. (2009). "Shame and Conformity: The Deference Emotion System." In: Deborah Hopkins et al. (ed): *Theorizing*



<http://digithum.uoc.edu>

Emotions in Motion

- Emotions: Sociological Explorations and Applications.* Campus. Frankfurt/ Main.
- SCHULZE, H. (2006). *Migrieren, Arbeiten, Krankwerden: Eine biographietheoretische Untersuchung.* Transcript. Bielefeld. <<http://dx.doi.org/10.14361/9783839404959>>
- SCHÜTZ, A. (1972). "Der Fremde". In: *Gesammelte Aufsätze: Studien zur soziologischen Theorie. Band 2.* Den Haag, pp. 53–69.
- SCHÜTZEICHEL, R. (ed.). (2006). *Emotionen und Sozialtheorie: Disziplinäre Ansätze.* Frankfurt/ New York: Campus.
- SVAŠEK, M. (2010). "On the Move: Emotions and Human Mobility." *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 36, no. 6, pp. 865–880. <<http://dx.doi.org/10.1080/13691831003643322>>
- WETTERGREN, Å. (2013). "Protecting the Self against Shame and Humiliation: Unwanted Migrants' Emotional Careers." In: Kleres, Jochen/ Albrecht, Yvonne (ed.): *Die Ambivalenz der Gefühle: Über die verbindende und widersprüchliche Sozialität von Emotionen.* Wiesbaden: VS Verlag. pp. 221–245
- WETTERGREN, Å. (2013). *A Normal Life: Reception of Asylum Seekers in an Italian and a Swedish Region.* *Gothenburgs Studies in Sociology.* Gothenburg. <[https://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/33252/1/gupea\\_2077\\_33252\\_1.pdf](https://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/33252/1/gupea_2077_33252_1.pdf)>

**RECOMMENDED CITATION**

ALBRECHT, Yvonne (2016). "Emotions in Motion. How feelings are considered in the scope of migration sociological studies". In: Natàlia CANTÓ MILÀ (coord.). "Emotions from a relational perspective" [online dossier]. *Digithum*. No. 18. pp. 25-33. UOC. [Accessed: dd/mm/yy] <<http://journals.uoc.edu/index.php/digithum/article/view/n18-albrecht/n18-albrecht-pdf-en>> <<http://dx.doi.org/10.7238/d.v0i18.2870>>



The texts published in this journal are – unless indicated otherwise – covered by the Creative Commons Spain Attribution 3.0 licence. You may copy, distribute, transmit and adapt the work, provided you attribute it (authorship, journal name, publisher) in the manner specified by the author(s) or licensor(s). The full text of the licence can be consulted here: <http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/es/deed.en>.

**Yvonne Albrecht**

PhD, Department of Social Sciences, University of Kassel (Germany)

[yvonne.albrecht@uni-kassel.de](mailto:yvonne.albrecht@uni-kassel.de)

Yvonne Albrecht is a sociologist who is finishing her PhD at the Department of Social Sciences at the University of Kassel in Germany. In her PhD, she combines the fields of sociology of emotions and sociology of migration. Her work deals with the question how migrants manage transcultural challenges in the context of arrival. Furthermore, she co-edited a volume called *Die Ambivalenz der Gefühle: Über die verbindende und widersprüchliche Sozialität von Emotionen (The ambivalence of emotions: About the connecting and conflicting sociality of emotions)*. Her research interests include sociology of emotions, sociology of migration and culture and qualitative research.

Universität Kassel  
Nora-Platiel-Straße 1  
34109 Kassel, Germany



<http://digithum.uoc.edu>**Dossier «Treballant les emocions des d'una perspectiva relacional»****L'educació sentimental del segle XXI  
Mites i emocions a la saga *Crepuscle*****Isaac González-Balletbò**Professor dels Estudis de Ciències Socials  
Universitat Oberta de Catalunya**Data de presentació:** octubre del 2015**Data d'acceptació:** novembre del 2015**Data de publicació:** gener del 2016**Resum**

En aquest article aprofundeixo en alguns dels elements clau de l'educació sentimental —o de l'educació emocional, en un sentit més ampli— que es transmet en un conjunt de pel·lícules que van assolir un gran èxit d'audiència entre el públic adolescent i jove ara fa uns anys: la saga *Crepuscle*. La tesi que s'hi defensa és que, a nivell mitològic, aquesta saga filmogràfica (així com les novel·les homònimes, que no han estat analitzades aquí) reproduïx un principi clau del teixit mitològic de la contemporaneïtat relatiu *al paper de les emocions en l'estructuració de la societat* (Illouz, 1997).

**Paraules clau**emocions, educació emocional, sociologia, *Crepuscle***Sentimental education in the 21<sup>st</sup> Century  
Myths and emotions in the Twilight saga****Abstract**

*In this article, I look into some of the key elements of sentimental education, or emotional education in the broadest sense of the term, that are conveyed through a set of films that were extremely successful and popular among young and adolescent audiences a few years ago: the Twilight saga. The thesis that I put forward here is that, at a mythological level, this cinematographic saga (as well as the novels by the same name, which have not been analysed in this study) recreate a key factor in the mythological fabric of contemporary times in relation to the role of emotions in the structuring of society (Illouz, 1997).*

**Keywords**emotions, emotional education, sociology, *Twilight*

<http://digithum.uoc.edu>

L'educació sentimental del segle XXI

## 1. Les emocions mitificades

En aquest article aprofundeixo en alguns dels elements clau de l'educació sentimental —o de l'educació emocional, en un sentit més ampli— que es transmet en un conjunt de pel·lícules que van assolir un gran èxit d'audiència entre el públic adolescent i jove ara fa uns anys: la saga *Twilight*. Aquesta saga desenvolupa l'enèsima mobilització del mite de l'amor romàntic (Illouz 1997) des d'una perspectiva moral conservadora, a partir d'un triangle amorós en el qual dues figures arquetípiques d'allò terrorífic, un vampir i un home llop, s'enfronten per l'amor d'una noia humana. La idea que desenvoluparé és que aquests films resulten interessants des de la perspectiva de la sociologia de les emocions perquè s'hi discerneix, d'una forma especialment clara, l'existència d'un doble teixit d'articulació simbòlica de les relacions interpersonals, un de mitològic i un d'ideològic, i el paper que juguen les emocions per dotar-los de versemblança.

En aquesta proposta, diferenciem els nivells mitològic i ideològic del discurs en funció de dos paràmetres: com són d'inqüestionables els principis que s'hi transmeten i la intenció amb què es transmeten. Els mites són, seguint a Campbell (1991), aquell conjunt d'històries i figures arquetípiques dels relats populars que compleixen unes funcions mística, cosmològica, normativa i pedagògica per dotar de sentit transcendent i d'ordre la realitat. Mostrem com a les pel·lícules analitzades s'hi reproduceix un element del que aquí anomenarem el *teixit mitològic de la modernitat*. El teixit mitològic és aquell que l'autor empra, sense adonar-se'n, per crear un relat creïble. El teixit ideològic, en canvi, remet a l'al·legoria moral que, intencionadament, l'autor vol projectar a través de la seva obra. Entendrem, per tant, que la ideologia es mou en un nivell més superficial i intencional del teixit simbòlic, potencialment subjecte a debat i controvèrsia pública. Estructura uns principis que lluiten per esdevenir hegemònics, però que tenen un nivell de volatilitat major que els del teixit mitològic.

La tesi que aquí defenso és que, a nivell mitològic, aquesta saga filmogràfica (així com les novel·les homònimes, que no han estat analitzades aquí) reproduceix un principi clau del teixit mitològic de la contemporaneïtat relatiu *al paper de les emocions en l'estructuració de la societat* (Illouz, 1997). Aquest principi exposa que hi ha diferències fonamentals entre l'expressió i vivència de les emocions de la classe subalterna, de naturalesa primària i incontinent, i la sentimentalitat de la classe mitjana intel·lectual, de naturalesa complexa i continguda. En la seva translació política, és un mite que desactiva la hipòtesi materialista, on els factors econòmics i estructurals precedeixen causalment les mentalitats i estructures culturals i jurídiques en l'explicació de les desigualtats socials. L'afirmació subjacent és que si una cosa tan bàsica i inalienable com les emocions és un factor diferencial de les classes socials, sembla impossible no atorgar-li un paper causal en l'explicació de les desigualtats. Més enllà d'això, permet l'articulació de discursos ideològics contraposats, a partir de la defensa o

penalització normativa dels diferents grups socials i de llurs virtuts o defectes emocionals. Ens detindrem també en les particularitats del discurs ideològic, eminentment conservador, de la saga.

En contrast amb els contes i els relats mitològics d'antuvi, les produccions audiovisuals fan una escenificació detallada d'allò que passa en la història i també d'allò que senten els personatges. En la tradició oral, el paper del receptor era clau per completar el relat, perquè era a la seva imaginació on els personatges cobraven vida. La producció audiovisual és, en canvi, un producte acabat, que atorga un espai de maniobra comparativament menor al receptor. Això ha implicat un desplaçament en la naturalesa de la pluralitat dels relats populars (aquells que són (re)coneguts per la majoria). Abans la pluralitat raïa en la concreció imaginativa del mite, feina que li pertocava fer, ineludiblement, a cada oient. En la producció audiovisual, sobretot avui, la pluralitat la trobem en la quantitat de productes disponibles que podem triar, però hi ha menys necessitat d'adaptació imaginativa de la història explicada, que ens arriba amb un grau d'elaboració i tancament molt superior. La pluralitat de productes culturals ens pot fer sospitar que la noció de mite, com a estructura argumental tancada i repetitiva (Eliade, 2014 [1954]), ha esdevingut obsoleta. Amb tot, un producte audiovisual d'èxit pot ser entès com una manifestació narrativa que reflecteix el teixit mitològic dels nostres temps.

El teixit mitològic ens arriba avui a través de la veracitat de les emocions expressades, de forma que pot esdevenir més sòlid i estructurant que l'ortodòxia mitològica de la tradició oral. Les emocions juguen un paper central per comprendre la vinculació que establim amb les històries que veiem a les pantalles de cinema, de televisió, i més recentment d'ordinador i de dispositius mòbils. Les nostres memòries emocionals, les normes en el sentir i la representació de les emocions —les *feeling rules* de les quals ens parla Hochschild (1979, 1983)—, juguen un rol fonamental a l'hora d'establir ponts d'identificació entre la història que esdevé a la pantalla i les nostres vides. Quan les *feeling rules* i els contextos de sentit en els quals són desplegades concorden, es basteix el pont que fa possible la identificació amb els personatges. Les nostres emocions i les dels protagonistes i antagonistes s'entrelliguen durant uns moments, i com més forts esdevenen aquests lligams, més veraç és l'experiència d'ésser participants de la història que es desplega. (Seebach, Cantó-Milà 2015; Simmel 2004; Illouz 2009).

D'altra banda, els relats audiovisuals performen les emocions de tal manera que esdevenen un referent en el qual emmirallar-nos, un model a seguir; una *forma d'educació sentimental*. Bona part dels estudiosos de la modernitat expressen com la seva arribada va significar un procés de subjectivació mitjançant el qual la realitat només pren sentit si passa el filtre validador de la pròpia interioritat (Taylor, 1989). Sennett (1979) n'observa les manifestacions emocionals, tot palesant que s'ha passat d'una cultura de la *representació del jo*, en la qual els individus expressaven les seves emocions fent ús d'un repertori gestual socialment disponible, a una cultura de la *presentació del jo*, en la qual l'acceptació d'aital repertori és

<http://digithum.uoc.edu>

L'educació sentimental del segle XXI

viscut incòmodament, com quelcom que ens allunya de l'expressió autèntica de la pròpia individualitat. Paradoxalment, el paper de les produccions audiovisuals, amb la seva exhibició de la dimensió emocional dels personatges, esdevé un motor d'estandardització i educació sentimental sense parangó; d'unes emocions presentades, això sí, com a manifestacions individuals i inalienables d'autenticitat.

En sociologia de les emocions hi ha força controvèrsia sobre com definir i acotar el concepte d'emocions per tal de fer-lo funcional i rellevant (per a un resum de la discussió vegeu Greco, Stenner 2008). Illouz (1997, 2009) i Hochschild (1983) han argumentat que, sense negar un component important de biologia i una dimensió psicològica individual, les emocions que vivim les persones en societat estan fortament influïdes per la nostra socialització, les nostres vivències (sempre en societat) i per l'herència cultural que rebem i que contribuïm a crear i transformar. D'altra banda, es tendeix a diferenciar entre emocions primàries i emocions secundàries o bé entre emocions bàsiques i emocions no bàsiques o complexes (Ze'ev 2000, pàgs. 79-116). Les emocions bàsiques són les que associem amb més facilitat a una reacció espontània, que es reflecteix en una expressió corporal o facial fàcilment identificable (si més no, dins d'un mateix entorn cultural), i que solen tenir una duració breu. La tristesa, l'alegria i la ràbia en serien exemples. Per contra, la nostàlgia o el remordiment són paradigmàtiques entre les emocions complexes; tenen mil cares i mil formes d'experiència, es fa molt difícil explicar-les amb precisió, i poden tenir una duració llarga. Aquestes emocions poden ésser anomenades, també, sentiments.

Val a dir que l'objectiu d'aquest article no és fer una aproximació crítica a aquesta categorització analítica de les emocions, tot agrupant-les en simples i complexes. Volem, en canvi, observar com aquesta dualitat opera en l'imaginari tot generant i/o reificant categories col·lectives. Així, aquells individus que, *grosso modo*, orienten la seva acció quotidiana per una brúixola emocional primària pertanyen a un grup clarament diferenciat d'aquells que, per contra, empren una brúixola emocional complexa. No és difícil deduir que en aquesta dualitat els emocionalment primaris correlacionen amb la classe subalterna, i els emocionalment complexos, amb les classe mitjana intel·lectual.

Defenso aquí que aquesta vinculació entre classe social i teixit emocional rep un doble suport. D'una banda es veu ratificada per aquelles investigacions que, en l'anàlisi de l'*habitus* de les classes socials, apel·len a la realitat empíricament contrastable d'una disposició emocional diferenciada entre aquells més i menys capitalitzats. Les emocions són considerades, així, l'expressió més interioritzada i irreflexiva de les posicions desiguals en l'estructura social (gairebé la dimensió més profunda i ingovernable del capital cultural interioritzat). Alhora, formen part del complex sociocultural específic que regula els vincles socials de cada estrat social. D'aquesta forma, els vincles de solidaritat dins dels grups socials, les disposicions normatives i allò que és apreciat com a virtuós es manifesta i pot ser interpretat en termes emocionals.

D'altra banda, el segon suport al vincle entre classe social i emocions rau en la representació emocional de les classes socials, llur mitologització. Aquest article vol ser una contribució a aquesta línia de recerca, escassament nodrida pel que fa a l'anàlisi de manifestacions mediàtiques o audiovisuals. Més enllà d'aquests productes, els discursos quotidians empren sistemàticament el recurs a les virtuts morals de les persones com a subterfugi per definir la posició estructural de la classe subalterna (Skeggs, 2005). Se la defineix, en bona mesura, com aquella que està conformada per persones moralment poc virtuoses (quelcom que és causa directa i justificació transcendent de la seva posició subordinada). D'entre les virtuts que manquen, en destaca una: la falta de contenció de les emocions primàries que, desbocades, esdevenen una rêmora insalvable per a la mobilitat social ascendent (Lawler, 2002; Jones, 2012). N'és un exemple paradigmàtic el discurs sobre la precocitat i irresponsabilitat de les pràctiques sexuals de les dones de classe subalterna, que semblen poder-se escapar de la vigilància panòptica a la qual se sotmet a les classes mitjanes (Foucault, 1991 [1976]), tot esdevenint una amenaça i un entrebanc per a l'ordre social.

Alhora, els col·lectius subalterns són una font perpètua de fascinació (Skeggs, 2004), en tant que col·lectiu humà capaç de situar-se en els intersticis de la normativitat, aliè als dispositius alienadors als quals està sotmesa la majoria. No és estrany, en aquest sentit, que la cultura popular amb una audiència més massiva (i socialment transversal), penetrada per la cultura de l'autenticitat (Potter, 2010; Taylor, 1991), les disposicions políticament incorrectes (o, millor dit, emocionalment incorrectes) dels grups subalterns siguin presentades com a contramodels alternatius que contemplar, neuròticament, entre l'emmirallament retòric apologetic i la condemna moral apocalíptica. Així, la classe subalterna pot esdevenir un grup que envejar, però des de la distància. La fugida sistemàtica dels espais socials proclius a la heterogeneïtat ha esdevingut avui dia una constant que opera en bona part de les apostes vitals d'aquells que s'autoconceben com a classe mitjana: des del barri on residir (Savage *et al.*, 2005) fins a la tria escolar (Reay *et al.*, 2011; Benito *et al.*, 2014).

D'altra banda, la classe mitjana intel·lectual també és una classe sota sospita. La seva complexitat emocional és presentada com una disposició malsana i artificiosa que allunya els individus de les fonts autèntiques de plaer. En aquest col·lectiu, tot passa pel filtre del control i del distanciament emocional, element legitimador de la posició de superioritat jeràrquica que acaben ocupant. Inexorablement, però, això els fa viure la vida des de la barrera, assumint-hi un paper d'observadors, més que no pas de protagonistes. Precisament, la seva disposició voyeurista alimenta, l'ambivalència amb què contemplen i performen els estils de vida de les classes subalternes, dels quals es nodreixen anàlogament a com fan els vampirs amb la sang dels éssers humans. Veurem, a continuació, com tot plegat pren cos a la saga *Twilight*.



<http://digithum.uoc.edu>

L'educació sentimental del segle XXI

## 2. Els sentiments dels vampirs i les passions dels homes llop

El film és la resolució d'un conflicte amorós que desvetlla les passions, les contradiccions i els sentiments de tres adolescents —dos nois i una noia— als Estats Units d'Amèrica d'avui. Els dos nois oculten una naturalesa sobrenatural rere una façana d'aparent normalitat. Un és un vampir, anomenat Edward, i fa més d'un segle que ho és. Ell i la seva família transiten pel món tot canviant periòdicament de residència per no delatar que no envelleixen mai. L'altre, en Jacob, és un home llop que a l'inici de la saga encara no sap que ho és. És membre d'una tribu d'indis americans, com la resta dels que posseeixen el gen que els converteix en homes llop. Un i altre són criatures antagoniques que s'enfronten per l'amor de l'heroïna: una noia humana anomenada Bella. Les emocions que despleguen els dos personatges masculins es corresponen amb els arquetips del repertori de les *feeling rules* de la classe mitjana-alta intel·lectual (el vampir) i de la classe subalterna (l'home llop).

La dicotomia emocional entre primari i complex funciona com a esquema classificatori que oposa, d'una banda, una cultura anacrònica estereotipada com a emocionalment rudimentària (la pròpia de minories culturals tipificades com a ètniques) davant d'un col·lectiu exquisidament civilitzat i emocionalment sofisticat, punta de llança de la modernitat. En segon lloc, també contraposa l'efervescència emocional i necessitat d'immediatesa pròpia dels infants, adolescents i joves amb el repòs i la maduresa sentimental dels adults. Finalment, confronta els vincles emocionals directes i transparents de les classes subalternes amb l'apaivagament emocional i recargolament sentimental dels grups culturalment capitalitzats. La triple oposició pren cos en les característiques pròpies i les pautes de conducta d'en Jacob i de l'Edward, respectivament. La noia ha de resoldre el dilema de triar entre l'amor que sent per un i altre. De retruc, ho fa també entre les virtuts de classe que incorporen.

Una de les claus de l'èxit de *Crepuscle* rau en repescar per enèsima vegada una de les figures més destacades de la iconografia romàntica. Es tracta del vampir. En el seu origen, el vampir pot interpretar-se com una figura arquetípica que reflecteix la fascinació que despertava en els romàntics les formes de vida de l'aristocràcia feudal i cortesana i les lleis de vassallatge. En la configuració novel·lesca, el vampir assoleix la immortalitat sigui quin sigui el preu que pagar, utilitza els altres (els humans) per assolir els propis fins, i desplega una sexualitat il·limitada i sense cap mirament moral. El vampir és la figura més representativa de la perversió com a disposició moral, quelcom que queda sintetitzat en el seu atribut principal: el requeriment de sang fresca per alimentar-se.

L'atracció d'una encarnació de la maldat tan ben empeltada no ha deixat de créixer al llarg del anys, versió rere versió. Alhora, les resonàncies simbòliques de la figura del vampir s'han anat desplaçant en cada una d'aquestes versions. A la saga *Crepuscle*

es manté la referència aristocràtica, encarnada en les famílies de vampirs més malèvols, poderoses i antigues. Ara bé, la família del vampir protagonista, els Cullen, no es regeix per les mateixes lleis ni estil de vida, de forma que encarna una maldat molt atenuada: la tenen en potència, perquè és part de la seva naturalesa monstruosa, però s'esforcen per sublimar-la. A nivell emocional, la sofisticada disposició a la perversió pròpia dels vampirs aristocràtics esdevé contenció emocional, i un distanciament respecte de l'espai públic que recorda la denúncia a la deriva narcisista, autocontemplativa i blindada de la personalitat moderna que fa Sennett (1979). La família Cullen escenifica una cordialitat distant respecte de la resta de la gent. Els que simulen el paper de fills van a l'escola, però no es barregen amb la resta de joves (membres d'una comunitat treballadora), ni comparteixen les seves inquietuds banals. Despertem l'animadversió generalitzada, barreja d'enveja i de por, dels qui tenen quelcom indefinible que els fa superiors (és el poder que atorga el capital cultural).

Aquesta versió continguda del vampirisme serveix per caracteritzar allò que, per analogia, esdevé la versió actual i accessible de l'aristocràcia premoderna: la classe mitjana-alta intel·lectual. En aquesta representació s'harmonitzen la teoria del procés civilitzador d'Elias (1989 [1939]) i la teoria sobre la sublimació de Freud (1975[1929]): el tarannà aristocràtic es veu sublimat en la disposició intel·lectual dels personatges. No en va avui dia el capital cultural, tal i com el defineix Bourdieu (1985), juga el paper del refinament que distingia l'aristocràcia cortesana, i estratifica la societat de forma anàloga a com ho ha fet tradicionalment l'honor (Weber, 2008 [1922]).

Quant a l'home llop, el film actualitza l'arquetip de l'animalitat descontrolada que rau oculta rere tot ésser humà (o, si més no, home) civilitzat: violentíssima, sexuada, irreflexiva, amnèsica i afamada. Aquesta caracterització respon, en una versió menys radical, al retrat que històricament s'ha fet de l'alteritat subalterna, sobretot d'aquella més indòcil i lumpenitzada. A *Crepuscle* les resonàncies clàssiques de l'home llop i de la classe subalterna conflueixen en els mateixos personatges. D'aquesta forma, el despertar del llop interior deixa de ser la manifestació neuròtica de l'animalitat masculina reprimida per esdevenir la manifestació pura de l'*habitus* de la classe subalterna. Els personatges homes llop, quan són humans, són hostils i desconfiats amb qui no pertany a la seva comunitat; quan es transformen són extremadament violents i descontrolats.

Es construeix, per tant, una doble oposició simbòlica entre l'home llop i el vampir. La primera té a veure amb la naturalesa de la seva monstruositat extraordinària. La força i la resta de poders del vampir els fan fer una instrumentalització radical dels «altres inferiors» (els humans), reduïts a la carn/sang més exquisida amb què alimentar-se (en el cas dels vampirs «aristòcrates»), o a éssers amb qui tractar des d'un distanciament condescendent (en els cas dels vampirs de la família Cullen). En canvi, les qualitats extraordinàries de l'home llop provenen de la connexió espasmòdica amb la



<http://digithum.uoc.edu>

L'educació sentimental del segle XXI

pròpia animalitat, amb conseqüències no sempre desitjades. Tots dos casos comparteixen, seguint amb la terminologia freudiana, la desconexió respecte de la dimensió superjoica de la personalitat, però la desconexió es produeix de forma profundament diferent. Els vampirs es distingeixen per la perversitat sofisticada del seu desig sociopàtic, de girs i rituals fascinants i malignes. Els homes llop ho fan per la connexió directa, sense passar per cap filtre social, amb els instints més primaris.

La segona oposició és la que contraposa la caracterització de classe del vampir i de l'home llop en la seva dimensió humana. Si el vampir destaca per les seves dots intel·lectuals, l'home llop té marcades habilitats manuals (a en Jacob, l'home llop protagonista, li agrada muntar i reparar les seves motocicletes, i estudia, com la resta del seu grup, en un institut de formació professional). Si els vampirs actuen reflexivament i consensuadament en les decisions col·lectives, tenen un lideratge difós fonamentat en la saviesa, i deixen que els individus de la seva comunitat decideixin lliurement, els homes llop funcionen a partir d'estructures jeràrquiques amb un lideratge clar fonamentat en la força, i no en la superioritat intel·lectual. Si la família Cullen representa el cosmopolitisme d'aquells que posseeixen capital cultural —i en comparteixen el racisme velat dels intel·lectuals que estan per sobre de les misèries ideològiques de «l'identitarisme» (Calhoun, 2002)—, els homes llop són una comunitat hiperarrelada i identitària, fins al punt d'estar ètnicament ancorada al seu enclavament local. Si els vampirs de la família Cullen tenen un pronunciadíssim autocontrol sobre el propi desig de sang, els homes llop tenen grans dificultats per controlar els seus instints predadors i la seva connexió amb «allò natural» que hi ha dins seu.

El contrast entre l'emocionalitat primària i instintiva dels homes llop i la sentimentalitat sofisticada i continguda dels vampirs s'expressa amb especial contundència en les relacions íntimes, familiars i de parella. Entre els Cullen, tot i que la família té un patriarca, les relacions es caracteritzen per una notable horizontalitat. No tenen una distribució de rols diferenciada (malgrat que les vampires tendeixin a posseir dons «espirituals», i els vampirs majors competències en la baralla cos a cos), i tots lluiten contra els enemics amb igual ferocitat. Ara bé, l'element que més clarament configura aquesta horizontalitat rau en l'abolició de la funció reproductora. Les vampires no poden tenir fills. L'esterilitat esdevé l'estigma i la sanció per liderar un model de vincle sexoafectiu relatat, en els films, com a insatisfactori. No és estrany que entre aquesta comunitat vampírica floti un sentiment de melancolia que, juntament a la contenció, esdevenen els paràmetres emocionals que més clarament els identifiquen.

Entre els homes llop, en canvi, la divisió sexual dels rols és marcadíssima. Tots els homes llop són homes, si exceptuem el cas d'una dona llop que fa cobrir l'expedient d'allò políticament correcte. Quan hi surten dones, són mestresses de casa. La parella del líder de la manada té cicatrius a la cara produïdes per un atac descontrolat d'ira del marit, que ella ha perdonat i de la qual ell es

penedeix en silenci (en tornar a ser homes, es reactiva la dimensió superjoica de la personalitat). Així, si la desviació de la norma entre els vampirs rau en l'excés d'horizontalitat, en el cas dels homes llop la trobem en una divisió de rols antiquada i que no permet el punt d'individuació femenina imprescindible (fins i tot des del punt de vista ideològicament conservador que s'expressa en la pel·lícula). Veiem en què consisteix aquesta individuació.

### 3. L'amor i la feminitat de la Bella

El film és una nova versió del mite amorós romàntic. No és especialment original defensar que l'amor, com a emoció paradigmàtica de la modernitat, ha acomplert una funció històrica clau. Ha estat un dispositiu psicosocial capaç d'*encantar* (o, el que és el mateix, de dotar de sentit transcendent) la necessitat de superar les formes d'emparellament tradicionals i reforçar unes noves pautes de conducta amorosa i reproductiva (Beck i Beck-Gernsheim, 1995 [1990]; Seebach, 2013). Com a emoció, l'amor es mou en l'ambivalència entre allò més bàsic (el desig sexual) i allò socialment més sofisticat; entre allò més personal i inalienable (la percepció amorosa subjectiva) i allò més social (l'estructuració de la funció reproductiva de la societat). Davant d'això, la mitificació de l'amor permet de passar per pura singularitat el més transversal i socialment construït dels sentiments. Alhora, el mite pot servir per vehicular un discurs ideològic marcadament conservador, i aquest film n'és un clar exemple.

Això s'evidencia en el rol que s'atorga a la Bella. Com en els contes tradicionals, la Bella respon a un model de feminitat passiva. No pot jugar a la lliga dels herois, que són els que tenen el poder d'actuar. En la mitologia contemporània, hi ha poques figures amb tanta presència com la dels superherois. Els relats de superherois poden ser interpretats com la sublimació del paper actiu en l'esfera pública que l'home comú, cada vegada més atomitzat i despolititzat, ha perdut definitivament. En el superheroi es projecta la voluntat de ser un ésser humà únic, de sobresortir entre la massa humana indiferenciada i victimitzada que és l'antagonista invisible però omnipresent d'aquests relats. La dimensió heroica dels protagonistes masculins permet de dotar de rellevància social el vincle amorós que desencadena la trama.

Tot i que no representa la feminitat resignada d'antuvi (una feminitat que és sancionada negativament mitjançant la figura de les dones dels homes llop), la Bella n'incorpora totes les virtuts i disposicions emocionals. Així, en molts moments el seu paper respon a l'arquetip clàssic de l'heroïcitat sacrificial de les dones. Exhibeix aquesta virtut, més passiva que activa, quan reivindica sacrificar-se pel bé de la comunitat. Una de les escenes on això passa és en l'inici d'una baralla del tercer film de la saga. S'enfronten, d'una banda, la família Cullen i els homes llop, i, de l'altra, un petit exèrcit de vampirs acabats de convertir, sense la capacitat d'autocontrol dels vampirs antics (adquirir autocontrol, com capital

<http://digithum.uoc.edu>

L'educació sentimental del segle XXI

cultural, requereix temps). La Bella s'ofereix a fer alguna cosa per defensar el seu bàndol i li diuen que el fet d'estar allà ja és prou ajuda, perquè la seva olor fa enfollir els nous vampirs, que perden eficiència en la batalla. Com més pot ajudar és tenint el valor de fer d'esquer, de víctima potencial.

L'altra gran escena d'heroïcitat sacrificial succeeix quan, un cop casats, la Bella exigeix a l'Edward de mantenir relacions sexuals malgrat el risc que pugui comportar. No ser cast implica l'enorme risc que la Bella mori a mans de l'Edward, que en mantenir relacions coitals sí que veuria desbocar-se els seus instints. Més endavant, la Bella també tria de tirar endavant amb un embaràs que sospiten que la conduirà a morir i a parir un ésser monstruós. Totes aquestes tries, malgrat tot, no provocaran les conseqüències catastròfiques esperades, sinó que desencadenaran el procés de redempció col·lectiva amb què conclou la saga.

En la relació simbiòtica d'ordre i transgressió del mite amorós, la Bella és la portadora de l'ordre. De vegades, és l'agent passiu que l'invoca sense voler —per exemple, quan l'Edward li reclama que es mantinguin castos fins que es casin, malgrat les reticències de la Bella—; d'altres, és l'agent actiu que el reclama, com ara quan es nega a avortar. En la feminitat, per tant, també s'hi reconeix un espai per a l'agencialitat, que continua reservant a la dona el rol de fiscalització moral de la vida sexoafectiva.

Aquesta saga defensa una versió del mite amorós en què la transgressió expurga els seus components normatius i de conducta indesitjables per tal que esdevinguin només el nutrient necessari del relat —és a dir, perquè el dotin de la càrrega libidinal necessària. Ja des de l'inici, els dos protagonistes masculins són figures heroïques i virtuoses: tots dos són capaços de superar les desviacions a les quals els condemna la seva espècie/classe, sense haver de renunciar a la singularitat que els atorguen els seus poders sobrehumans. En Jacob és el menys home llop dels homes llop, cosa que es veu reflectida amb la seva capacitat relativa d'autocontrol. L'Edward és el menys vampíric dels vampirs, com reflecteix la seva capacitat d'empatitzar amb els humans mortals. En finalitzar la saga, tots tres protagonistes acaben encarnant models de virtut personal i amorosa.

El contacte amb l'amor genera un seguit de cercles concèntrics d'emanació de virtut, de forma que quan més a prop s'està de l'epicentre amorós, major és l'expurgació del mal. La Bella i l'Edward en són l'epicentre, i representen com l'amor fa possible la superació de tots els entrebancs, independentment de quina sigui la dimensió. En el cercle següent, en Jacob pateix una profunda transformació personal que li garanteix la possibilitat de trencar amb les cadenes de la seva adscripció de classe i ètnica, que són la representació metafòrica del sostre de vidre a la mobilitat social: la recompensa serà vetllar i estimar la criatura que neix de la relació entre la Bella i l'Edward. En un tercer cercle, l'aura redemptora de l'amor encara escalfa la família Cullen, els amics més propers d'en Jacob i el pare de la Bella, que aconsegueixen superar la por i desconfiança dels uns envers els altres que tenalla llurs vides.

És la confluència de tots aquests elements allò que dota de consistència aquest relat del mite amorós. D'una banda, es tracta d'un relat carregat de connotacions transgressores; d'altra banda se superen les conductes que desterrar de l'alteritat transgressora, vinculades a classes socials amb usos desviats respecte del model de la classe mitjana ideològicament conservadora. S'assoleix la síntesi d'aquest contrari gràcies a les aportacions de la protagonista femenina de la saga, l'aparició de la qual desencadena tot el drama. La Bella és l'objecte de desig pel qual s'enfronten el vampir i l'home llop, però és ella qui tria entre els dos, enfrontant-se si cal al seu entorn d'amics i família. No pot estranyar-nos que la seva tria sigui el vampir, malgrat la major proximitat empàtica que bona part de l'audiència pugui sentir pels homes llop. En la tria hom pot retrobar-hi la vella motivació dels contes de prínceps, el truc romàntic més bàsic, en què l'enamorament instantani i desinteressat de la noia coincideix amb allò més desitjable sota el prisma de la mobilitat social ascendent. En aquest cas, a més, la mobilitat és doble: ateny a la classe, però també a l'adquisició del do, gens menystenible, de la immortalitat. Continua l'estratègia normativa de fer de la necessitat, virtut, si bé amb un guarniment més espectacular.

## Conclusions

La saga *Crepuscle* posa en primer pla un element central del teixit mitològic contemporani: la percepció que les desigualtats tenen un origen fonamentalment natural i no social. Les emocions juguen un paper clau tant en la legitimació com en la transmissió d'aquest mite. Allò que manté ancorat a cadascú en els seus nínxols estructurals és la seva disposició emocional, i les de la classe subalterna i de la classe mitjana intel·lectual són oposades. A més, les disposicions emocionals d'uns i altres coincideixen en una cosa: hi desapareix el component socialment construït de les emocions. En el cas de la classe subalterna, les emocions són fàcilment interpretables com a presocials, de tan bàsiques i instintives. Entre la classe mitjana intel·lectual, són interpretables com a postsocials, de tan individualitzades i reflexives. D'aquesta forma, el paper reificador de les desigualtats, que Bourdieu ubica en com és interpretada la distribució del capital cultural (1979a), pren una forma especialment naturalitzada en la vivència i gestió de les emocions o, si més no, en com és presentada en les produccions audiovisuals més exitoses.

Alhora, la naturalesa asocial amb què es representen ambdues adscripcions de classe les dota d'un sentit transcendent, perquè les ancora en la cultura de l'autenticitat. En termes psicoanalítics, hom pot concebre la classe subalterna —els homes llop— i la classe mitjana intel·lectual —els vampirs— com dos col·lectius que articulen estratègies diferents per no interioritzar les normes socials, o, si més no, per fer-ho precàriament. En tots dos casos, el superjo freudià té un paper prou galdós. Entre els homes llop/classe subalterna, es veu desbordat contínuament per la intensitat

<http://digithum.uoc.edu>

L'educació sentimental del segle XXI

de les emocions primàries; entre els vampirs/classe mitjana intel·lectual, la seva naturalesa sociopàtica perversa és substituïda per una enginyeria conscient d'autocontrol, que condemna a una sentimentalitat reflexiva i melancòlica: és el preu que cal pagar per la posició jeràrquica que s'ocupa.

Des del punt de vista de la càrrega libidinal que evoca, és evident que tant la figura de l'home llop com la del vampir aristocràtic —no del vampir de classe mitjana intel·lectual— són les més atractives. De fet, durant les darreres dècades són moltes les pel·lícules, els videoclip i altres productes audiovisuals que fan apologia d'aquests dos arquetips mitològics. El vampir aristocràtic es projecta, per exemple, en la figura de l'assassí sociopata extremadament intel·ligent i sofisticat: l'Annibal del *Silenci dels Anyells* en seria un cas paradigmàtic. En termes socials, són relats transgressors que encaixen dins del principi d'autenticitat que està en el cor del teixit mitològic de la modernitat. Remeten a projectes aspiracionals impossibles —reflectir-se en la petita minoria dominant, desacomplexadament predadora, que està en la cúspide de la piràmide social— o a la conformitat resistent i orgullosa d'aquells que estan en els nínxols socials més descapitalitzats, els de la classe subalterna. Des del punt de vista polític, són relats que no estimulen la mobilitat social ni la translació del malestar que provoquen les desigualtats a un relat polític.

Malgrat això, seria qüestionable que fossin exemples de relats de matriu ideològica conservadora, com sí que ho és *Crepuscle*. La dificultat a la qual s'enfronten aquests relats és: com és possible integrar l'ordre en un teixit mitològic fonamentat en un principi d'autenticitat que, precisament, se sustenta en la necessitat d'abolir la dimensió social —externa a l'individu— com a font de sentit? Com penalitzem models socials que precisament sedueixen pel que tenen d'asocials, però que es consideren moralment desviats? És aquest el repte que es proposa resoldre la saga. Els protagonistes dels films són capaços de transcendir el seu nínxol estructural i articulen una emocionalitat alternativa que els allibera de les rèmores dels seus col·lectius de procedència. Al jove home llop representant de la classe subalterna li permet d'esquivar els entrebancs que provoca una vivència de les emocions massa directa, instintiva i irreflexiva. Pot trencar així amb la forma d'actuar a la qual sembla que estigui condemnada la seva gent: actuar precipitadament per després penedir-se'n. En el cas del jove vampir de classe mitjana intel·lectual, pot superar un distanciament i una buidor emocional que es tradueix en una disposició melancòlica envers la vida, tot recuperant un sentit de plenitud existencial.

De forma anàloga al paper que l'església tradicional atorgava a la dona com a agent clau del control moral de les famílies, és una feminitat virtuosa la que arrenca els protagonistes masculins dels seus nínxols. La Bella, que actua moguda per unes disposicions emocionals autèntiques i profundes —l'amor i les seves derivades: la voluntat de protegir, la predisposició a sacrificar-se—, s'erigeix en l'agent que fa possible l'impossible: que puguin trencar amb allò que, mitològicament, és presentat com una determinació es-

tructural —emocional— gairebé insalvable. L'amor virtuós permet que tots dos joves renunciïn a les seves disposicions emocionals d'origen i que puguin tenir una vida més plena. El pla mitològic diu: les desigualtats són estructurals, instal·lades en allò més profund i asocial de la nostra personalitat. El pla ideològic —de matriu conservadora— matisa: però redimir-nos-en és possible si trobem reductes d'autenticitat transcendent, i una minoria, en la qual podem emmirallar-nos, ho aconseguem, tant en termes emocionals, com de mobilitat social ascendent.

El gir més interessant del film consisteix en aconseguir que la dimensió transgressora de l'amor, vehiculada a través dels arquetips del vampir i de l'home llop que representen disposicions emocionals i morals desviades, ompli el relat de càrrega libidinal i d'autenticitat. Alhora, l'amor es configura com el cavall de Troia capaç d'integrar els elements d'ordre necessaris per defensar un projecte políticomoral transcendent, però alhora destrascendentatitzat, en tant que neix en l'interior dels individus. Gràcies a l'amor la Bella pot deslliurar-se de les connotacions negatives que semblarien ineludibles en el rol que se li reserva: ser un agent normatiu de fiscalització moral o, en terminologia freudiana, personificar l'estrat superjoic. De fet, l'amor activa una superjo harmònic, ni social ni transcendent, subjecte a l'autenticitat emocional de l'individu. Substitueix així les formes precàries de control normatiu que, en absència d'un superjo funcional, empraven l'home llop i el vampir. En l'estructura dels films, l'amor deslliura l'home llop de la culpa que acompanya el descontrol emocional i, de retruc, l'enveja envers la posició de la classe mitjana intel·lectual. En el cas dels vampirs, l'amor substitueix l'ego de l'àrdua tasca, profundament esterilitzant, de l'autocontrol sistemàtic. D'aquesta forma, s'aconsegueix mantenir inalterable allò que, en el teixit mitològic de la modernitat, ha esdevingut, potser, el lloc comú més transitat (i potser també, més invisible): no invocar «allò social» com a font legítima d'ordre i de sentit.

## Bibliografia

- BECK, U.; BECK-GERNSHEIM, E. (1995 [1990]). *The Normal Chaos of Love*. Cambridge: Polity Press
- BEN ZE'EV, A. (2000). *The Subtlety of Emotions*. Cambridge MA: The MIT Press.
- BOURDIEU, P. (1979). «Les trois états du capital culturel», *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 30, núm. 1, pàgs. 3-6.
- BOURDIEU, P. (1979a). *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- CALHOUN, C. (2002). «The Class Consciousness of Frequent Travelers: Toward a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism», *The South Atlantic Quarterly*, vol. 101, núm. 4, pàgs. 869-897
- CAMPBELL, J. (1991). *The Power of Myth*. Nova York: Anchor Books.

<http://digithum.uoc.edu>

L'educació sentimental del segle XXI

- GOBE, M. (2001) *Emotional Branding: The New Paradigm for Connecting Brands to People*. Nova York: Allworth Press.
- ELIAS, N. (1989 [1939]). *El proceso de civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (1991 [1976]). *Historia de la Sexualidad. 1- La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- FREUD, S. (1975 [1929]). *El malestar de la cultura*. Madrid: Alianza.
- GRECO, M.; STENNER, P. (2008). *Emotions. A Social Science Reader*. Londres: Routledge.
- HOCHSCHILD, A. (1979). «Emotion work, feeling rules and social structure». *The American Journal of Sociology*, núm. 85 (novembre), pàgs. 551–575.
- HOCHSCHILD, A. (1983). *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkley: University of California Press. <<http://dx.doi.org/10.1086/227049>>
- ILLOUZ, E. (1997). *Consuming the Romantic Utopia. Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*. Califòrnia: University of California Press.
- ILLOUZ, E. (2009). «Emotions, Imagination and Consumption: A new research agenda», *Journal of Consumer Culture*. Volum 9, núm. 3, pàgs.377-413.
- JONES, O. (2011). *Chavs: The Demonization of the Working Class*. Londres: Verso
- KONIJIN, E.A. (2000). *Acting Emotions – Shaping Emotions on Stage*. Àmsterdam: University Press. <<http://dx.doi.org/10.5117/9789053564448>>
- LAWLER, S. (2002). «Mobs and Monsters: Independent Man Meets Paulsgrove Woman», *Feminist Theory*, vol. 3, núm. 1, pàgs. 103–13.
- MIRCEA E. (2014 [1954]). *El mite de l'etern retorn. Arquetips i repetició*. Barcelona: Fragmenta.
- POTTER, A. (2010). *The authenticity hoax: How we got lost finding ourselves*. New York: Harper/HarperCollins
- REAY, D.; CROZIER, G.; & JAMES, D. (2011). *White middle-class identities and urban schooling*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire. Anglaterra: Palgrave Macmillan. <<http://dx.doi.org/10.1057/9780230302501>>
- SAVAGE, M.; BAGNALL, G.; LONGHURST, B. (2005). *Globalization and belonging*. Londres: SAGE.
- SAYER, A. (2002). «What are you Worth? Why Class is an Embarrassing Subject». *Sociological Research Online*, vol. 7, núm. 3. <<http://www.socresonline.org.uk/7/3/sayer.html>> <<http://dx.doi.org/10.5153/sro.738>>
- SCHEFF, T. (2000). «Shame and the Social Bond: A Sociological Theory». *Sociological Theory*, Volum 18, Núm. 1, pàg. 84–99. <<http://dx.doi.org/10.1111/0735-2751.00089>>
- SEEBACH, S. (2013). *Love Magic. The Meaning of Rituals of Live as a Second Order Form in the Weaving of Durable Social Bonds in Late Modernity*. Barcelona: Tesi doctoral, UOC.
- SENNETT, R. (1977). *The Fall of Public Man*. Nova York: Knopf.
- SIMMEL, G. (2004[1907]). *The Philosophy of Money*. Londres: Routledge.
- SKEGGS, B. (2004). *Class, Self, Culture*. Londres: Routledge.
- SKEGGS (2005). «The Making of Class and Gender through Visualizing Moral Subject Formation». *Sociology*, Volum 39, núm. 5, pàgs. 965-982. <<http://dx.doi.org/10.1177/0038038505058381>>
- TAYLOR, Ch. (1989) *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- TAYLOR, Ch. (1991) *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- WEBER, M. (2008 [1922]) *Economía y Sociedad*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

**CITACIÓ RECOMANADA**

GONZÀLEZ-BALLETBÒ, Isaac (2016). «L'educació sentimental del segle XXI. Mites i emocions a la saga *Crepuscle*». A: Natàlia CANTÓ MILÀ (coord). «Treballant les emocions des d'una perspectiva relacional». *Digithum*, núm. 18, pàgs. 34-42. UOC. [Data de consulta: dd/mm/aa] <<http://journals.uoc.edu/index.php/digithum/article/view/n18-gonzalez/n18-gonzalez-pdf-ca>> <<http://dx.doi.org/10.7238/d.v0i17.2871>>



Els textos publicats en aquesta revista estan subjectes —llevat que s'indiqui el contrari— a una llicència de Reconeixement 3.0 Espanya de Creative Commons. Podeu copiar-los, distribuir-los, comunicar-los públicament i fer-ne obres derivades sempre que reconegueu els crèdits de les obres (autoria, nom de la revista, institució editora) de la manera especificada pels autors o per la revista. La llicència completa es pot consultar a <http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/es/deed.ca>



<http://digithum.uoc.edu>

L'educació sentimental del segle XXI

**Isaac González-Balletbò**

Professor dels Estudis de Ciències Socials  
Universitat Oberta de Catalunya  
igonzalezbal@uoc.edu

Isaac González-Balletbò (1974) és llicenciat en Sociologia per la Universitat Autònoma de Barcelona, diploma d'Estudis Avançats al departament de Sociologia (2007) i és doctor per la mateixa universitat, amb la tesi *Els tres esperits de la segona modernitat. Un marc conceptual per a l'anàlisi de les desigualtats socials contemporànies* (2010). També té el Postgrau en Antropologia Aplicada al Benestar Social per la UAB.

És professor dels Estudis d'Arts i Humanitats de la UOC des de l'any 2007, director del grau de Ciències Socials de la UOC i membre del grup de recerca GRECS de la UOC. De la seva etapa professional prèvia destaca haver treballar com a investigador i coordinador del grup de recerca en educació de l'Institut de Govern i Polítiques Públiques de la UAB.

Av. Tibidabo, 39-43  
08035 Barcelona





# D I G I T H U M

UNA PERSPECTIVA RELACIONAL SOBRE LA CULTURA EN LA MODERNITAT TARDANA

<http://digithum.uoc.edu>

## Presentació

### Secció de Materials

**Natàlia Cantó-Milà**  
Directora de la revista

Des de *Digithum* volem reivindicar en la nostra secció de materials la importància de la història intel·lectual, com una reflexió i una descoberta d'allà on venim, dels autors que ens han impactat, d'aquells gegants a les espatlles dels quals hem après a caminar i a mirar... tant, que de fet no en sabíem o no en sabíem igual sense ells. Per tal de fer-ho, enguany estrenem aquesta subsecció d'història intel·lectual que anirem nodrint al llarg dels propers anys. I, com que estem d'estrena, ho celebrem amb una peça interessantíssima: una entrevista que hem tingut el privilegi de

rebre de l'entrevistador, el catedràtic emèrit de sociologia de la Universitat de Leipzig Georg Vobruba, i que ens mostra, transcrita, una estona de conversa que Vobruba va tenir amb Hans-Georg Söffner i Thomas Luckmann, dues figures importantíssimes de la teoria social i de la sociologia de l'Alemanya del segle xx i de l'inici del segle xxi. En aquesta entrevista parlen obertament, amb tota confiança, i ens obren una finestra al seu pensament més actual (l'entrevista fou realitzada l'estiu del 2015), un pensament subtil, genial i no exempt de polèmica.

<<http://journals.uoc.edu/index.php/digithum/article/view/n18-presentacio/n18-presentacio-pdf-ca>>

<<http://doi.org.10.7238/d.v0i18.2946>>

<http://digithum.uoc.edu>

## Materiales - Historia Intelectual

### «Nada es la realidad en sí»

## Una conversación entre Thomas Luckmann, Hans-Georg Soeffner y Georg Vobruba\*

### Introducción

Thomas Luckmann y Hans-Georg Soeffner nunca tuvieron una relación directa como profesor e investigador. Sin embargo, ambos representan un enfoque sociológico con raíces en la fenomenología y ambos abarcan la vida cotidiana, la religión y el conocimiento (entre otros) como temas de investigación. Por el contrario, mis intereses se centran en problemas políticos y económicos, integración europea, seguridad social y temas relacionados. De cualquier modo, encontramos un fondo común muy amplio para nuestro debate, mucho más de lo que pudimos documentar en este diálogo. Quizá se debe a que tácitamente acordamos lo siguiente: para explicar el desarrollo de instituciones, se debe entender cómo actúa la gente. Para entender las acciones de la gente, se debe analizar cómo observa la realidad social. Sin embargo, quizás exista otro factor que también importa. Resultó que nosotros tres estamos fuertemente inclinados a la ironía y, sí, al sinsentido. Así, para mí el debate con Thomas Luckmann y Hans-Georg Soeffner fue impresionante y divertido. De verdad espero que esta entrevista así lo demuestre.

Georg Vobruba

### I. My idiot phone

**Georg Vobruba:** Este cacharro del demonio funciona, creo.

**Thomas Luckmann:** ¿Y eso qué es?

**G.V.:** Es un iPad, un pequeño ordenador.

**T.L.:** ¿Qué significa la «i» en iPhoto, iPhone, iPad ...?

**Hans-Georg Soeffner:** Información, creo...

**G.V.:** Es una buena interpretación.

**T.L.:** A mí se me ocurre que significa *idiota*.

**H.-G.S.:** *That's my idiot phone ...*<sup>1</sup>

**G.V.:** Lo más raro es que el aparato graba la conversación y, si se sabe hacer – yo no sé –, se puede transcribir automáticamente la grabación. Transfiere el texto oral a escrito...

Estos aparatos producen datos, datos y más datos. Tengo la impresión de que los jóvenes se ahogan en datos.

**T.L.:** Bueno, si se guarda todo, sin ser selectivo, entonces es como la NSA. Se va almacenando todo y no se sabe qué hacer con lo almacenado. Es imposible que eso sirva para algo.

**G.V.:** Con la NSA tengo cierta seguridad de que no saben por dónde empezar. Pero siento una lástima sincera por los doctorandos en este sentido. Nos llegan disertaciones de 400 o 500 páginas porque la gente no sabe qué es realmente lo interesante.

**T.L.:** No se necesita mucho. Por ejemplo, análisis de casos. Solo hay que ver que las cosas, las estructuras, empiezan a repetirse. No son muestras aleatorias. Cuando las estructuras se repiten o muestran variaciones muy ligeras, se para porque no es necesario repetirlo todo desde el principio.

**G.V.:** Al principio hay que saber qué estructuras se buscan, de lo contrario no se encuentra nada.

**T.L.:** Sí, las generadas por la propia persona. Es el principio básico de todo esto.

\* Revisión de la traducción: Natàlia Cantó, profesora de los Estudios de Artes y Humanidades.

1. Nota de la editora: En inglés en la entrevista original.

<http://digithum.uoc.edu>

Nada es la realidad en sí

**G.V.:** ¿Es decir, que usted no diría que es un problema de falta de teoría, sino de atención?

**T.L.:** Hay una falta de teoría como trasfondo. Es decir, es necesario tener una base teórica o bien una idea de qué está en juego en las relaciones sociales. Si no se tienen es como estar sin Weber o sin Durkheim o incluso, Dios mío, sin Parsons – y podríamos añadir un par de nombres –, y entonces no se puede hacer mucho con el material porque no se sabe qué se está buscando. Pero si uno sabe qué busca en principio, entonces observa lo que la gente produce ella misma. Es lo que mi querido amigo Hans-Georg denomina hermenéutica.

**G.V.:** He leído en su obra, Sr. Luckmann, o en la de Schütz, que uno se acerca a los interlocutores en situaciones de entrevista y de repente uno se da cuenta de que también tienen teorías.

**T.L.:** Sí, naturalmente. Eso ya lo sabían los etnólogos mucho antes que Schütz. Malinowski ya lo sabía, aunque no lo formulara así. Los conocidos como antropólogos culturales emplean el concepto *folk theories*, es decir, lo que la gente piensa de las cosas.

**G.V.:** Por lo que yo sé, los etnólogos y antropólogos culturales se han distanciado de estas teorías que los precedieron porque las han interpretado de una forma muy funcionalista.

**H.-G.S.:** Este es claramente el caso de Malinowski. En Schütz encontramos la interpretación de las teorías cotidianas, que son construcciones de primer orden. Sobre ellas se sitúa el análisis científico como construcción de segundo orden.

**T.L.:** Schütz es el único sensato, porque los analistas de la conversación, es decir, Garfinkel y compañía, consideran que las *folk theories* son una teoría. Los *ethno methods*, las *folk theories* que descubren les parecen suficientes como teoría.

**G.V.:** Pero por un lado, no habría que quedarse con las teorías que uno ya encuentra en su campo; por otro lado, no obstante, por eso no se convierten en funcionalistas. Realmente, preferentemente, no.

**T.L.:** Estoy totalmente de acuerdo con usted. Preferentemente no... Durkheim era una especie de funcionalista. En realidad yo también soy una especie de funcionalista. Si lo pienso bien, *Invisible Religion* ya va en esa dirección. Aunque asignar determinadas estructuras a funciones específicas y decir, como Robert Redfield,<sup>2</sup> así es la cultura maya en Yucatán, eso es ir demasiado lejos.

**G.V.:** Preguntar de un modo funcionalista no es *per se* algo inmoral. Por lo demás, todo el mundo tiene algún planteamiento funcionalista. Y aciertan, porque hay funciones en este sentido. De algún modo se tiene la impresión de que el pensar en funciones tiene, un poco injustificadamente, demasiada mala reputación.

**T.L.:** Bueno, tal y como algunos lo han practicado, se ha merecido esa mala reputación. Creo que la idea de que las funciones están detrás de todo y que todo lo demás es superficie es una estupidez. Pero tal vez esta idea exista todavía.

**G.V.:** Sí, existe. Sin embargo, desde las décadas de 1950-60 ha perdido muchísimo terreno.

**T.L.:** Sin embargo, el hecho de que las instituciones provoquen algo, busquen algo, que tengan un papel en la administración social, es decir, el funcionalismo en el sentido de Durkheim, eso sí me convence.

## II. «Anch'io sono cattolico»

**G.V.:** Antes de que perdamos el tema de vista, ¿en qué medida es *The Invisible Religion* un poco funcionalista?

**T.L.:** Tengo que reflexionar un poco y recordar lo que he escrito... Hans-Georg escribió una vez una ponencia muy buena sobre el tema, así que seguro que tú lo sabes mejor que yo.

**H.-G.S.:** Pero Georg no está interesado en eso.

**G.V.:** ¡Claro que sí!

**T.L.:** Yo diría que la idea subyacente a *Invisible Religion* es funcionalista en el sentido de que la religión está siempre presente en la condición humana y, por tanto, en todas las sociedades. El animismo no supone una confusión del espíritu ni un estadio infantil. El totemismo no es una confusión del espíritu y ni siquiera el cristianismo es una confusión del espíritu, sino que la religión responde a determinados problemas enraizados en la convivencia humana y en la vida y la muerte del ser humano.

Yo también soy católico. *Anch'io sono cattolico*. ¿Conoces esa cita?

**H.-G.S.:** Sí, la conozco.

**T.L.:** ¿Sabes de dónde procede?

**H.-G.S.:** No, no lo sé, pero te la oigo a menudo.

**T.L.:** Juan, el único papa por el que siento una sincera simpatía y al que hemos interpretado juntos, escribió los «Diarios del alma».<sup>3</sup> Herder los publicó en alemán. El epílogo es de Hannah Arendt. En él cuenta una anécdota. Estaba en Roma cuando eligieron a Juan ...

Ah, esta no es la anécdota correcta. Enseguida cuento la correcta. El caso es que Hannah Arendt estaba en Roma en una pensión y había una camarera. Y por la noche, al volver a la pensión, la camarera le pregunta si ha oído lo que ha pasado. «Tenemos papa y no se lo va a creer: es creyente.»

2 Robert Redfield, *Chan Kom: A Maya Village*. Chicago: UCP, 1934; *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: UCP 1941; *A Village That Chose Progress: Chan Kom Revisited*. Chicago: UCP, 1950 (*Esta y todas las demás notas han sido añadidas por la redacción*).

3. Papa Juan XXIII, *Geistliches Tagebuch und andere geistliche Schriften*. Friburgo: Herder, 1964.

<http://digithum.uoc.edu>

Nada es la realidad en sí

**T.L.:** *Anch'io sono cattolico*. Esta cita es de otro papa y corresponde a otra anécdota: La esposa del editor de la revista *Time*, Clare Boothe Luce, fue nombrada por Eisenhower embajadora de EE UU en Italia.<sup>4</sup> El papa Pío XII la recibió en audiencia. Clare Boothe Luce era una conversa típica y explicó al papa con todo detalle las maravillas del catolicismo. El papa escuchó un rato y después replicó: «*Madame, anch'io sono cattolico*».

**G.V.:** La religión tiene un papel importante en la sociología del momento. Me temo que esto se debe en gran parte al lado oscuro de la religión o de algunas religiones. Lo que pasa actualmente en nombre de la religión no nos debería dejar indiferentes desde un punto de vista sociológico.

**T.L.:** Sí, sobre todo el terrorismo islámico.

**G.V.:** Aunque aquí habría que replantearse: ¿El lado oscuro de las religiones o de la religión como tal?

**T.L.:** Sí, nunca me lo he pensado detenidamente, ahora necesitaría media hora para ello.

**G.V.:** El aparato graba inmisericorde...

### III. ¿Tiene la religión un lado oscuro?

**H.-G.S.:** Joas y otros intentan convertir este potencial amenazador en un potencial de reconciliación, es decir, que el núcleo auténtico de todas las religiones sea lo que conecta la humanidad. Esa es la primera variante. La otra es la que tú has mencionado y en la que, por cierto, nuestro colega común Assmann tiene un papel importante. A través del monoteísmo y a través de la tendencia, enraizada en el monoteísmo, de contar con una verdad única y, por tanto, luchar por la verdad hasta el final. Esa es la tesis de Assmann.<sup>5</sup>

**T.L.:** Bueno, en términos generales, todas las instituciones, todos los elementos culturales tienen un lado oscuro, esta afirmación se puede aplicar muy en general a todo, la sexualidad, las instituciones de poder, y la religión no es ninguna excepción.

**G.V.:** Pero lo imprescindible en el conocimiento religioso...

**T.L.:** Bueno, los expertos son los únicos a los que eso les importa, a los expertos en religión entre sí. Y a menudo sirven a intereses políticos, como ocurrió en la escisión de los ortodoxos de la iglesia católica.

**G.V.:** Se me ocurre una tesis, no puedo decir de dónde la he sacado... Quizá sea un poco vertiginosa. La tesis atribuye las

nuevas tendencias agresivas del Islam a la alfabetización de estos países. Concretando, que ya no se depende exclusivamente de las interpretaciones oficiales de expertos autorizados, sino que cada individuo puede leer un fragmento del Corán e interpretarlo por sí mismo, buscar su propia explicación.

**H.-G.S.:** También he leído que hay un teólogo, puede haber sido Friedrich Wilhelm Graf,<sup>6</sup> que ha tratado de equiparar los distintos movimientos misioneros que surgieron repentinamente con el protestantismo, los cuales pensaban todos de una vez que cada predicador había encontrado su verdad y por eso se produce esta lucha entre comunidades.

**T.L.:** No estoy muy convencido de todo esto. Hasta la fecha nadie ha encontrado una explicación correcta para este recrudescimiento y los intentos, que conozco por encima, no son esclarecedores. Pero, *grosso modo*, naturalmente tiene algo que ver con el aumento de la población, con el empobrecimiento. El Islam era muy agresivo... Primero eran tribus luchadores, después un imperio mundial. Sin embargo, los otomanos eran relativamente tolerantes. Tenían un sistema bastante tolerante.

**G.V.:** A ver, si perfilo vagamente una teoría sobre el cambio social que abarque ambas cosas, la evolución de estructuras del pensamiento y la evolución técnica, a primera vista pensaría que la onda agresiva actual del Islam es producto de haber dotado a un conocimiento arcaico de armas muy modernas. Antes se hablaba de asincronía, cuando no se sabía cómo encajar algo.

**T.L.:** Sí, con seguridad eso le añade peligro. Lo que, además, le aporta el éxito es la NSA, que no tiene ni idea de lo que pasa. Que una potencia mundial como EE UU, el imperio romano de la nueva era, no esté en situación de poner orden en una horda salvaje, es como Alejandro en Afganistán.

**H.-G.S.:** Volviendo a tu tesis, me he planteado, pero hasta la fecha no lo he escrito en ningún sitio... La pobreza es el nexo de unión. En sus inicios, el cristianismo era mayoritariamente una religión de los pobres, es decir, una religión de quienes, por la situación en que se encontraban, tenían suficientes razones para desarrollar resentimiento contra los privilegiados.

**T.L.:** Max Scheler desarrolló la teoría del resentimiento,<sup>7</sup> pero no la aplicó directamente a esta cuestión.

**H.-G.S.:** Tengo la sensación de que en el Islam ocurre algo similar. Una religión atractiva para aquellos que no poseen ningún privilegio, una religión que no reacciona pasivamente, sino activamente. Lo que explica entre otras cosas por qué el Islam es especialmente atractivo para los varones jóvenes, y las mujeres se unen a ellos.

4 Embajadora desde 1953 hasta 1956.

5 Jan Assmann, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*. Viena: Picus, 2006.

6 Profesor em. de Teología Sistemática y Ética en la Universidad Ludwig-Maximilian de Múnich.

7 Max Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, in ders., Abhandlungen und Aufsätze*. 2 tomos. Leipzig: Verlag der Weissen Bücher, 1915, págs. 39–274.

<http://digithum.uoc.edu>

Nada es la realidad en sí

No son los administradores del sacrificio, como ocurre en el cristianismo, sino que forman parte del ejército.

He leído la teoría del resentimiento de Scheler en otro contexto y pensé que tenía algo que aportar también en relación con el Islam.

**T.L.:** Puede ser. No conozco ninguna teoría concluyente sobre el tema, ni creo que aparezca en un futuro cercano. Pero hay distintos intentos de formular explicaciones parciales. La sobrepoblación es seguro una de ellas...

**G.V.:** Exceso de hombres. Los hombres jóvenes crean problemas.

**T.L.:** Todo lo que tiene que ver con el «bandidaje» del chico joven. Nosotros también nos hemos dado alguna paliza, pero no teníamos Kaláshnikovs.

**G.V.:** Por lo menos, los que disponen de bombas atómicas tienen una conciencia muy secularizada, con cierta sensibilidad por el compromiso.

**T.L.:** De lo contrario ya no estaríamos aquí...

**G.V.:** Según Georg Simmel, es uno de los mayores descubrimientos de la humanidad: el compromiso.

**T.L.:** Con todos los respetos por... No, no tengo ningún respeto en absoluto. Con todos los respetos hacia los mulás persas, son fanáticos. Pero tienen también tantos intereses propios que no hacen ninguna locura, supongo. Pero Pakistán y demás son mucho más peligrosos de lo que fue nunca la confrontación entre la Unión Soviética y América y Europa Occidental.

**G.V.:** En lo que respecta a Irán, al menos parece haber una población en las ciudades que, si es que pueden influir en algo sobre los dirigentes políticos – tiene una orientación hacia el compromiso.

**T.L.:** Emisoras como Al Yazira informan con mucha más exactitud sobre esta región, al igual que sobre Ucrania. En las noticias alemanas se menciona muy de vez en cuando. Lo mismo pasa con las austriacas, aunque las noticias austriacas no me parecen tan sosas como las alemanas.

**G.V.:** Es lo que aportamos...

**T.L.:** La BBC ya tampoco es buena. Al Yazira, financiada por un boyante magnate del petróleo, no tengo ni idea de por qué lo hace. ¿Con fines oscuros? Pero son buenos informando.

Pero este no era el tema. Que la burguesía seglar en las ciudades funciona como una especie de freno, que tiene cierta influencia, parece ser un hecho.

**G.V.:** En muchos países, particularmente en dirección a Oriente, se puede observar que existen amargos conflictos entre una clase

media urbana cada vez más nutrida y que apuesta por relaciones secularizadas, por llegar a compromisos y que, de todos modos, tiene un gran interés en la religión como cuestión privada, y las poblaciones rurales, con las que se alían los regímenes autoritarios contra la ciudad. Estas constelaciones las vemos desde Tailandia hasta Ucrania.

**T.L.:** Y en Turquía, claramente. En Persia probablemente también. La burguesía se daba como máximo en Egipto, además de en Libia, Marruecos y Argelia.

**H.-G.S.:** Obviamente, el subdesarrollo estructural de gran parte de la población contribuye a esta situación. Los estados acomodados no tienen ningún interés en las guerras.

**G.V.:** Esa sería una modificación de la tesis de que las democracias no provocan guerras, o por lo menos no luchan entre sí. Probablemente, se necesita la democracia y también un cierto nivel de bienestar. Además, por debajo de cierto nivel de bienestar no existen democracias. El resto se puede deducir para averiguar el verdadero fundamento.

Por lo demás, hablamos constantemente de cosas que, en realidad, no son las que hallamos en el centro de intereses de la sociología.

**T.L.:** Somos sociólogos, pero hablamos como profanos sobre el tema. Hay un francés, Gilles Kepel, un politólogo, que ha trabajado con jóvenes en países musulmanes, sobre todo en Argelia y Egipto, tratando la violencia en los jóvenes.<sup>8</sup>

**G.V.:** En primer lugar, falta un discurso y las correspondientes ideas teóricas y, en segundo lugar, no veo a nadie que se dedique profesionalmente predominantemente a esto.

**T.L.:** Sí, es que chocamos contra un muro. Hay cosas mucho más sencillas.

#### IV. Respuestas sencillas

**H.-G.S.:** Y a veces también hay respuestas más sencillas. La teoría de la diferenciación funcional es un ejemplo paradigmático de que no es necesario ocuparse en serio de los problemas actuales porque la teoría ya los ha descrito profilácticamente. Estoy hablando de Luhmann y sus sucesores. Los problemas están, en principio y desde un punto de vista teórico, siempre previamente resueltos. La maquinaria de la teoría, una vez puesta en marcha, se ocupa de que cada problema encaje en el esquema de soluciones. Las etapas intermedias en que todavía no hay encaje entre los sistemas parciales se detectan, pero no requieren grandes explicaciones. Es lo que llamo la teoría de las respuestas fáciles. Fundamentalmente

<sup>8</sup> Gilles Kepel (2000), *Jihad: expansion et déclin de l'islamisme*, París: Gallimard (*Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus*, Munich, Zurich: Piper, 2002). De este texto hay versión en castellano: *La Yihad: expansión y declive del islamismo*. Barcelona: Ediciones Península. 2001.



<http://digithum.uoc.edu>

Nada es la realidad en sí

es una teoría profética. La teoría de la elección racional opera de una forma semejante: los individuos actúan de manera racional y son más o menos responsables de encontrar soluciones racionales a los problemas.

Cuando aúno individuos en grupos, siguen comportándose como individuos. Desde la teoría de juegos puedo explicarlo todo y, cuando algo se vuelve irracional, formo hipótesis puente: así la solución al problema siempre está integrada. No recuerdo a ningún teórico de la elección racional que piense de forma apocalíptica, es una de sus pocas ventajas. Eso se lo reconozco.

**T.L.:** Es que no encaja en ninguna teoría sociológica. Las teorías apocalípticas son de origen religioso. La nueva física teórica es apocalíptica.

**H.-G.S.:** Los solucionistas, como se denominan ellos mismos, son científicos sociales. Necesitan visiones apocalípticas para demostrar que algo, por ejemplo, el calentamiento global no está pasando. El Potsdamer Institut für Klimafolgenforschung (Instituto de Climatología de Postdam), el Wuppertal Institut für Technologiefolgenabschätzung (Instituto de Evaluación de las Consecuencias de la Tecnología de Wuppertal) necesitan la apocalipsis como medio pedagógico para ganarse a la población.

**T.L.:** ¿Por qué se autodenominan solucionistas?

**H.-G.S.:** Porque encuentran soluciones y quieren imponerlas. Las proponen para cualquier situación problemática, incluso en el ámbito político. Te lo enviaré. Cuando te sientas demasiado bien, te enviaré uno de estos artículos y te volverás a enfadar.

**T.L.:** Ya me enfado ahora, pero no porque exageren, sino porque exageran de forma imprudente. Siempre he pensado que hagan lo que quieran, hasta que vi que el resultado no era siempre lo que se esperaba. Cuando se exagera, aunque sea por razones pedagógicas o políticas, hay que hacerlo de modo que sea creíble a largo plazo. Es posible si se hace con precaución. Exagerar puede ser aceptable, pero no como lo hacen ellos.

**G.V.:** Volviendo a la elección racional. Creo que lo último que he leído de usted, Sr. Luckmann, fue el artículo sobre acción en el escrito festivo para Hans-Georg.<sup>9</sup> Si la sociología siempre debe tratar de un modo u otro el tema de la acción, cómo se encuentra entonces el camino entre las asunciones estandarizadas sobre la acción y un desglose acciones singulares que ofrecen mucha precisión, pero que pueden conducir a un callejón sin salida. La elección racional trabaja con estandarizaciones extremas. Ellos saben siempre cómo actúa la gente. Aunque su propuesta va dirigida a analizar con gran exactitud lo que se esconde en cada actuación particular.

**T.L.:** Sí, la elección racional asume que las actuaciones se producen de forma consciente y que los objetivos están claramente definidos, como lo ha formulado Schütz. Sin embargo, es muy raro que los objetivos estén claramente definidos y la elección de los medios rara vez es sensata. La elección racional solo se produce en casos excepcionales incluso en las acciones económicas, sin embargo, como diría mucha gente, no es inútil como modelo contrafactual. Y en casos extremos, algunas acciones se pueden aproximar a este modelo.

La suposición básica que yo haría y que se puede hacer es que las acciones son significativas, pero no necesariamente racionales. Un caso especial, un caso muy excepcional de acción significativa es la acción racional.

**G.V.:** Y lo que es significativo lo sabe en primer lugar el propio actor y el sociólogo que lo observa, si es perceptivo y tiene suerte.

**T.L.:** Para Weber, esto ya era un problema: ¿Quién decide qué es actuar de forma racional? La acción significativa no incluye la actuación sin sentido, pero sí la actuación irracional. Existen muchísimas acciones irracionales, en forma masificada. Son acciones la finalidad de las cuales no está clara, pero uno actúa igualmente, cuando los medios no están claros, pero se usa algún medio arbitrario y nos orientamos hacia objetivos que no encajan con los propios intereses – lo que ocurre muy frecuentemente.

**G.V.:** Vemos ejemplos a diario. Sin embargo, es increíblemente difícil clasificar cualquier objetivo de las acciones de otras personas como ajenos a sus intereses.

**T.L.:** Sí, claro que es difícil. Es muy difícil para el que actúa y aún más para quien analiza la acción y decide cuáles son los medios sensatos que se emplean para conseguir este objetivo.

**G.V.:** Por un lado, me queda inmediatamente claro que no se puede tomar todo como acciones significativas. Pero por otro lado, cuando oigo que una persona actúa contra sus propios intereses, inmediatamente identifico «el interés objetivo» que solo conoce el Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética. La idea de la formulación de intereses a espaldas o sobre las cabezas de la gente condujo en el siglo xx a demasiado pocas soluciones convincentes.

**T.L.:** Es cierto, pero yo estoy pensando en algo mucho más sencillo. Mi ama de llaves, por ejemplo, es una persona encantadora, pero es irracional como ama de llaves. Amontona la vajilla y después tiene que lavar más de lo necesario. Es una extraordinaria jardinera, pero una mala ama de llaves. Si sale al jardín a regar, no se le ocurre que podría coger un poco de perejil que necesitará una hora después. Así que vuelve a salir y corta perejil. Su actuación tiene sentido, cortar perejil tiene sentido, regar tiene sentido, pero

9 Hans-Peter Müller (Ed.). *Hermeneutik als Lebenspraxis. Ein Vorschlag von Hans-Georg Soeffner*. Weinheim, Basilea: Beltz Juventa, 2014. Nota de la editora: Se suele hacer cuando un profesor se jubila para honrar su trabajo y su legado.

<http://digithum.uoc.edu>

Nada es la realidad en sí

organiza las acciones de una forma que va contra sus propios intereses. No es que recoger el perejil vaya contra sus intereses, ni tampoco regar, sino el no agrupar estas dos actividades en una variante «racional».

**G.V.:** Habría que preguntarle con mucho cuidado para que no lo tome como un reproche.

**T.L.:** No es posible, ya lo he intentado.

**H.-G.S.:** Eso es lo interesante. Todos tenemos mala conciencia por algo en que sabemos que actuamos de manera irracional o absurda y, como tenemos mala conciencia, todos – incluida el ama de llaves – tenemos *practical accounts*, buenas explicaciones para argumentar que la actuación absurda sí tiene sentido. Si pregunto: «¿por qué haces esa tontería?», no he conocido a nadie a quien no se le ocurriera una buena explicación.

## V. ¿Dónde está la construcción?

**G.V.:** Yo tuve un médico con el que se podía hablar sobre qué son realmente las representaciones gráficas de corrientes cerebrales o el riego sanguíneo. Era extremadamente reflexivo para ser un científico natural, y me explicó que lo que vemos no es la circulación sanguínea, sino una reconstrucción que hace el ordenador. Pero por algún motivo nos fiamos de ella.

**H.-G.S.:** El auténtico problema es: ¿Es análogo o no? ¿La medición que vemos en la imagen representa su tamaño o se amplía en la pantalla? ¿Se trata realmente de una analogía? ¿O hay ahí un agujero negro que no medimos pero que controla lo que medimos? Podemos determinar que ahí hay impulsos cerebrales. También se puede establecer su intensidad, pero sabemos muy poco sobre su control. «No sabemos cómo se produce el retraso entre los comandos de cerebro y su realización a través de los conductos nerviosos. No podemos explicar este retraso», expone Scheich.<sup>10</sup> «No sabemos de dónde viene.»

**G.V.:** La pregunta resulta ser muy importante cuando, sobre la base de estas imágenes, se realizan intervenciones, es decir, cuando son relevantes para actuar. Ocurre lo mismo con el constructivismo radical y con el no tan radical. Siempre y cuando no se deba actuar en base a esas construcciones, las podemos construir como queramos.

**T.L.:** En el caso de las intervenciones endoscópicas se trabaja con una cámara. Ahí tienen una imagen.

**G.V.:** Pero eso es distinto.

**T.L.:** Las ecografías son también algo distinto y la tomografía computarizada... Eso ya son transformaciones.

**G.V.:** Ese es el punto decisivo. Con una cámara pensamos que lo que vemos es la realidad.

**H.-G.S.:** En un congreso en Fulda discutimos con médicos sobre historiales de pacientes, desde el primer diagnóstico hasta el diagnóstico final. Los médicos comentaron con nosotros las imágenes y dijeron que para ellos era importante saber lo que piensan los sociólogos sobre sus diagnósticos y el potencial constructivista. ¿Qué ocurre realmente con estas atribuciones de sentido? En algún momento se hacen realidad. Una atribución incorrecta implica una terapia incorrecta. Y se convierte en realidad en algún momento.

**G.V.:** La arbitrariedad de la construcción termina inmediatamente cuando hay que tratar con la realidad.

**T.L.:** Sí... Es decir, que nada es la verdad en sí. Nada, por definición. Hay representaciones y las representaciones, en principio, no requieren más que el ojo y la mano, por ejemplo. O una cámara. Ese es un nivel de realidad. Por un lado, son objetos, fotos; por otro lado, no son fotos *per se*, sino fotos de otras cosas. Y nosotros lo aceptamos. Sabemos que una foto nunca es la realidad, pero tiene más o menos el mismo aspecto. Y algo se pierde en el proceso.

Creo que el problema que estamos tratando es otro. ¿Qué es el constructivismo aquí? ¿Qué se está construyendo? ¿Dónde? En el caso de los ultrasonidos no se construye nada. Es como la cámara. ¿Y en el caso de una tomografía computarizada? ¿Qué graba? Superficies de corte; y un programa las analiza; y el médico las mira.

**H.-G.S.:** Y las interpreta.

**T.L.:** Las interpreta. ¿Y dónde está la construcción? No es algo arbitrario. Está claramente vinculado con lo que debe hacer: comprender algo. Una comprensión que, en principio, no es otra cosa que una foto, por ejemplo. Pero es otra cosa totalmente distinta... ¿Cuándo hace qué?

**H.-G.S.:** En esa conferencia hablé con los médicos sobre interpretar. Interpretar, en primer lugar, supone cubrir el potencial de descifrado. ¿Qué puede significar algo y – ahora para los médicos – qué supone para su actuación? ¿Cuáles son sus opciones? Y después, si el médico quiere intervenir, debe elegir una de esas opciones. No puede elegir las todas; no puede agotar todo el repertorio de acciones; no puede seguir haciendo pruebas si está bajo la presión del tiempo. Debe elegir una de las opciones que le presenta la interpretación. Y aquí, dijo este médico, es donde estamos obligados a construir. Es una decisión, una elección, que solo cubre un aspecto de la realidad, pero que nos parece relevante para nuestra actuación.

**T.L.:** Todavía no lo entiendo bien. Tampoco entiendo lo que te dijo el médico. Solo son transformaciones graduales del tratamiento

<sup>10</sup> Profesor em. Dr. Henning Scheich, catedrático de fisiología y, hasta 2010, director del Instituto Leibniz de Neurobiología en Magdeburgo.

<http://digithum.uoc.edu>

Nada es la realidad en sí

de los datos, por emplear una expresión aproximada. Una transformación que se realiza sobre la anterior. Naturalmente, pueden producirse errores por todas partes. Pero no son transformaciones de tipo fundamental. Siempre se mantiene la misma realidad, que se transforma en representaciones de la realidad. Se puede transformar en píxeles o números, binarios o de otro tipo, pero siempre mantiene el vínculo con el objeto original. El único que debe actuar es el médico. Es decir, para alguien que solo quiere ver – y en principio es lo que hace el médico, mirar para ver qué pasa – no se produce ninguna construcción especial, ninguna interpretación especial. Es decir, claro que debe saber cómo funcionan estas transformaciones para poder comprender la imagen o los números, para entenderlos – incluso sin una interpretación especial. Y esto se aprende, se aprende que significa un valor de medición de 27,5 en tal y tal situación. ¿Qué construye él? Absolutamente nada.

**H.-G.S:** Hasta ahí no.

**T.L.:** Todo lo han preconstruido los procesos. La decisión de qué hacer con ello no es una construcción.

**H.-G.S:** Sí. Toma una decisión.

**T.L.:** Naturalmente. Pero eso no es una construcción.

**H.-G.S:** ¿No lo es?

**T.L.:** Por citar a Schütz: *Choosing among projects of action*. Schütz describió con gran precisión cómo se hace. Pero sigo sin ver ninguna construcción, sino una interpretación o explicación – pero no una construcción. Aparte del elemento fundamental de que la interpretación incluye productos de la construcción. Pero esto no es lo que queremos decir aquí. Y debe decidir basándose en su conocimiento. Pero se trata de un conocimiento en contexto: Si el paciente tolera esta terapia o si no la tolera con estos valores sanguíneos – probablemente. No puede decirlo con seguridad.

**H.-G.S:** Para este médico, la cuestión era: Es o no es. Es un aneurisma de grosor XY con los siguientes resultados o no lo es. Los valores de las mediciones son equívocos. Y entonces elijo algo porque tengo que actuar.

**T.L.:** Mi oncólogo, con la tomografía computarizada delante, afirma que mi tumor ha encogido 6 mm. Las metástasis en el hígado han disminuido un poco. O al revés. Lamentablemente, también puede pasar. (ríe) Espero todavía. El médico, en sentido estricto, no tiene ningún problema. Yo tengo que firmar que asumo todos estos riesgos. Pero él propone una terapia que, bajo estas circunstancias, considera la mejor. Y si es un buen oncólogo, será la mejor.

**G.V.:** En muchas de estas ocasiones, la imagen que uno obtiene parece ser unívoca. Lo que no está tan claro es lo que uno debe hacer. Pero parece haber también casos en que la imagen no es una imagen clara, y ahí no hay que decidir sólo entre diferentes

posibilidades de terapia, sino que primero hay que construir la base de la elección – totalmente en el sentido de una realidad que no es del todo aprehensible.

**T.L.:** Tampoco estoy seguro de haberlo entendido. El médico no toma una imagen del pulmón para ver el cerebro. Puede localizarlo. Hay una serie de posibilidades, pero ninguna clara como en muchos casos de tomografías computarizadas, ecografías o fotografías. Cuando veo una fotografía, sé, incluso 50 años después, que es mi padrastro con su calva y su pipa. Eso es unívoco. Pero en este tipo de fotografías... Lo tomo como una analogía del problema en que nunca se sabe exactamente de qué se trata. El médico tiene que decidir. Pero, ¿Qué construye en ese proceso? Elige entre posibles significados y los posibles tratamientos derivados de los mismos. Y, en el sentido de Schütz, recorre las posibilidades y sus consecuencias. Probablemente incluso calcule si lo toma como una construcción: si acepto esta posibilidad, solo es posible este tratamiento, que es mortal en el 60 por ciento de los casos. Si toma esta (otra) posibilidad, que parece igual de probable, en el tratamiento que le corresponde mueren dos de cada mil personas. Y entonces se arriesga.

**G.V.:** ¿Cuál sería un buen ejemplo en que realmente se construya?

**T.L.:** Cuando se contrata a uno de esos malditos arquitectos y se levanta una casa. Ahí se construye. Diría que una composición musical también es una construcción. ¿Qué construimos en el ámbito científico? Construimos posibilidades. Cuando algo no es unívoco y no tenemos ninguna teoría que lo pueda aclarar... Es concebible que las teorías desentrañen los casos confusos y permitan continuar alegremente el camino. Pero, si en un caso poco claro se consideran las posibilidades, quizá se pueda hablar coloquialmente de construcción. Yo lo diría así. Pero no en el sentido de la teoría de sistemas. Asusta un poco.

**H.-G.S:** No quiero ser pesado con el ejemplo médico. Pero: ¿Se pueden considerar los síntomas como tipos, tipificaciones? El médico me dijo: «Claro. No aprendemos otra cosa. En toda la carrera de medicina aprendemos a tomar los síntomas como la tipificación de algo.» Así me lo explicó.

**T.L.:** Te lo explicó así, pero no es preciso. Él toma los síntomas como señales, mejor dicho, como indicios.

**H.-G.S:** Él explicó: «Son tipificaciones que hemos aprendido. Es lo mismo que los tipos sociales padre, madre, hijo... Simplemente los aprendemos. Padre, madre, hijo, ya hemos discutido el tema, no son indicios. Son tipificaciones sociales.»

**G.V.:** Al oírle hablar tengo la sensación de que tiene una fuerte tendencia de volver a esconder en la lámpara parte del genio constructivista.

**T.L.:** Es que Berger y yo no lo hemos sacado de ahí. Se trata de un malentendido. Luhmann lo sacó. Yo lo considero una insensatez.

<http://digithum.uoc.edu>

Nada es la realidad en sí

**G.V.:** Eso no quiere decir ni mucho menos que usted no esté tratando de hacerle regresar de nuevo un poco dentro de la lámpara.

## VI. Descubrir el título el libro

**T.L.:** Yo nunca me he considerado constructivista. Si otras personas hacen este tipo de tipificaciones incorrectas, es problema suyo... y se convierte también en mío. Esto también pasó con *The Invisible Religion*. Escribí un librito en alemán. Bergstraesser<sup>11</sup> me instó a hacerlo. König<sup>12</sup> me invitó a escribir reseñas de algunos libros religioso-sociológicos y teológicos y yo escribí una reseña más bien crítica. Se la entregué a Bergstraesser (Bergstraesser me había invitado como profesor invitado de verano a Friburgo – mi esposa<sup>13</sup> se doctoró con él). Y Bergstraesser dice: «¿Por qué solo se enfada, por qué solo crítica? Escriba algo por sí mismo». Así que escribí un pequeño volumen llamado *El problema de la religión en la sociedad moderna*. No sé quién lo propuso, yo no me dediqué a promocionarlo. Pero, en cualquier caso, MacMillan, New York, quiso traducirlo. Me di cuenta de que no lo podía simplemente traducir y modifiqué algunas cosas. No es lo mismo, pero es igual. Algo más extenso, pero más o menos igual. Entonces me encontré con el problema de que el Sr. Alexander, el redactor, me dijo: «El título no es bueno. No podemos publicar un título tan teutón». «Sí», dije, «pero describe lo que hay dentro». «No importa», contestó, «no nos sirve». Naturalmente, era joven y me interesaba (y aún me interesaría) que se publicara y le pregunté: «¿Tiene un título?». Me propuso *The Invisible Religion*.

**G.V.:** ¿Quién inventó el título *La construcción social de la realidad*?

**T.L.:** Lo hicimos entre Berger y yo. En contraste con Schütz: *La construcción de sentido del mundo social*. No queríamos hacer referencia tanto a la estructura como a la construcción. Los títulos son cosa de Berger más que mía. A Peter Berger se le ocurren más chistes, yo puedo contar anécdotas, pero él lo hace mejor. Y – presumiblemente – él fue el responsable de este título.

**H.-G.S.:** La *estructura significativa* es una perspectiva – en palabras de Weber – puramente egológica. Y la idea es que la *estructura significativa* adquiere una variante social en vuestro libro. Se llama la construcción social. Lo que Schütz no consiguió en la *construcción significativa*, tender puentes...

**T.L.:** Ni lo intentó. Aunque con ello quería establecer una conexión con Weber y no lo consiguió.

**G.V.:** Con *La construcción social de la realidad* pasaron cosas que no pudo haber planeado. La increíble difusión. Primero, este es uno de esos libros que la gente debería leer y no solo citar después

de haber oído el título. Y, segundo, la idea de que la realidad está construida de algún modo, parece hacer bien a mucha gente que no tiene nada que ver con la sociología, porque parece atenuar algo la irrevocabilidad de las relaciones.

**T.L.:** Pero el malentendido se produjo muy pronto, cuando se entendió: No un poco y no en sociedad, sino que cada uno puede construir su propio mundo. Es decir, un *constructivismo subjetivo*. Esta fue una mala interpretación frecuente del libro. Nos defendimos contra ella. En 1965, en los tiempos de la denominada revolución de los estudiantes, es decir, del circo que se montó entonces, un estudiante matón se acercó a Peter Berger en el Brooklyn College, o quizá en otro lugar y le dio la mano. Peter Berger pensó que lo iba a molar a palos. Pero no, el estudiante creía que había encontrado un andamiaje teórico fantástico para las revoluciones estudiantiles que cambiaron el mundo.

Con los dos títulos se generaron malentendidos. Yo soy responsable en parte de uno de los títulos. Del otro solo soy responsable en la medida en que lo acepté. No me parece totalmente incorrecto, pero sí ligeramente confuso.

**G.V.:** Es *The Invisible Religion*.

**T.L.:** Sí.

**G.V.:** Antes, cuando todavía tenía inmediatamente presente *La construcción social de la realidad*, pensé que cuando uno tiene hijos y quiere verlos crecer sanos, uno no puede sucumbir a la tentación del constructivismo. No sirve absolutamente para nada si enseño a mis hijos de tres años que el tráfico es una construcción social. Puede que sea así. Pero es absolutamente letal. Y la mayor parte del esfuerzo que realizamos durante años va dirigido a enseñarles que la realidad es dura.

**T.L.:** Sí. Pero se nos debe reconocer una cosa a Berger y a mí mismo: eso es exactamente lo que decimos. Hay construcción y la dura realidad. Solo que no son irrevocables, al menos no están predefinidas así. Ahí radica realmente el intento de entender el cambio social o la historia.

**G.V.:** O sea, que en definitiva, se enfrenta a todas las variantes de determinismo.

**T.L.:** Sí. Necesariamente. Pero no en el sentido de un subjetivismo cualquiera. Es decir, la gente hace su vida, pero no solos, no cada individuo neurótico por separado. Eso no aporta nada. Es una carga para las demás personas, pero nada más. Un psicótico puede crear algo, algo terrible.

**G.V.:** El mensaje del estudiante de Peter Berger se materializa si se deja la lectura en la página 10 – o no se empieza en absoluto.

11 Arnold Bergstraesser (1896 – 1964), catedrático de sociología y ciencias políticas en la Universidad Albert-Ludwig de Friburgo.

12 René König (1906 – 1992), catedrático de sociología.

13 Benita Luckmann (1925 – 1987).



<http://digithum.uoc.edu>

Nada es la realidad en sí

**H.-G.S.:** En la introducción no pasa nada. El malentendido aparece en el nivel de la descripción de los hábitos de conducta, es decir, por debajo de las instituciones.

**T.L.:** Rutinizaciones.

**H.-G.S.:** Rutinizaciones. La mayoría de la gente parece creer que se trata de algo más o menos arbitrario. También en los capítulos sobre tipos. Porque no leen en profundidad. Eso comienza la cadena de malentendidos. En realidad, también ahora, con el neoinstitucionalismo. [...] La variante correcta es: las instituciones no surgen por casualidad, solucionan problemas determinados, se basan en ellos. Pero también se puede dar la vuelta al planteamiento: Lo que en su momento fue una solución correcta al problema, ya no tiene por qué seguir siéndolo. Hasta ahí todo correcto. Pero después se concluye que las instituciones se pueden retirar de manera más o menos planificada y arbitraria. Y eso no funciona.

## VII. Construcciones totalitarias

**T.L.:** ¡Claro que sí! Funciona de manera terrible. Desde Lenin, Stalin y demás. Son construcciones sistemáticas. Desde Marx que ya está delineado qué se puede hacer en este sentido. Pero la idea de que se puede planificar y modificar también está recogida en la *social construction* – con unos costes enormes y, naturalmente, solo puede hacerlo un régimen totalitario.

**H.-G.S.:** Desde mi punto de vista, el error lógico reside en la idea de que no hay que reconstruir la situación problemática original.

**T.L.:** Sí, claro – se puede partir de un punto determinado y con las instituciones ya existentes en ese punto.

**G.V.:** Te opones al voluntarismo institucional.

**H.-G.S.:** Correcto.

**G.V.:** En lo referente a la organización de toda una sociedad según una intención central, tiene razón, Sr. Luckmann, eso se puede hacer. Lenin y Stalin lo lograron, el Pol Pot también. Pero solo funciona durante cierto tiempo. Después, este tipo de instituciones políticas son minadas por los efectos no deseados.

**T.L.:** Sí. Esperemos. Ya funcionó una vez. Pero tardó más de setenta años.

**G.V.:** Este tipo de sistemas no son estables, pero cambian con unos costes inmensos.

**T.L.:** En otro sentido no son estables, porque en realidad ninguna constitución social es estable. Es decir, la democracia con esta forma de capitalismo es, al parecer, la mejor solución para la convivencia, aunque es una forma inestable y en ningún sentido empática de vivir juntos. Al parecer, la mejor...

**H.-G.S.:** Yo no diría la mejor, sino la más adaptable.

**G.V.:** Y, con todos sus fallos y contradicciones, parece ser la que mejor se procesa, mientras que los fallos y las contradicciones de un proyecto social al estilo del estalinismo desembocan en el colapso. Y eso ya es una diferencia.

**H.-G.S.:** Sí. En estos no puede haber fallos. Así que tampoco son corregidos.

**G.V.:** Evidentemente, no son corregibles. Antes, cuando he hablado de que hay psicópatas que pueden imponer gran parte de sus propias construcciones, he pensado automáticamente en Stalin. Un loco, cuya locura aumentaba con la edad, que agrupó todo un sistema político en torno a su locura.

**T.L.:** Lo que me cuesta entender – y, al parecer, también a otras personas –, es que convenciera a sus correligionarios, en los procesos mediáticos, de que tenían que testificar en falso por el bien del partido. Y lo hicieron. Apenas hubo oposición.

**G.V.:** Los procesos mediáticos son uno de los grandes enigmas que no consigo descifrar. ¿Cómo funciona eso? A uno lo asesinan si confesaba, y lo asesinan si no confesaba.

**T.L.:** Y todo por el bien del partido. Pero no eran una pandilla de idiotas. Eran criminales y en parte estaban mentalmente alterados, pero no eran idiotas, y aun así...

**G.V.:** Hay biografías de gente que vivió en esa época, que sobrevivieron y quedaron perplejos al respecto. *La medida* de Bertolt Brecht es una pieza infame: el correligionario que, por propia voluntad, está dispuesto a ser asesinado por sus compañeros de partido, porque es por el bien del partido. Y Brecht lo celebra en esta obra. Brecht era cualquier cosa menos un marxista ortodoxo. Pero pasó por esta fase.

**H.-G.S.:** Y era cualquier cosa menos autoritario. Cuando el gobierno no confía en su pueblo, que elija a otro pueblo. Eso también es Brecht.

**G.V.:** Sí. Eso es extraño. Una obra entera... Uno puede tener un tropezón una tarde, pero una obra entera...

**H.-G.S.:** Eso no pasa. Pero quizá pueda contarles una historia y te pediría a ti, Thomas, que la interpretes. Me sucedió a mí. En 1966 revisamos el archivo de la Universidad de Bonn: la revocación del doctorado *honoris causa* de Thomas Mann; documentos de Oskar Becker... De hecho, una gran parte de la filosofía nacional-socialista, también en la tradición de Friburgo y Heidegger, tuvo lugar en Bonn. Como con Oskar Becker, también fenomenólogo, también de Friburgo, y, como Heidegger, asistente de Husserl. Todo esto encontramos. Y durante esa revisión, estaba allí con nosotros uno de los catedráticos que dio clase en el Tercer Reich. Todavía estaba en activo. Y encontramos en los archivos que él también había sido nacionalsocialista. Así que una delegación de estudiantes se dirigió a él – yo tuve suerte, no formé parte de esta delegación. Posiblemente me habrían asignado, pero en 1966 ya



<http://digithum.uoc.edu>

Nada es la realidad en sí

había concluido los estudios. Esta delegación le dijo: «Profesor, hemos detectado que usted fue nacionalsocialista en el Tercer Reich y nos gustaría pedirle que exponga su opinión sobre esta época ante la asamblea general de estudiantes en el auditorio». Fue una especie de proceso mediático semidemocrático. El hombre aceptó hacerlo. Fue al auditorio, se situó en la tarima, fue presentado como un filósofo que, durante el Tercer Reich, había representado al nacionalsocialismo en la Universidad de Bonn. Y ese anciano de cabello blanco allí subido rompió a llorar y dijo: «Yo fui uno de los responsables en aquella época de que se despidiera a Theodor Litt.<sup>14</sup> Yo fui uno de los responsables...» Lloraba. (Para mí, aquello supuso la ocasión de salir inmediatamente del SDS, porque pensé que era inadmisibles permitir que aquel anciano allí arriba rompiera a llorar ante una asamblea de estudiantes ampliamente ignorantes). Pero siempre me he preguntado: ¿Por qué lo hizo? ¿Por qué fue allí? ¿Por qué permitió que una nueva-vejez ideología, después conocida como «el 68» le llevara a pronunciar una confesión así? ¿Puedes explicármelo?

**T.L.:** No. Pero probablemente yo habría hecho lo mismo. Lo he registrado todo, por así decirlo, como un circo en Frankfurt. Por otro lado, si la gente acude a ti y te dice: «expresa tu opinión sobre algo que hayas hecho». Probablemente yo también habría llorado, no sé. No es una explicación, pero yo podría actuar de forma similar. También podría decir: «No voy, no tenéis autoridad para interrogarme. ¿Quiénes sois vosotros?». Naturalmente. Esa es la alternativa. Pero tenía mala conciencia. Confesar es una forma de aliviar la mala conciencia. No sé si es una buena explicación.

**G.V.:** No queremos abusar excesivamente de la analogía entre los procesos en Moscú y el movimiento estudiantil. En mi opinión, la diferencia decisiva radica en que las confesiones de Moscú sí se realizaron en interés de una ideología estanca, mientras que el hombre de la universidad, como usted dice, parece haber tenido mala conciencia.

**H.-G.S.:** Posiblemente los protagonistas de los procesos mediáticos también la tuvieran.

**T.L.:** Pero no se les acusó de algo que hubieran hecho, sino de lo que no habían hecho.

**H.-G.S.:** En el libro de Wolfgang Leonhard *Die Revolution entlässt ihre Kinder* se describe que, en realidad, tenían remordimientos de conciencia frente al partido.

**T.L.:** ¿Pero quién es el partido? Esta construcción ya da testimonio de cierta debilidad mental. El partido está compuesto por perso-

nas, por camaradas y por una dirección. Se dan estos tres casos: el psicoanálisis, el catolicismo – o el cristianismo en general – y los bolcheviques. Son sistemas infalibles y siempre a punto para descartar las críticas externas. Esto es aplicable a los tres sistemas. El psicoanálisis no es un aparato de poder totalitario, pero en esta estructura es exactamente igual.

**G.V.:** Al descubrir las atrocidades del estalinismo, la reacción de los intelectuales o de quienes se consideran intelectuales es tomar una distancia extrema con el poder. De ahí se puede concluir que el intento de ocupar puestos de poder con la mejor de las intenciones fue la norma en el periodo entre guerras. Lo que no quiere decir en absoluto que todos lo consiguieran. Por eso soy tan escéptico respecto a la posición de que uno sabe mejor que la gente cuáles son sus intereses.

**T.L.:** Heidegger, por ejemplo, sabía lo que hacía. Se ofreció, pero no lo incluyeron en el aparato.

**H.-G.S.:** Sí, porque su competidor Bäumler<sup>15</sup> adquirió una posición más poderosa. Pero él también era de los que sabía lo que debía hacer el pueblo: La gente, el ser humano, son los verdaderos malos que actúan como actúan todos, que no han descubierto su *Dasein* y que no saben lo que es realmente la existencia humana. Es una posición increíblemente arrogante.

**G.V.:** Y ahí es donde vemos la otra cara de Brecht. En los *Diálogos de refugiados* aparece esta postura: Cuando se le presentó la misión histórica del proletariado, el proletario Kalle dice: «Ya me lo había imaginado. El proletario volverá a ser el recadero».

**H.-G.S.:** Brecht es una personalidad dividida. Por un lado exclama: «El partido, el partido siempre tiene razón». Por otro lado, el 17 de junio, el Sr. Keuner. Detrás de las *Historias del Sr. Keuner* se esconde la prosa sobre su profesor. Dice, más o menos: «Mi profesor es un hombre decepcionado. Las cosas en que participó no han ido como él imaginaba. Ahora no culpa a sus expectativas, sino a la historia, que ha transcurrido de otro modo». ¡Un marxista!

**G.V.:** En otra historia, Brecht describe un gran congreso de filósofos en China, en el que se trata sobre si el río Amarillo existe realmente o solo está en la mente. Se discute durante tres días y, después, lamentablemente, se produce una gran inundación que ahoga a todos los filósofos. Por eso nunca se ha explicado definitivamente la cuestión.

**T.L.:** Una crítica radical al constructivismo radical.

14 Theodor Litt (1880 – 1962), catedrático de filosofía y pedagogía y, en 1931 y 1932, rector de la Universidad de Leipzig, en 1937 se le prohibió dar clase.

15. Alfred Bäumler (1887 – 1968) fue llamado a Berlín en 1933 por el ministro de cultura Rust para ocupar la recién creada cátedra de filosofía y pedagogía política.

<http://digithum.uoc.edu>

Nada es la realidad en sí

**CITA RECOMENDADA**

LUCKMANN, Thomas; SOEFFNER Hans-Georg; VOBRUBA Georg (2016). «“Nada es la realidad en sí”. Una conversación entre Thomas Luckmann, Hans-Georg Soeffner y Georg Vobruba». *Digithum*. N.º 18. págs. 44-55. UOC. [Fecha de consulta: dd/mm/aa]

<<http://journals.uoc.edu/index.php/digithum/article/view/n18-luckmann-soeffner-vobruba/n18-luckmann-soeffner-vobruba-pdf-es>>

<<http://dx.doi.org/10.7238/d.v0i18.2591>>



Los textos publicados en esta revista están sujetos –si no se indica lo contrario– a una licencia de Reconocimiento 3.0 España de Creative Commons. Puede copiarlos, distribuirlos, comunicarlos públicamente, hacer obras derivadas y usos comerciales siempre que reconozca los créditos de las obras (autoría, nombre de la revista, institución editora) de la manera especificada por los autores o por la revista. La licencia completa se puede consultar en <http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/es/deed.es>.

**Thomas Luckmann**

Thomas Luckmann nace en Jesenice (actualmente Eslovenia) en octubre de 1927. Es reconocido en la sociología contemporánea como uno de los fundadores del constructivismo social a raíz de ser coautor de *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (1966) con Peter Berger y *Structures of the Life-World* (1973), derivada de los cuadernos de Alfred Schütz. Su obra significa una renovación, desde la fenomenología, de la sociología del conocimiento. Precisamente, en abril próximo, la International Sociological Association celebrará el simposio «Social Constructivism as Paradigm? 50 Years of Social Construction of Reality». Se formó en filosofía, literatura, lingüística y psicología social en las universidades austriacas de Viena e Innsbruck y en la New School for Social Research, en Estados Unidos. Actualmente es profesor emérito de la Universidad de Constanza.

**Hans Georg Soeffner**

Hans Georg Soeffner nace en 1939 en la ciudad de Essen, Alemania. Es profesor emérito de la Universidad de Konstanz del mismo país. Sus líneas de investigación son teoría y metodología de las ciencias sociales, hermenéutica de las formas de integración y conocimiento en la vida cotidiana, y sociología religiosa. Entre sus publicaciones más reconocidas se encuentran: *Auslegung des Alltags - Der Alltag der Auslegung. Zur wissenssoziologischen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik* (1989), *Gesellschaft ohne Baldachin. Kultur und Religion in der pluralistischen Gesellschaft* (2000) y *Symbolische Formung - Eine Soziologie des Symbols und des Rituals* (2010).

**Georg Vobruba**

Georg Vobruba es sociólogo austriaco y profesor emérito de la universidad de Leipzig, nacido en la ciudad Viena el 26 de Junio de 1948. En la actualidad es director de la revista *Soziologie* y miembro de junta de la Deutschen Gesellschaft für Soziologie y de la junta editorial del European Journal of Cultural and Political Sociology. Sus líneas de investigación son la teoría social, la sociología de la política social, sociología europea, y la sociología política. Entre sus obras se encuentran: *Politik mit dem Wohlfahrtsstaat* (1983), *Jenseits der sozialen Fragen: Modernisierung und Transformation von Gesellschaftssystemen* (1991) y *Die Gesellschaft der Leute: Kritik und Gestaltung der sozialen Verhältnisse (Neue Bibliothek der Sozialwissenschaften)* (2009).

