

## INTRODUÇÃO

### *Ensaio teórico sobre as relações estabelecidos-outsiders\**

A descrição de uma comunidade da periferia urbana apresentada neste livro mostra uma clara divisão, em seu interior, entre um grupo estabelecido desde longa data e um grupo mais novo de residentes, cujos moradores eram tratados pelo primeiro como outsiders. O grupo estabelecido cerrava fileiras contra eles e os estigmatizava, de maneira geral, como pessoas de menor valor humano. Considerava-se que lhes faltava a virtude humana superior – o carisma grupal distintivo – que o grupo dominante atribuía a si mesmo.

Assim, encontrava-se ali, nessa pequena comunidade de Winston Parva, como que em miniatura, um tema humano universal. Vez por outra, podemos observar que os membros dos grupos mais poderosos que outros grupos interdependentes se pensam a si mesmos (se auto-representam) como humanamente superiores. O sentido literal do termo “aristocracia” pode servir de exemplo. Tratava-se de um nome que a classe mais alta ateniense, composta de guerreiros que eram senhores de escravos, aplicava ao tipo de relação de poder, que permitia a seu grupo assumir a posição dominante em Atenas. Mas significava, literalmente, “dominação dos melhores”. Até hoje, o termo “nobre” preserva o duplo sentido de categoria social elevada e de atitude humana altamente valorizada, como na expressão “gesto nobre”; do mesmo modo, “vilão”, derivado de um termo que era aplicado a um grupo social de condição inferior e, portanto, de baixo valor humano, ainda conserva sua significação neste último sentido – como expressão designativa de uma pessoa de moral baixa. É fácil encontrar outros exemplos.

Essa é a auto-imagem normal dos grupos que, em termos do seu diferencial de poder, são seguramente superiores a outros grupos interdependentes. Quer se trate de quadros sociais, como os senhores feudais em relação aos vilões, os “brancos” em relação aos “negros”, os gentios em relação aos judeus, os protestantes em relação aos católicos e vice-versa, os homens em relação às mulheres (antigamente), os Estados nacionais grandes e poderosos em relação a seus homólogos pequenos e relativamente impotentes, quer, como no caso de Winston

---

\*Tenho uma grande dívida de gratidão para com Cas Wouters e Bram van Stolk. Discutir com eles alguns problemas da tradução para o holandês ajudou-me a aperfeiçoar o texto e eles me estimularam a redigir este ensaio.

Parva, de uma povoação da classe trabalhadora, estabelecida desde longa data, em relação aos membros de uma nova povoação de trabalhadores em sua vizinhança, os grupos mais poderosos, na totalidade desses casos, vêem-se como pessoas “melhores”, dotadas de uma espécie de carisma grupal, de uma virtude específica que é compartilhada por todos os seus membros e que falta aos outros. Mais ainda, em todos esses casos, os indivíduos “superiores” podem fazer com que os próprios indivíduos inferiores se sintam, eles mesmos, carentes de virtudes — julgando-se humanamente inferiores.

Como se processa isso? De que modo os membros de um grupo mantêm entre si a crença em que são não apenas mais poderosos, mas também seres humanos melhores do que os de outro? Que meios utilizam eles para impor a crença em sua superioridade humana aos que são menos poderosos?

O estudo de Winston Parva versa sobre alguns desses problemas e sobre questões correlatas, que são discutidos aqui com referência a diferentes agrupamentos no interior de uma pequena comunidade de vizinhos. Bastava falar com as pessoas de lá para deparar com o fato de que os moradores de uma área, na qual viviam as “famílias antigas”, consideravam-se humanamente superiores aos residentes da parte vizinha da comunidade, de formação mais recente. Recusavam-se a manter qualquer contato social com eles, exceto o exigido por suas atividades profissionais; juntavam-nos todos num mesmo saco, como pessoas de uma espécie inferior. Em suma, tratavam todos os recém-chegados como pessoas que não se inseriam no grupo, como “os de fora”. Esses próprios recém-chegados, depois de algum tempo, pareciam aceitar, com uma espécie de resignação e perplexidade, a idéia de pertencerem a um grupo de menor virtude e respeitabilidade, o que só se justificava, em termos de sua conduta efetiva, no caso de uma pequena minoria. Assim, nessa pequena comunidade, deparava-se com o que parece ser uma constante universal em qualquer figuração de estabelecidos-outsiders: o grupo estabelecido atribuía a seus membros características humanas superiores; excluía todos os membros do outro grupo do contato social não profissional com seus próprios membros; e o tabu em torno desses contatos era mantido através de meios de controle social como a fofoca elogiosa [*praise gossip*], no caso dos que o observavam, e a ameaça de fofocas depreciativas [*blame gossip*] contra os suspeitos de transgressão.

Estudar os aspectos de uma figuração universal no âmbito de uma pequena comunidade impõe à investigação algumas limitações óbvias. Mas também tem suas vantagens. O uso de uma pequena unidade social como foco da investigação de problemas igualmente encontráveis numa grande variedade de unidades sociais, maiores e mais diferenciadas, possibilita a exploração desses problemas com uma minúcia considerável — microscopicamente, por assim dizer. Pode-se construir um modelo explicativo, em pequena escala, da figuração que se acredita ser universal — um modelo pronto para ser testado, ampliado e, se necessário, revisto através da investigação de figurações correlatas em maior escala. Nesse

sentido, o modelo de uma figuração estabelecidos-outsiders que resulta da investigação de uma comunidade pequena, como a de Winston Parva, pode funcionar como uma espécie de “paradigma empírico”. Aplicando-o como gabarito a outras configurações mais complexas desse tipo, pode-se compreender melhor as características estruturais que elas têm em comum e as razões por que, em condições diferentes, elas funcionam e se desenvolvem segundo diferentes linhas.

Andando pelas ruas das duas partes de Winston Parva, o visitante ocasional talvez se surpreendesse ao saber que os habitantes de uma delas julgavam-se imensamente superiores aos da outra. No que concerne aos padrões habitacionais, as diferenças entre as duas áreas não eram particularmente evidentes. Mesmo examinando essa questão mais de perto, era surpreendente, a princípio, que os moradores de uma área tivessem a necessidade e a possibilidade de tratar os da outra como inferiores a eles e, até certo ponto, conseguissem fazê-los sentirem-se inferiores. Não havia diferenças de nacionalidade, ascendência étnica, “cor” ou “raça” entre os residentes das duas áreas, e eles tampouco diferiam quanto a seu tipo de ocupação, sua renda e seu nível educacional — em suma, quanto a sua classe social. As duas eram áreas de trabalhadores. A única diferença entre elas era a que já foi mencionada: um grupo compunha-se de antigos residentes, instalados na região havia duas ou três gerações, e o outro era formado por recém-chegados.

Sendo assim, que é que induzia as pessoas que formavam o primeiro desses dois grupos a se colocarem como uma ordem melhor e superior de seres humanos? Que recursos de poder lhes permitiam afirmar sua superioridade e lançar um estigma sobre os outros, como pessoas de estirpe inferior? Em geral, depara-se com esse tipo de figuração no contexto de diferenças grupais étnicas, nacionais e outras já mencionadas, e, nesse caso, alguns de seus aspectos mais destacados tendem a passar despercebidos. Em Winston Parva, entretanto, todo o arsenal de superioridade grupal e desprezo grupal era mobilizado entre dois grupos que só diferiam no tocante a seu tempo de residência no lugar. Ali, podia-se ver que a “antigüidade” da associação, com tudo o que ela implicava, conseguia, por si só, criar o grau de coesão grupal, a identificação coletiva e as normas comuns capazes de induzir à euforia gratificante que acompanha a consciência de pertencer a um grupo de valor superior, com o desprezo complementar por outros grupos.

Ao mesmo tempo, ali se podiam ver as limitações de qualquer teoria que explique os diferenciais de poder tão-somente em termos da posse monopolista de objetos não humanos, tais como armas ou meios de produção, e que desconsidere os aspectos figuracionais dos diferenciais de poder que se devem puramente a diferenças no grau de organização dos seres humanos implicados. Como passamos gradativamente a reconhecer em Winston Parva, estes últimos, sobretudo os diferenciais do grau de coesão interna e de controle comunitário,

podem desempenhar um papel decisivo na relação de forças entre um grupo e outro — como se pode ver, aliás, em inúmeros outros casos. Naquela pequena comunidade, a superioridade de forças do grupo estabelecido desde longa data era desse tipo, em grande medida. Baseava-se no alto grau de coesão de famílias que se conheciam havia duas ou três gerações, em contraste com os recém-chegados, que eram estranhos não apenas para os antigos residentes como também entre si. Era graças a seu maior potencial de coesão, assim como à ativação deste pelo controle social, que os antigos residentes conseguiam reservar para as pessoas de seu tipo os cargos importantes das organizações locais, como o conselho, a escola ou o clube, e deles excluir firmemente os moradores da outra área, aos quais, como grupo, faltava coesão. Assim, a exclusão e a estigmatização dos outsiders pelo grupo estabelecido eram armas poderosas para que este último preservasse sua identidade e afirmasse sua superioridade, mantendo os outros firmemente em seu lugar.

Ali se encontrava, sob forma particularmente pura, uma fonte de diferenciais de poder entre grupos inter-relacionados que também desempenha um papel em muitos outros contextos sociais, mas que, nestes, muitas vezes se dissimula, aos olhos do observador, por outras características marcantes dos grupos em questão, tais como a cor ou a classe social. Mediante um exame mais detido, é freqüente poder-se descobrir que, também nesses outros casos, tal como em Winston Parva, um grupo tem um índice de coesão mais alto do que o outro e essa integração diferencial contribui substancialmente para seu excedente de poder; sua maior coesão permite que esse grupo reserve para seus membros as posições sociais com potencial de poder mais elevado e de outro tipo, o que vem reforçar sua coesão, e excluir dessas posições os membros dos outros grupos — o que constitui, essencialmente, o que se pretende dizer ao falar de uma figuração estabelecidos-outsiders.

Entretanto, embora possa variar muito a natureza das fontes de poder em que se fundamentam a superioridade social e o sentimento de superioridade humana do grupo estabelecido em relação a um grupo de fora, a própria figuração estabelecidos-outsiders mostra, em muitos contextos diferentes, características comuns e constantes. Foi possível descobri-las no âmbito restrito de Winston Parva e, uma vez descobertas, elas se destacaram com mais clareza em outros contextos. Assim, ficou patente que o conceito de uma relação entre estabelecidos e outsiders veio preencher, em nosso aparato conceitual, uma lacuna que nos impedia de perceber a unidade estrutural comum e as variações desse tipo de relação, bem como de explicá-las.

Um exemplo das constantes estruturais nas relações entre estabelecidos e outsiders poderá ajudar os leitores a descobrirem outras por si mesmos, à medida que forem avançando. Como indica o estudo de Winston Parva, o grupo estabelecido tende a atribuir ao conjunto do grupo outsider as características “ruins” de sua porção “pior” — de sua minoria anômica. Em contraste, a

auto-imagem do grupo estabelecido tende a se modelar em seu setor exemplar, mais “nômico” ou normativo — na minoria de seus “melhores” membros. Essa distorção *pars pro toto*, em direções opostas, faculta ao grupo estabelecido provar suas afirmações a si mesmo e aos outros; há sempre algum fato para provar que o próprio grupo é “bom” e que o outro é “ruim”.

As condições em que um grupo consegue lançar um estigma sobre outro — a sociodinâmica da estigmatização — merecem certa atenção, nesse contexto. Deparava-se com esse problema tão logo se falava com os moradores das partes mais antigas de Winston Parva. Todos eles concordavam em que as pessoas “de lá”, da parte mais nova, eram de uma espécie inferior. Era impossível não notar que a tendência de um grupo a estigmatizar outro, que desempenha um papel tão importante nas relações entre grupos diferentes no mundo inteiro, podia ser encontrada até mesmo ali, naquela pequena comunidade — na relação entre dois grupos que, em termos de nacionalidade e classe, mal chegavam a se diferenciar —, e, uma vez que ali se podia observá-la como que num microcosmo social, ela parecia mais manejável. Era fácil perceber, nesse contexto, que a possibilidade de um grupo afixar em outro um rótulo de inferioridade humana e fazê-lo prevalecer era função de uma figuração específica que os dois grupos formavam entre si. Em outras palavras, na pesquisa fazia-se necessária uma abordagem figuracional. Atualmente, há uma tendência a discutir o problema da estigmatização social como se ele fosse uma simples questão de pessoas que demonstram, individualmente, um despreço acentuado por outras pessoas como indivíduos. Um modo conhecido de conceituar esse tipo de observação é classificá-la como preconceito. Entretanto, isso equivale a discernir apenas no plano individual algo que não pode ser entendido sem que se o perceba, ao mesmo tempo, no nível do grupo. Na atualidade, é comum não se distinguir a estigmatização grupal e o preconceito individual e não relacioná-los entre si. Em Winston Parva, como em outros lugares, viam-se membros de um grupo estigmatizando os de outro, não por suas qualidades individuais como pessoas, mas por eles pertencerem a um grupo coletivamente considerado diferente e inferior ao próprio grupo. Portanto, perde-se a chave do problema que costuma ser discutido em categorias como a de “preconceito social” quando ela é exclusivamente buscada na estrutura de personalidade dos indivíduos. Ela só pode ser encontrada ao se considerar a figuração formada pelos dois (ou mais) grupos implicados ou, em outras palavras, a natureza de sua interdependência.

A peça central dessa figuração é um equilíbrio instável de poder, com as tensões que lhe são inerentes. Essa é também a precondição decisiva de qualquer estigmatização eficaz de um grupo outsider por um grupo estabelecido. Um grupo só pode estigmatizar outro com eficácia quando está bem instalado em posições de poder das quais o grupo estigmatizado é excluído. Enquanto isso acontece, o estigma de desonra coletiva imputado aos outsiders pode fazer-se prevalecer. O desprezo absoluto e a estigmatização unilateral e irremediável dos outsiders, tal

como a estigmatização dos intocáveis pelas castas superiores da Índia ou a dos escravos africanos ou seus descendentes na América, apontam para um equilíbrio de poder muito instável. Afixar o rótulo de “valor humano inferior” a outro grupo é uma das armas usadas pelos grupos superiores nas disputas de poder, como meio de manter sua superioridade social. Nessa situação, o estigma social imposto pelo grupo mais poderoso ao menos poderoso costuma penetrar na auto-imagem deste último e, com isso, enfraquecê-lo e desarmá-lo. Conseqüentemente, a capacidade de estigmatizar diminui ou até se inverte, quando um grupo deixa de estar em condições de manter seu monopólio das principais fontes de poder existentes numa sociedade e de excluir da participação nessas fontes outros grupos interdependentes — os antigos outsiders. Tão logo diminuem as disparidades de força ou, em outras palavras, a desigualdade do equilíbrio de poder, os antigos grupos outsiders, por sua vez, tendem a retaliar. Apela para a contra-estigmatização, como no caso dos negros na América, dos povos antes submetidos à dominação européia na África e dos operários da indústria, como classe anteriormente subjugada, na própria Europa.

Isso talvez baste para indicar, sucintamente, por que o tipo de estigmatização — de “preconceito” intergrupar — encontrado no universo em miniatura de Winston Parva requeria uma investigação da estrutura global da relação, vigente entre os dois grupos principais, que dotava um deles do poder de lançar o outro no ostracismo. Ele exigia, em outras palavras, como primeiro passo, um desprendimento — ou um distanciamento — de ambos os grupos. O problema a ser explorado não consistia em saber qual dos lados estava errado e qual tinha razão, mas em saber que características estruturais da comunidade em desenvolvimento de Winston Parva ligavam dois grupos de tal maneira que os membros de um deles sentiam-se impelidos — e tinham para isso recursos de poder suficientes — a tratar os de outro, coletivamente, com certo desprezo, como pessoas menos educadas e, portanto, de valor humano inferior, se comparadas com eles.

Em Winston Parva esse problema apresentou-se com particular intensidade, pois a maioria das explicações atuais sobre os diferenciais de poder não era aplicável à situação constatada. Os dois grupos, como já afirmei, não diferiam quanto a sua classe social, nacionalidade, ascendência étnica ou racial, credo religioso ou nível de instrução. A principal diferença entre os dois grupos era exatamente esta: um deles era um grupo de antigos residentes, estabelecido naquela área havia duas ou três gerações, e o outro era composto de recém-chegados. A expressão sociológica desse fato era uma diferença acentuada na coesão dos dois grupos. Um era estreitamente integrado, o outro, não. É provável que os diferenciais de coesão e integração, como uma faceta dos diferenciais de poder, não tenham recebido a atenção que merecem. Em Winston Parva, sua importância como fonte de desigualdade de forças revelou-se com muita clareza. Uma vez descoberta ali essa faceta, foi fácil virem à lembrança outros exemplos de diferenciais de coesão como fontes de diferenciais de poder.

O modo como estes funcionavam em Winston Parva era bastante óbvio. O grupo de antigos residentes, famílias cujos membros se conheciam havia mais de uma geração, estabelecera para si um estilo de vida comum e um conjunto de normas. Eles observavam certos padrões e se orgulhavam disso. Por conseguinte, o afluxo de recém-chegados a seu bairro era sentido como uma ameaça a seu estilo de vida já estabelecido, embora os recém-chegados fossem seus compatriotas. Para o grupo nuclear da parte antiga de Winston Parva, o sentimento do status de cada um e da inclusão na coletividade estava ligado à vida e às tradições comunitárias. Para preservar o que julgavam ter alto valor, eles cerravam fileiras contra os recém-chegados, com isso protegendo sua identidade grupal e afirmando sua superioridade. Essa é uma situação conhecida. Ela mostra com muita clareza a complementaridade do valor humano superior — o carisma do grupo — atribuído a si mesmo pelo grupo já estabelecido, e as características “ruins” — a desonra grupal — que atribuía aos outsiders. Os recém-chegados eram desconhecidos não apenas dos antigos residentes, mas também entre eles; não tinham coesão, e, por isso, não conseguiam cerrar fileiras e revidar.

A complementaridade entre o carisma grupal (do próprio grupo) e a desonra grupal (dos outros) é um dos aspectos mais significativos do tipo de relação estabelecidos-outsiders encontrada aqui. Ela merece um momento de consideração, pois fornece um indício da barreira emocional erguida nesse tipo de figuração pelos estabelecidos contra os outsiders. Mais do que qualquer outra coisa, talvez, essa barreira afetiva responde pela rigidez, amiúde extrema, da atitude dos grupos estabelecidos para com os grupos outsiders — pela perpetuação do tabu contra o contato mais estreito com os outsiders, geração após geração, mesmo que diminua sua superioridade social ou, em outras palavras, seu excedente de poder. Podemos observar um bom número de exemplos dessa inflexibilidade emocional em nossa própria época. Assim, a legislação estatal da Índia pode abolir a posição de párias dos antigos intocáveis, mas a repulsa dos indianos das castas superiores ao contato com eles persiste, especialmente nas zonas rurais daquele vasto país. Do mesmo modo, a legislação estadual e federal dos Estados Unidos vem reduzindo cada vez mais a incapacidade jurídica do grupo antes escravizado e estabelecendo sua equiparação institucional ao grupo de seus antigos senhores, como concidadãos de uma mesma nação. No entanto, o “preconceito social”, as barreiras emocionais erguidas pelo sentimento de sua virtude superior, especialmente por parte dos descendentes dos senhores de escravos, e o sentimento de um valor humano inferior, de uma desonra grupal dos descendentes de escravos, não têm acompanhado o ritmo dos ajustes jurídicos. Dá tornar-se visivelmente mais forte a onda de contra-estigmatização em uma batalha de poder na qual o equilíbrio entre os diferenciais de poder vai se reduzindo aos poucos.

Não é fácil entender a mecânica da estigmatização sem um exame mais rigoroso do papel desempenhado pela imagem que cada pessoa faz da posição de seu grupo entre outros e, por conseguinte, de seu próprio status como membro

desse grupo. Já afirmei que os grupos dominantes com uma elevada superioridade de forças atribuem a si mesmos, como coletividades, e também àqueles que os integram, como as famílias e os indivíduos, um carisma grupal característico. Todos os que “estão inseridos” neles participam desse carisma. Porém têm que pagar um preço. A participação na superioridade de um grupo e em seu carisma grupal singular é, por assim dizer, a recompensa pela submissão às normas específicas do grupo. Esse preço tem que ser individualmente pago por cada um de seus membros, através da sujeição de sua conduta a padrões específicos de controle dos afetos. O orgulho por encarnar o carisma do grupo e a satisfação de pertencer a ele e de representar um grupo poderoso — e, segundo a equação afetiva do indivíduo, singularmente valioso e humanamente superior — estão funcionalmente ligados à disposição dos membros de se submeterem às obrigações que lhes são impostas pelo fato de pertencerem a esse grupo. Tal como em outros casos, a lógica dos afetos é rígida: a superioridade de forças é equiparada ao mérito humano e este a uma graça especial da natureza ou dos deuses. A satisfação que cada um extrai da participação no carisma do grupo compensa o sacrifício da satisfação pessoal decorrente da submissão às normas grupais.

Costumeiramente, os membros dos grupos outsiders são tidos como não observantes dessas normas e restrições. Essa é a imagem preponderante desses grupos entre os membros dos grupos estabelecidos. Os outsiders, tanto no caso de Winston Parva quanto noutros locais, são vistos — coletiva e individualmente — como anômicos. O contato mais íntimo com eles, portanto, é sentido como desagradável. Eles põem em risco as defesas profundamente arraigadas do grupo estabelecido contra o desrespeito às normas e tabus coletivos, de cuja observância dependem o status de cada um dos seus semelhantes no grupo estabelecido e seu respeito próprio, seu orgulho e sua identidade como membro do grupo superior. Entre os já estabelecidos, cerrar fileiras certamente tem a função social de preservar a superioridade de poder do grupo. Ao mesmo tempo, a evitação de qualquer contato social mais estreito com os membros do grupo outsider tem todas as características emocionais do que, num outro contexto, aprendeu-se a chamar de “medo da poluição”. Como os outsiders são tidos como anômicos, o contato íntimo com eles faz pairar sobre os membros do grupo estabelecido a ameaça de uma “infecção anômica”: esses membros podem ficar sob a suspeita de estarem rompendo as normas e tabus de seu grupo; a rigor, estariam rompendo essas normas pela simples associação com membros do grupo outsider. Assim, o contato com os outsiders ameaça o “inserido” de ter seu status rebaixado dentro do grupo estabelecido. Ele pode perder a consideração dos membros deste — talvez não mais pareça compartilhar do valor humano superior que os estabelecidos atribuem a si mesmos.

Os conceitos usados pelos grupos estabelecidos como meio de estigmatização podem variar, conforme as características sociais e as tradições de cada grupo. Em muitos casos, não têm nenhum sentido fora do contexto específico

em que são empregados, mas, apesar disso, ferem profundamente os outsiders, porque os grupos estabelecidos costumam encontrar um aliado numa voz interior de seus inferiores sociais. Com freqüência, os próprios nomes dos grupos que estão numa situação de outsiders trazem em si, até mesmo para os ouvidos de seus membros, implicações de inferioridade e desonra. A estigmatização, portanto, pode surtir um efeito paralisante nos grupos de menor poder. Embora sejam necessárias outras fontes de superioridade de forças para manter a capacidade de estigmatizar, esta última, por si só, é uma arma nada insignificante nas tensões e conflitos ligados ao equilíbrio de poder. Por algum tempo, ela pode entrar a capacidade de retaliação dos grupos dotados de uma parcela menor de poder, bem como sua capacidade de mobilizar as fontes de poder que estejam a seu alcance. Pode até ajudar a perpetuar, durante algum tempo, a primazia de status de um grupo cuja superioridade de poder já tenha diminuído ou desaparecido.

Nos países de língua inglesa, como em todas as outras sociedades humanas, a maioria das pessoas dispõe de uma gama de termos que estigmatizam outros grupos, e que só fazem sentido no contexto de relações específicas entre estabelecidos e outsiders. “Crioulo”, “gringo”, “carcamano”, “sapatão” e “papa-hóstia” são exemplos. Seu poder de ferir depende da consciência que tenham o usuário e o destinatário de que a humilhação almejada por seu emprego tem o aval de um poderoso grupo estabelecido, em relação ao qual o do destinatário é um grupo outsider, com menores fontes de poder. Todos esses termos simbolizam o fato de que é possível envergonhar o membro de um grupo outsider, por ele não ficar à altura das normas do grupo superior, por ser anômico em termos dessas normas. Nada é mais característico do equilíbrio de poder extremamente desigual, nesses casos, do que a impossibilidade de os grupos outsiders retaliarem com termos estigmatizantes equivalentes para se referirem ao grupo estabelecido. Mesmo quando dispõem de termos desse tipo para que seus membros se comuniquem entre si (o termo iídiche “goy” é um exemplo), estes são inúteis como armas numa disputa de insultos, porque um grupo de outsiders não tem como envergonhar os membros de um grupo estabelecido: enquanto o equilíbrio de poder entre eles é muito desigual, seus termos estigmatizantes não significam nada, não têm poder de feri-los. Quando eles começam a ser insultuosos, é sinal de que a relação de forças está mudando.

Já afirmei que a estigmatização dos outsiders exhibe alguns traços comuns numa vasta gama de configurações de estabelecidos-outsideers. A anomia talvez seja a censura mais freqüente a lhes ser feita; repetidamente, constata-se que outsiders são vistos pelo grupo estabelecido como indignos de confiança, indisciplinados e desordeiros. Eis como um membro do antigo sistema aristocrático

\* Respectivamente usados com referência aos negros, judeus (ou outros estrangeiros, no Brasil), italianos (ou seus descendentes), lésbicas e católicos. Os termos ingleses são *nigger*, *yid*, *wop*, *dike* e *papist*. (N.T.)

ateniense, o chamado Velho Oligarca, referiu-se ao *demos*, classe em ascensão de cidadãos atenienses – artesãos, mercadores e camponeses livres –, a qual, ao que parece, expulsara seu grupo para o exílio e instaurara a democracia, o governo pelo *demos*.

No mundo inteiro, a aristocracia dos Estados opõe-se à democracia, pois as características naturais de uma aristocracia são a disciplina, a obediência às leis e a mais rigorosa consideração ao que é respeitável, ao passo que as características naturais da plebe são a extrema ignorância, a indisciplina e a imoralidade... Pois aquilo que considerais desrespeito à lei é, na verdade, o fundamento em que se assenta a força da plebe.\*

A semelhança do padrão de estigmatização usado pelos grupos de poder elevado em relação a seus grupos outsiders no mundo inteiro – a semelhança desse padrão a despeito de todas as diferenças culturais – pode afigurar-se meio inesperada a princípio. Mas os sintomas de inferioridade humana que os grupos estabelecidos muito poderosos mais tendem a identificar nos grupos outsiders de baixo poder e que servem a seus membros como justificação de seu status elevado e prova de seu valor superior costumam ser gerados nos membros do grupo inferior – inferior em termos de sua relação de forças – pelas próprias condições de sua posição de outsiders e pela humilhação e opressão que lhe são concomitantes. Sob alguns aspectos, eles são iguais no mundo inteiro. A pobreza – o baixo padrão de vida – é um deles. Mas existem outros, não menos significativos em termos humanos, dentre os quais figuram a exposição constante aos caprichos das decisões e ordens dos superiores, a humilhação de ser excluído das fileiras deles e as atitudes de deferência instiladas no grupo “inferior”. Além disso, quando o diferencial de poder é muito grande, os grupos na posição de outsiders avaliam-se pela bitola de seus opressores. Em termos das normas de seus opressores, eles se consideram deficientes, se vêem como tendo menos valor. Assim como, costumeiramente, os grupos estabelecidos vêem seu poder superior como um sinal de valor humano mais elevado, os grupos outsiders, quando o diferencial de poder é grande e a submissão inelutável, vivenciam afetivamente sua inferioridade *de poder* como um sinal de inferioridade *humana*. Desse modo, uma olhadela nos casos mais extremos de desigualdade de forças nas figurações estabelecidos-outsiders; nos quais o impacto sobre a estrutura de personalidade dos outsiders mostra-se em todo o seu rigor, poderá ajudar-nos a observar, numa perspectiva melhor, as características de personalidade e as experiências dos outsiders nos casos em que o desequilíbrio é menor e em que a pobreza, a

\* *The Old Oligarch: Pseudo-Xenophon's "Constitution of Athens"*; Londres, London Association of Classical Teachers, 1969; e in J.M. Moore, *Aristotle and Xenophon on Democracy and Oligarchy*, Londres, Chatto & Windus, 1975. O texto grego pode ser encontrado em E.C. Marchant (org.), *Xenophon's Opera*, vol.5, Oxford Classical Texts, Oxford, Clarendon Press, 1900-20.

deferência e o sentimento de inferioridade são mais moderados. Sondando os aspectos vivenciais das figurações estabelecidos-outsiders, podemos atingir camadas da experiência humana em que as diferenças de tradição cultural desempenham um papel menor.

Os grupos estabelecidos que dispõem de uma grande margem de poder tendem a vivenciar seus grupos outsiders não apenas como desordeiros que desrespeitam as leis e as normas (as leis e normas dos estabelecidos), mas também como não sendo particularmente limpos. Em Winston Parva, o opróbrio da imundície ligado aos recém-chegados era relativamente brando (e justificado, quando muito, no caso da “minoría dos piores”). Não obstante, as famílias antigas nutriam a suspeita de que as casas “deles”, e especialmente as cozinhas, não eram tão limpas quanto deveriam ser. Em quase toda parte, os membros dos grupos estabelecidos e, mais até, os dos grupos que aspiram a fazer parte do establishment, orgulham-se de ser mais limpos, nos sentidos literal e figurado, do que os recém-chegados e, dadas as condições mais precárias de muitos grupos outsiders, é provável que tenham razão com frequência. O sentimento difundido de que o contato com membros dos grupos outsiders contamina, observado nos grupos estabelecidos, refere-se à contaminação pela anomia e pela sujeira, misturadas numa coisa só. Shakespeare falou de um “artesão magricela e pouco limpo”.\* De 1830 em diante, mais ou menos, a expressão “os grandes mal lavados” [*the great unwashed*] tornou-se corrente como denominação das “camadas inferiores” da Inglaterra em processo de industrialização e o *Oxford English Dictionary* cita alguém que teria escrito em 1868: “Toda vez que falo das... classes trabalhadoras, faço-o no sentido de ‘os grandes mal lavados’”

No caso de diferenciais de poder muito grandes e de uma opressão correspondentemente acentuada, os grupos outsiders são comumente tidos como sujeitos e quase inumanos. Tomemos como exemplo uma descrição feita por um antigo grupo outsider do Japão, os burakumin (cujo antiga denominação estigmatizada, “eta”, com o sentido literal de “repletos de imundície”, só é usada em sigilo hoje em dia):

Essas pessoas têm moradias piores, são menos instruídas, têm empregos mais árduos e mal remunerados e são mais propensas a enveredar pelo caminho do crime do que os japoneses comuns. Poucos japoneses comuns dispõem-se conscientemente a ter um convívio social com elas. Um número ainda menor deixaria que um filho ou uma filha se casasse com um membro de uma família de párias.

No entanto, o mais extraordinário é que não há nenhuma diferença física essencial entre os descendentes dos párias e os demais japoneses...

Séculos de discriminação, sendo tratados como sub-humanos e levados a crer que, em sua condição de burakumin, eles não eram suficientemente bons para fazer parte da vida dos japoneses comuns, deixaram cicatrizes na mente dos burakumin...

\* Shakespeare, *Vida e morte do rei João*, ato IV, cena II. (N.T.)

Eis uma entrevista feita com um burakumin anos atrás: perguntou-se ao homem se ele se sentia igual a um japonês comum. Resposta: "Não, nós matamos animais, somos sujos e algumas pessoas acham que não somos humanos." Pergunta: "Você acha que é humano?" Resposta (depois de uma longa pausa): "Não sei... Somos ruins e sujos."

Dê-se a um grupo uma reputação ruim e é provável que ele corresponda a essa expectativa. No caso de Winston Parva, o setor mais severamente marginalizado do grupo de outsiders ainda conseguia revidar, de maneira sub-reptícia. Até que ponto se transforma em apatia paralisante a vergonha dos recém-chegados, produzida pela estigmatização inescapável de um grupo estabelecido, ou até que ponto ela se transforma em normas agressivas ou em anarquia são coisas que dependem da situação global. Eis o que se constatava em Winston Parva:

As crianças e adolescentes da minoria desprezada do loteamento habitacional eram evitados, rejeitados e tratados com frieza pelos colegas "respeitáveis" da "aldeia", com um rigor e crueldade ainda maiores do que os reservados a seus pais, porque o "mau exemplo" que davam era uma ameaça às defesas dos jovens "respeitáveis" contra seus próprios impulsos internos de desregramento; e, como a minoria mais rebelde dos jovens sentia-se rejeitada, procurava revidar, portando-se mal de maneira ainda mais deliberada. Saber que, sendo barulhentos, destrutivos e insultuosos, eles conseguiam incomodar aqueles por quem eram rejeitados e tratados como párias funcionava como um incentivo adicional... para o "mau comportamento". Eles gostavam de fazer exatamente as coisas que lhes eram censuradas, como um ato de vingança contra aqueles que os censuravam."

E vejamos o que se pode ler num estudo sobre os burakumin:

Essas identidades pessoais minoritárias podem implicar um retraimento social em enclaves como guetos ou, quando o contato com a maioria é necessário ou conveniente, a assunção de papéis sociais desviantes em relação ao grupo majoritário. Esses papéis desviantes envolvem, com frequência, uma grande dose de hostilidade velada contra qualquer forma de autoridade exercida pelos membros do grupo majoritário. Tais sentimentos são conseqüência da exploração vivida geração após geração... Verifica-se que as crianças marginalizadas são mais propensas à agressividade e, em certo sentido, materializam os estereótipos que lhes são atribuídos, pelo menos até certo ponto."

\* Mark Frankland, "Japan's Angry Untouchables", *Observer Magazine*, 2 de novembro de 1975, p.40ss.

\*\* Ver p.140-1, adiante.

\*\*\* Ben Whitaker, "Japan's Outcasts: The Problem of the Burakumin", in Ben Whitaker (org.), *The Fourth World: Victims of Group Oppression*, Londres, Sidgwick & Jackson, 1972, p.316. Há um outro paralelo com a situação de Winston Parva: "Convém enfatizar que as condutas desviantes ocorrem apenas entre uma minoria de excluídos, ainda que se trate de uma proporção significativamente elevada quando comparada à população geral" (p.317).

Adquiriu-se o hábito de explicar relações de grupo como as aqui descritas como resultado de diferenças raciais, étnicas ou, às vezes, religiosas. Nenhuma dessas explicações funciona neste caso. A minoria burakumin do Japão provém da mesma origem da maioria dos japoneses. Eles parecem descender de grupos encarregados de atividades profissionais de baixa categoria, como aquelas ligadas à morte, ao parto, ao abate de animais e aos produtos derivados dessa atividade. Com a transformação das formas de sensibilidade dos guerreiros e sacerdotes em um novo establishment (o que é um aspecto de todo processo civilizador, no Japão como em outros lugares, e evidenciado nesse país pelo desenvolvimento do ensino xintoísta e budista), é provável que esses grupos de outsiders tenham sido submetidos a alguma forma de segregação hereditária, rigidamente aplicada mais ou menos a partir de 1600.\* O contato com eles era tido como poluidor. Exigia-se que alguns usassem um pedaço de couro na manga do quimono. O casamento misto com a maioria dos japoneses era rigorosamente proibido.

Embora as diferenças entre os párias e os outros japoneses resultassem do surgimento de uma relação entre estabelecidos e outsiders, e fossem, por conseguinte, de origem inteiramente social, o grupo outsider exibiu, em estudos recentes, muitas das características que hoje costumam ser associadas às diferenças raciais ou étnicas. Talvez baste mencionar uma delas: "Relatórios recentes de psicólogos japoneses demonstram que há uma diferença sistemática entre os escores obtidos nos testes de QI e de realização por crianças que freqüentam as mesmas escolas mas provêm do grupo majoritário ou do grupo dos párias."\*\* Isso faz parte das provas cada vez maiores de que crescer como membro de um grupo outsider estigmatizado pode resultar em déficits intelectuais e afetivos específicos.\*\*\* Não há nada de accidental em se descobrirem aspectos semelhantes nas relações estabelecidos-outsideers que não estão vinculadas a diferenças raciais ou étnicas e naquelas ligadas a essas diferenças. Os indícios sugerem que, também neste último caso, tais aspectos não se devem às diferenças raciais ou étnicas em si, mas ao fato de um dos grupos ser estabelecido, dotado de recursos superiores de poder, enquanto o outro é um grupo outsider, imensamente inferior em termos do seu diferencial de poder e contra o qual o grupo estabelecido pode cerrar fileiras. As chamadas "relações raciais", em outras palavras, simplesmente cons-

\* Ibid., p.310.

\*\* Ibid., p.314-5.

\*\*\* Um dos fatores capazes de modificar o impacto da situação nos membros dos grupos outsiders é sua posse de uma tradição cultural própria. Tal tradição, especialmente quando incorpora, como no caso dos judeus, uma vigorosa relação como saber livresco e uma alta valorização das realizações intelectuais, tem a probabilidade de proteger as crianças desses grupos, até certo ponto, do efeito traumático exercido em seu desenvolvimento pela exposição à estigmatização perpétua por parte do grupo estabelecido — à humilhação não apenas delas mesmas, mas também de seus pais e de todo o grupo cuja imagem e valor constituem uma parte vital de sua auto-imagem, de sua identidade individual e auto-avaliação.

tituem relações de estabelecidos-outsiders de um tipo particular. O fato de os membros dos dois grupos diferirem em sua aparência física ou de os membros de um grupo falarem com um sotaque e uma fluência diferentes a língua em que ambos se expressam serve apenas como um sinal de reforço, que torna os membros do grupo *estigmatizado* mais fáceis de reconhecer em sua condição. Tampouco a denominação “preconceito racial” é particularmente adequada. A aversão, desprezo ou ódio que os membros de um grupo estabelecido sentem pelos de um grupo outsider, assim como o medo de que um contato mais estreito com estes últimos possa contaminá-los, não diferem nos casos em que os dois grupos são claramente distintos em sua aparência física e naqueles em que são fisicamente indistinguíveis, a ponto de os párias menos dotados de poder serem obrigados a usar uma insígnia que mostre sua identidade.

Parece que adjetivos como “racial” ou “étnico”, largamente utilizados nesse contexto, tanto na sociologia quanto na sociedade em geral, são sintomáticos de um ato ideológico de evitação. Ao empregá-los, chama-se a atenção para um aspecto periférico dessas relações (por exemplo, as diferenças na cor da pele), enquanto se desviam os olhos daquilo que é central (por exemplo, os diferenciais de poder e a exclusão do grupo menos poderoso dos cargos com maior potencial de influência). Quer os grupos a que se faz referência ao falar de “relações raciais” ou “preconceito racial” difiram ou não quanto a sua ascendência “racial” e sua aparência, o aspecto saliente de sua relação é eles estarem ligados de um modo que confere a um recursos de poder muito maiores que os do outro e permite que esse grupo barre o acesso dos membros do outro ao centro dos recursos de poder e ao contato mais estreito com seus próprios membros, com isso relegando-os a uma posição de outsiders. Assim, mesmo quando existem nesses casos as diferenças de aparência física e outros aspectos biológicos a que nos referimos como “raciais”, a sociodinâmica da relação entre grupos interligados na condição de estabelecidos e outsiders é determinada por sua forma de vinculação e não por qualquer característica que os grupos tenham, independentemente dela.

As tensões e conflitos de grupo inerentes a essa forma de relação podem manter-se latentes (o que costuma acontecer quando os diferenciais de poder são muito grandes) ou aparecer abertamente, sob a forma de conflitos contínuos (o que costuma acontecer quando a relação de poder se altera em favor dos outsiders). Seja qual for o caso, só se consegue apreender a força irresistível desse tipo de vínculo, bem como o singular desamparo de pessoas ligadas entre si dessa maneira, quando se discerne com clareza que elas estão aprisionadas num vínculo duplo. Este pode não se tornar operante, quando a dependência é quase inteiramente unilateral e, portanto, o diferencial de poder entre estabelecidos e outsiders é muito grande — como acontece, por exemplo, no caso dos ameríndios de alguns países latino-americanos. Nesses casos, os outsiders não têm nenhuma função para os grupos estabelecidos: simplesmente estão em seu caminho e, com muita frequência, são exterminados ou postos de lado até perecerem.

Inversamente, quando os grupos outsiders são necessários de algum modo aos grupos estabelecidos, quando têm alguma função para estes, o vínculo duplo começa a funcionar mais abertamente e o faz de maneira crescente quando a desigualdade da dependência, sem desaparecer, diminui — quando o equilíbrio de poder pende um pouco a favor dos outsiders. Para constatar isso, podemos considerar mais uma vez as duas citações anteriores — a do aristocrata ateniense, acostumado a mandar e desdenhoso da plebe, e a do buraku excluído que avaliava seu grupo e a si mesmo pela bitola do establishment. Essas duas figuras representam dois pólos opostos, uma totalmente convencida do valor superior de seu grupo, outra, do caráter ruim do seu.

A superioridade de poder confere vantagens aos grupos que a possuem. Algumas são materiais ou econômicas. Sob a influência de Marx, elas despertaram especial atenção. Estudá-las é, na maioria dos casos, indispensável à compreensão das relações estabelecidos-outsiders. Mas elas não são as únicas vantagens auferidas pelo grupo estabelecido e muito poderoso em relação a um grupo outsider e de poder relativamente pequeno. Na relação entre estabelecidos e outsiders em Winston Parva, a busca de vantagens econômicas pelos primeiros desempenhava um papel ínfimo. Que outras vantagens incitam os grupos estabelecidos a lutar ferozmente pela manutenção de sua superioridade? Que outras privações sofrem os grupos outsiders, afóra as privações econômicas? Não é somente no seio da pequena comunidade suburbana a que concerne este estudo que se podem descobrir camadas não econômicas do conflito entre grupos estabelecidos e outsiders. Mesmo nos casos em que a luta pela distribuição dos recursos econômicos parece ocupar o centro do palco, como no caso da luta entre os operários e a direção de uma fábrica, há outras fontes de disputa em jogo além da relação entre salários e lucros. Na verdade, a supremacia dos aspectos econômicos tem acentuação máxima quando o equilíbrio de poder entre os contendores é mais desigual — quando pende mais acentuadamente a favor do grupo estabelecido. Quanto menos isso acontece, mais claramente reconhecíveis se tornam outros aspectos não econômicos das tensões e conflitos. Quando os grupos outsiders têm que viver no nível de subsistência, o montante de sua receita prepondera sobre todas as suas outras necessidades. Quanto mais eles se colocam acima do nível de subsistência, mais a sua própria renda — seus recursos econômicos — serve de meio para atender a outras aspirações humanas que não a satisfação das necessidades animais ou materiais mais elementares, e mais agudamente os grupos nessa situação tendem a sentir a inferioridade social — a inferioridade de poder e de status de que sofrem. E é nessa situação que a luta entre os estabelecidos e os outsiders deixa de ser, por parte destes últimos, uma simples luta para aplacar a fome, para obter os meios de subsistência física, e se transforma numa luta para satisfazer também outras aspirações humanas.

A natureza dessas aspirações, até certo ponto, ainda é obscurecida pelos efeitos da grande descoberta de Marx e pela tendência a ver nela o ponto de

chegada das indagações sobre as sociedades humanas. Entretanto, mais se poderia vê-la como a manifestação de um começo.

Entre os objetivos que entram em choque nas relações estabelecidos-outsiders, a meta destes últimos de saciar sua fome, de atender às necessidades animais ou materiais mais elementares, além de se defenderem da aniquilação física por inimigos humanos — em suma, o simples objetivo da sobrevivência física —, assume prioridade em relação a todas as demais sempre que sua obtenção é incerta. Até hoje, essa continua a ser a meta primordial de grandes setores da humanidade, em parte porque outros setores, mais poderosos, têm um consumo excessivo, já que a população humana costuma crescer mais depressa do que seu abastecimento de víveres e a humanidade é dividida demais para adotar qualquer medida conjunta contra a aflição dos grupos menos poderosos, e em parte porque a crescente interdependência de todos os setores da humanidade intensificou suas lutas mortíferas e ainda não se aprendeu a lição de que, num mundo cada vez mais interdependente, a dominação de um setor da humanidade sobre os outros está fadada a ter um efeito de bumerangue.

Assim, Marx desvendou uma verdade importante ao apontar para a distribuição desigual dos meios de produção e, portanto, para a distribuição desigual dos meios necessários à satisfação das necessidades materiais humanas. Mas foi uma meia verdade. Ele apresentou, como raiz principal do confronto de objetivos entre os grupos poderosos e os inferiores, o choque em torno de objetivos econômicos, tais como o de assegurar um abastecimento suficiente de alimentos. E até hoje a busca dos objetivos econômicos, por mais elástico e ambíguo que seja esse uso da palavra “econômico”, afigura-se a muitos a verdadeira aspiração fundamental dos grupos humanos, diante da qual as outras parecem menos reais, seja qual for o sentido dado a esse termo.

Sem dúvida, no caso extremo dos grupos humanos expostos à fome prolongada, o desejo intenso de comida ou, em termos mais gerais, de sobrevivência física pode realmente ter prioridade sobre todas as outras metas. As pessoas podem humilhar-se, matar e comer umas às outras, com isso regredindo a um nível quase animalesco. Já vimos exemplos disso. O alimento, a satisfação das necessidades materiais, é realmente básico. Mas, quando a busca da satisfação desse tipo de anseio humano predomina à exclusão de todos os demais, os seres humanos tendem a perder parte das características específicas que os distinguem dos outros animais. Talvez já não consigam buscar outras metas especificamente humanas cuja satisfação também pode estar em jogo nas disputas de poder entre os grupos humanos. Há uma certa dificuldade de encontrar os conceitos certos para fazer referência a elas, porque os existentes têm uma ressonância idealista, soam como se estivéssemos falando de algo não muito real — não tão real e tangível quanto a meta humana de saciar a fome. No entanto, na tentativa de explicar e compreender a dinâmica das relações entre estabelecidos e outsiders

ilustradas neste livro, impõe-se dizer com toda a clareza que elas desempenham um papel muito real nos choques entre os grupos humanos assim interligados.

Tomemos como exemplo, mais uma vez, a declaração do membro do grupo burakumin anteriormente citado. Podemos presumir que, no Japão como noutros lugares, a condição de pária desse grupo tenha caminhado de mãos dadas com formas de exploração econômica. Entretanto, os burakumin tinham um lugar e uma função tradicionais na sociedade japonesa. Atualmente, alguns parecem ser pobres, embora não muito mais do que a maioria dos japoneses pobres, e outros estão muito bem de vida. Mas o estigma não desaparece. A principal privação sofrida pelo grupo outsider não é a privação de alimento. Que nome devemos dar-lhe? Privação de valor? De sentido? De amor-próprio e auto-respeito?

A estigmatização, como um aspecto da relação entre estabelecidos e outsiders, associa-se, muitas vezes, a um tipo específico de fantasia coletiva criada pelo grupo estabelecido. Ela reflete e, ao mesmo tempo, justifica a aversão — o preconceito — que seus membros sentem perante os que compõem o grupo outsider. Assim, de acordo com a tradição de fofocas da maioria dos japoneses, os burakumin carregam no corpo um sinal físico hereditário da sua inclusão no grupo de párias — um sinal de nascença azulado, abaixo das axilas.\* Isso ilustra muito vividamente a operação e a função das crenças do establishment a respeito dos outsiders transforma-se, em sua imaginação, num estigma material — é coisificado. Surge como uma coisa objetiva, implantada nos outsiders pela natureza ou pelos deuses. Dessa maneira, o grupo estigmatizador é eximido de qualquer responsabilidade: não fomos nós, implica essa fantasia, que estigmatizamos essas pessoas e sim as forças que criaram o mundo — elas é que colocaram um sinal nelas, para marcá-las como inferiores ou ruins. A referência à cor diferente da pele e a outras características inatas ou biológicas dos grupos que são ou foram tratados como inferiores por grupos estabelecidos tem a mesma função objetificadora, nessa relação, que a referência ao estigma azul imaginário

\* Whitaker, “Japan’s Outcasts”, p.337. Um poeta buraku, Maruoke Tadao, escreveu um poema, citado no artigo em pauta, que se refere a essa crença. Aqui estão duas de suas estrofes:

Ouvi sussurrarem,  
 Como um sopro de vento de boca em boca,  
 Que abaixo de cada axila tenho uma marca  
 Do tamanho de uma mão espalmada.  
 ...  
 Quem marcou meus flancos? Por que causa ignorada?  
 Por que esse estigma desconhecido em meu eu e minh'alma?  
 Ainda hoje, meus pensamentos minguantes,  
 Muito pálidos e frios, transparentes como o vidro,  
 Mantêm-me desperto.

dos burakumin. O sinal físico serve de símbolo tangível da pretensa anomia do outro grupo, de seu valor humano inferior, de sua maldade intrínseca; assim como a fantasia do estigma azul, a referência a esses sinais “objetivos” tem uma função de defesa da distribuição vigente de oportunidades de poder, bem como uma função exculpatória. Pertence ao mesmo grupo dos argumentos *pars pro toto*, simultaneamente defensivos e agressivos, de estigmatização dos grupos outsiders – a formação de sua imagem em termos de sua minoria anômica. Mais próxima de nós, a visão das classes trabalhadoras do século XIX como “os grandes mal lavados” é outro exemplo.

A abordagem de uma figuração estabelecidos-outsiders como um tipo de relação estática, entretanto, não pode ser mais do que uma etapa preparatória. Os problemas com que nos confrontamos numa investigação como essa só se evidenciam quando se considera que o equilíbrio de poder entre esses grupos é mutável e compõe um modelo que mostra, pelo menos em linhas gerais, os problemas humanos – inclusive econômicos – inerentes a essas mudanças. No momento, ainda é essencialmente obscura a complexa polifonia do movimento de ascensão e declínio dos grupos ao longo do tempo – dos grupos estabelecidos que se tornam outsiders ou desaparecem por completo como grupos e dos representantes dos grupos de outsiders que passam a fazer parte de um novo establishment, integrando posições que antes lhes eram negadas ou que, conforme o caso, são paralisados pela opressão. Também obscuro é o rumo dessas mudanças no longo prazo, como o da passagem de disputas pelo poder restritas ao âmbito local, entre uma grande multidão de unidades sociais relativamente pequenas, para as disputas entre um número cada vez menor de unidades sociais cada vez maiores. Num período em que se multiplicam os movimentos de antigos grupos de outsiders rumo a posições de poder e, ao mesmo tempo, o eixo central da tensão no nível global situa-se entre unidades estatais que nunca foram tão amplas, a inexistência de uma teoria geral das mudanças nos diferenciais de poder e dos problemas humanos associados a elas talvez seja um tanto surpreendente.

Todavia, a preocupação com os problemas existentes no curto prazo e a concepção do desenvolvimento das sociedades no longo prazo, como um prelúdio histórico não estruturado do presente, continuam ainda hoje a bloquear a compreensão das longas seqüências de desenvolvimento das sociedades e de seu caráter direcional – de seqüências como o movimento de ascensão e declínio dos grupos e a dialética da opressão e da contra-opressão dos ideais de grandeza de um grupo estabelecido, esvaziadas pelos ideais dos antigos outsiders que ascendem à posição de um novo establishment. Do mesmo modo, a herança do antigo Iluminismo tem seu papel nesse bloqueio da compreensão dos processos no longo prazo. Apesar de todas as provas em contrário, a crença consoladora de que os seres humanos, não apenas como indivíduos, mas também como grupos, normalmente agem de maneira racional conserva ainda uma intensa força na percepção das relações intergrupais. O ideal da racionalidade na condução das questões

humanas continua a barrar o acesso à estrutura e à dinâmica das figurações estabelecidos-outsiders, bem como às fantasias grupais de grandeza que elas suscitam, e que são dados sociais *sui generis*, nem racionais nem irracionais. No momento, as fantasias grupais continuam a escapar pelas malhas de nossa rede conceitual. Surgem como fantasmas proto-históricos que parecem ir e vir arbitrariamente. No estágio atual do conhecimento, chegamos ao ponto de reconhecer que as experiências afetivas e as fantasias dos indivíduos não são arbitrárias – que têm uma estrutura e dinâmica próprias. Aprendemos a perceber que essas experiências e fantasias individuais, num estágio primitivo da vida, podem influenciar profundamente a moldagem dos afetos e a conduta em etapas posteriores. Mas ainda estamos por elaborar um arcabouço teórico passível de verificação para ordenar as observações sobre as fantasias coletivas relacionadas com o desenvolvimento dos grupos. Talvez isso pareça surpreendente, posto que a construção de fantasias enaltecedoras e depreciativas desempenha um papel muito óbvio e vital na condução das questões humanas em todos os níveis das relações de poder; e não é menos patente que todas elas têm um caráter diacrônico e de desenvolvimento. No plano global existem, por exemplo, o sonho americano e o sonho russo. Antes disso, já houve a missão civilizadora dos países europeus e o sonho do Terceiro Reich, sucessor do Primeiro e Segundo Reichs. E existe a contra-estigmatização de antigos outsiders, como, por exemplo, a dos países africanos em busca de sua negritude e de seu próprio sonho.

Num nível diferente, como veremos neste livro, existe a idéia dos antigos residentes de Winston Parva, que, em nome de seu maior valor humano, rejeitam o convívio com os recém-chegados e os estigmatizam de maneira mais branda, porém implacável, como pessoas de menos valor. Por que eles agem assim?

Muitas questões diferentes podem expor às claras as tensões e conflitos entre estabelecidos e outsiders. No fundo, porém, todas são lutas para modificar o equilíbrio do poder; como tal, podem ir desde os cabos-de-guerra silenciosos que se ocultam sob a cooperação rotineira entre os dois grupos, num contexto de desigualdades instituídas, até as lutas francas pela mudança do quadro institucional que encarna esses diferenciais de poder e as desigualdades que lhes são concomitantes. Seja qual for o caso, os grupos outsiders (enquanto permanecem totalmente intimidados) exercem pressões tácitas ou agem abertamente no sentido de reduzir os diferenciais de poder responsáveis por sua situação inferior, ao passo que os grupos estabelecidos fazem a mesma coisa em prol da preservação ou aumento desses diferenciais.

Entretanto, uma vez evidenciado o problema da distribuição das chances de poder que está no cerne das tensões e conflitos entre estabelecidos e outsiders, torna-se mais fácil descobrir um problema subjacente, que costuma passar despercebido. Os grupos ligados entre si sob a forma de uma configuração de estabelecidos-outsiders são compostos de seres humanos individuais. O problema é saber como e por que os indivíduos percebem uns aos outros como

pertencentes a um mesmo grupo e se incluem mutuamente dentro das fronteiras grupais que estabelecem ao dizer “nós”, enquanto, ao mesmo tempo, excluem outros seres humanos a quem percebem como pertencentes a outro grupo e a quem se referem coletivamente como “eles”.

Como veremos, os primeiros recém-chegados de Winston Parva não percebiam os antigos moradores como diferentes deles sob nenhum aspecto. Tentaram estabelecer contato com alguns, como é comum fazermos ao mudar para um novo bairro. Mas foram rejeitados. Foi assim que se conscientizaram de que os antigos residentes percebiam-se como um grupo fechado, ao qual se referiam como “nós”, e percebiam os novatos como um grupo de intrusos, a quem se referiam como “eles” e que pretendiam manter à distância. Ao tentarmos descobrir por que eles agiam assim, percebemos o papel decisivo que a dimensão temporal ou, em outras palavras, o desenvolvimento de um grupo, desempenha como determinante de sua estrutura e suas características. O grupo de “famílias antigas” de Winston Parva (alguns membros do qual, evidentemente, eram muito jovens) tinha um passado comum; os recém-chegados, não. Essa era uma diferença de grande peso, tanto para a constituição interna de cada grupo quanto para a relação entre eles. O grupo estabelecido de antigos residentes compunha-se de famílias que haviam morado naquela região por duas ou três gerações. Elas haviam atravessado juntas um processo grupal — do passado para o futuro através do presente — que lhes dera um estoque de lembranças, apegos e aversões comuns. Sem levar em conta essa dimensão grupal diacrônica, é impossível compreender a lógica e o sentido do pronome pessoal “nós” que elas usavam para se referir umas às outras.

Por terem vivido juntas bastante tempo, as famílias antigas possuíam uma coesão, como grupo, que faltava aos recém-chegados. Ligavam-se pela intimidade competitiva e ambivalente que caracteriza os círculos de “famílias antigas” por toda parte, sejam elas da aristocracia, da alta sociedade urbana, da pequena burguesia ou, como nesse caso, da classe operária. Tinham sua própria hierarquia interna e sua ordem de precedência. Cada família e cada membro das famílias, individualmente, tinham sua posição fixada nessa escala hierárquica num dado momento. Alguns dos princípios dessa escala hierárquica são expostos neste livro; outros ficam implícitos. Tanto a ordem hierárquica quanto seus critérios eram corriqueiramente conhecidos por todos os que pertenciam ao grupo, especialmente as senhoras. Mas só eram conhecidos no nível da prática social ou, em outras palavras, num nível baixo de abstração, e não, de maneira explícita, no nível relativamente alto de abstração que é representado por termos como “posição social das famílias” ou “ordem hierárquica interna de um grupo”. Ainda hoje, muitos dados sociais são conceitualmente representados apenas num nível comparável ao que foi atingido por nossos ancestrais quando eles conseguiram distinguir entre quatro e cinco maçãs ou entre dez e vinte elefantes, mas ainda não eram capazes de trabalhar num nível de abstração mais elevado, com números como três e quatro, dez e vinte, como símbolos de relações puras, sem nenhuma

referência a qualquer objeto tangível específico. Similarmente, nesse caso, os membros do grupo estabelecido eram capazes de transmitir a avaliação que faziam de suas respectivas posições na ordem hierárquica interna do grupo, nos encontros cara a cara diretamente através de suas atitudes e nas conversas sobre pessoas ausentes através de pequenas expressões simbólicas e da inflexão da voz, mas não de afirmações explícitas sobre o status superior ou inferior de famílias e pessoas na hierarquia interna e na ordem de precedência do grupo.

Ademais, os membros do grupo das “famílias antigas” ligavam-se entre si por laços de intimidade emocional, que incluíam antigas amizades e velhas aversões. Assim como as rivalidades de status associadas a eles, também esses vínculos emocionais eram de um tipo que só se desenvolve entre seres humanos que vivem juntos um processo grupal de certa duração. Sem levá-los em conta, não é possível compreender as barreiras que os membros do grupo estabelecido de Winston Parva erguiam quando falavam de si como “nós” e dos recém-chegados como “eles”. Uma vez que os laços mútuos resultantes desse processo grupal eram invisíveis, os recém-chegados, que de início perceberam os antigos residentes apenas como pessoas iguais a eles, nunca entendiam muito bem as razões de sua exclusão e estigmatização. Por sua vez, os antigos residentes só conseguiam explicá-las em termos de seus sentimentos imediatos, de sua sensação de pertencer a uma parte superior da vizinhança, com atividades de lazer, instituições religiosas e uma vida política local que eram apreciadas por todos, e não queriam misturar-se em sua vida particular com pessoas de áreas inferiores da localidade, a quem viam como menos respeitáveis e menos cumpridoras das normas do que eles.

É sintomático do alto grau de controle que um grupo coeso é capaz de exercer sobre seus membros que, durante toda a investigação, não tenham ouvido falar sequer uma vez que um membro do grupo “antigo” houvesse quebrado o tabu grupal contra o contato pessoal não profissional com membros do grupo “novo”.

A opinião interna de qualquer grupo com alto grau de coesão tem uma profunda influência em seus membros, como força reguladora de seus sentimentos e sua conduta. Quando se trata de um grupo estabelecido, que reserva monopolisticamente para seus membros o acesso recompensador aos instrumentos de poder e ao carisma coletivo, esse efeito é particularmente pronunciado. Isso se deve, em parte, ao fato do diferencial de poder de um membro do grupo diminuir quando seu comportamento e seus sentimentos contrariam a opinião grupal, fazendo-a voltar-se contra ele. Uma vez que uma ou outra forma de luta intestina\* — seja ela surda ou declarada e ruidosa — é sempre um traço dos grupos coesos, o rebaixamento da posição de um membro dentro da ordem hierárquica interna do grupo reduz sua capacidade de se manter firme na competição interna pelo poder e pelo status; nos casos mais graves, pode deixá-lo sujeito à pressão dos boatos depreciativos sussurrados à boca pequena ou até à franca estigmatização

\* Ver também adiante, p.163-4.

dentro do grupo (sem que ele possa revidar), que pode ser tão implacável e contundente quanto a estigmatização dos outsiders. A aprovação da opinião grupal, como veremos no estudo sobre Winston Parva, requer a obediência às normas grupais. A punição pelo desvio do grupo ou, às vezes, até pela suspeita de desvio,\* é perda de poder, acompanhada de rebaixamento do status.

Entretanto, o impacto da opinião interna do grupo em cada um de seus membros vai além disso. A opinião grupal tem, sob certos aspectos, a função e o caráter de consciência da própria pessoa. Esta, na verdade, sendo formada num processo grupal, permanece ligada àquela por um cordão elástico, ainda que invisível. Quando o diferencial de poder é suficientemente grande, um membro de um grupo estabelecido pode ser indiferente ao que os outsiders pensam dele, mas raramente ou nunca é indiferente à opinião dos seus pares [*insiders*] — daqueles que têm acesso aos instrumentos de poder de cujo controle monopolista ele participa ou procura participar e com quem compartilha, no grupo, um mesmo orgulho, um carisma coletivo comum. A auto-imagem e a auto-estima de um indivíduo estão ligadas ao que os outros membros do grupo pensam dele. Apesar de variável e elástica, a ligação entre, de um lado, a auto-regulação de sua conduta e seus sentimentos — o funcionamento das camadas mais conscientes e até de algumas menos conscientes da consciência — e, de outro, a opinião normativa interna deste ou daquele de seu “nós” [*we-group*] só se rompe com a perda da sanidade mental. Em outras palavras, só se rompe se ele perder seu senso de realidade, sua capacidade de distinguir entre o que acontece nas fantasias e o que acontece independentemente delas. A autonomia relativa de cada pessoa, o grau em que sua conduta e seus sentimentos, seu auto-respeito e sua consciência relacionam-se funcionalmente com a opinião interna dos grupos a que ela se refere como “nós” [*we*], certamente está sujeito a grandes variações. A visão, hoje muito difundida, de que um indivíduo mentalmente sadio pode tornar-se totalmente independente da opinião do “nós” [*we-group*] e, nesse sentido, ser absolutamente autônomo, é tão enganosa quanto a visão inversa, que reza que sua autonomia pode desaparecer por completo numa coletividade de robôs. É isso que se pretende dizer quando se fala da elasticidade dos vínculos que unem a auto-regulação da pessoa às pressões reguladoras do “nós”. Essa elasticidade tem seus limites, mas não um ponto zero. A relação entre esses dois tipos de funções reguladoras (frequentemente distinguidas como “sociais” e “psicológicas”), nos diferentes estágios do processo grupal chamado de “desenvolvimento social”, merece um estudo à parte. Explorei alguns aspectos desse problema num outro trabalho.” Aqui, o que se destaca de maneira mais acentuada é a maneira

\* Ver o caso da mulher que convidou o lixeiro a entrar em sua casa, adiante, p.71-2.

\*\* Ver N. Elias, *O processo civilizador*, 2 vols., Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990, 1993 (originalmente publicado como *Über den Prozess der Zivilisation*, em dois volumes separados, em 1939, Basileia, Haus zum Falken).

como a auto-regulação dos membros de um grupo estabelecido muito coeso está ligada à opinião interna que esse grupo faz de si. Nesse caso, a susceptibilidade desses indivíduos à pressão do “nós” [*we-group*] é particularmente grande, pois pertencer a tal grupo instila em seus membros um intenso sentimento de maior valor humano em relação aos outsiders.

Em épocas anteriores, o impacto que a crença de um grupo em sua graça e virtude exclusivas tinha na auto-regulação dos sentimentos e da conduta de cada um de seus membros em relação aos outsiders, mostrava-se mais visivelmente nos grupos dominados por ordens clericais e, portanto, promovia a união contra os outsiders através de uma crença sobre-humana comum. Em nossa época, esse impacto da crença carismática grupal em seus membros tem sua forma mais exemplar no caso das nações poderosas dominadas por establishments de partidos-governos e, portanto, unidas contra os forasteiros por uma crença social coletiva em sua virtude e graça nacionais ímpares. Em Winston Parva, podia-se observar, em miniatura, o núcleo de um grupo formado por membros das famílias antigas, uma ordem *estabelecida* central que preservava a virtude e a respeitabilidade especiais do vilarejo inteiro e que, como uma ordem *estabelecida* de nível inferior, cerrava solidamente suas fileiras contra os membros de um bairro considerado menos respeitável, como habitado por pessoas de menor valor humano. Nesse caso, o controle representado pela opinião grupal podia ser ainda mais rigoroso, na medida em que os estabelecidos eram um pequeno grupo face a face. Não havia nenhuma deserção isolada do grupo estabelecido, nenhuma quebra isolada do tabu contra o contato pessoal mais íntimo com os outsiders, o que mostra com que eficiência, nesse contexto, a auto-regulação de cada membro pode ser mantida através do mecanismo da vara e da cenoura a que aludi antes. Ela pode ser mantida através da participação gratificante no valor humano superior do grupo e da correspondente acentuação do amor-próprio e auto-respeito dos indivíduos, reforçados pela aprovação contínua da opinião interna do grupo e, ao mesmo tempo, pelas restrições impostas por cada membro a si mesmo, de acordo com as normas e padrões grupais. O estudo do grupo estabelecido de Winston Parva, portanto, mostra em pequena escala como o autocontrole individual e a opinião grupal estão articulados entre si.

Devemos a Freud um grande avanço na compreensão dos processos coletivos ao longo dos quais ganham forma as instâncias de autocontrole do homem. O próprio Freud, entretanto, conceituou predominantemente suas constatações de um modo que levou a crer que todo ser humano é uma unidade fechada em si mesma, um *homo clausus*. Ele reconheceu a capacidade especificamente humana de aprender a controlar e, até certo ponto, moldar os impulsos libidinais maleáveis nas experiências vividas dentro das normas grupais. Mas conceituou as funções de autocontrole que viu crescerem com a ajuda dessas experiências como se elas fossem órgãos do corpo, como os rins e o coração. Em suma, seguiu uma tradição que ainda é tão difundida dentro da classe médica

quanto no público leigo em geral. Ele representou conceitualmente as funções de controle e orientação, no nível da personalidade do organismo humano, formadas através da aprendizagem, como se elas fossem órgãos de um de seus níveis inferiores, pouco afetados pela aprendizagem. Descobriu que os processos grupais de uma relação pai-mãe-filho têm uma influência determinante na moldagem das pulsões elementares e na formação das funções de autocontrole da pessoa na primeira infância. Contudo, uma vez formadas, elas lhe pareceram funcionar sozinhas, independentemente dos outros processos grupais em que toda pessoa continua envolvida, desde a infância até a velhice. Como resultado, ele formulou a concepção das funções de autocontrole dos seres humanos — o eu e o supereu ou ideal do eu [*ego-ideal*], como as denominou — de tal maneira que elas têm a característica de funcionar no que parece ser uma autonomia absoluta dentro do indivíduo. Mas as camadas da estrutura de personalidade que permanecem mais direta e estreitamente ligadas aos processos grupais de que as pessoas participam, sobretudo a imagem do nós e do ideal de nós [*we-ideal*] ficaram fora de seu horizonte. Ele não as conceituou e é provável que as tenha considerado parte do que chamava realidade, em contraposição às fantasias afetivas e aos sonhos, os quais viu, provavelmente, como seu próprio campo de interesse. Por mais que ele tenha contribuído para a compreensão dos laços que unem as pessoas, seu conceito do homem continuou a ser, basicamente, o do indivíduo isolado. Em seu campo de visão, as *pessoas* pareciam estruturadas e as sociedades formadas por pessoas interdependentes afiguravam-se um pano de fundo, uma “realidade” não estruturada, cuja dinâmica, aparentemente, não exercia nenhuma influência no ser humano individual.

A imagem do nós e o ideal do nós de uma pessoa fazem parte de sua auto-imagem e seu ideal do eu tanto quanto a imagem e o ideal do eu da pessoa singular a quem ela se refere como “eu”. Não é difícil perceber que afirmações como “eu, Pat O’Brien, sou irlandesa” implicam uma imagem do eu e uma imagem do nós. O mesmo acontece com afirmações como “sou mexicano”, “sou budista”, “sou da classe trabalhadora” ou “somos de uma antiga família escocesa”. Esses e outros aspectos da identidade grupal da pessoa não são menos integrantes de sua identidade pessoal do que outros aspectos que a distinguem de outros membros de seu “nós” [*we-group*].

Certa vez, Freud observou que um desmoronamento da estrutura da personalidade, como no caso dos distúrbios neuróticos ou psicóticos, pode facultar ao observador perceber mais claramente suas funções interligadas do que seu funcionamento normal. *Mutatis mutandis*, podemos dizer o mesmo da imagem do nós e do ideal do nós. Eles são sempre um compósito de fantasias emotivas e imagens realistas, porém se destacam com a máxima nitidez quando a fantasia e a realidade se dissociam. É que, nesse caso, seu conteúdo fantasioso fica acentuado. A diferença é que, no caso de funções de personalidade como a imagem do eu e o ideal do eu, as fantasias emotivas representam experiências

puramente pessoais de um processo grupal. No caso da imagem do nós e do ideal do nós, essas fantasias são versões pessoais de fantasias coletivas.

Um exemplo notável de nossa época é o da imagem e do ideal do nós de nações anteriormente poderosas, cuja superioridade em relação a outras sofreu um declínio. Seus membros podem sofrer durante séculos, porque o ideal do nós carismático coletivo, moldado numa auto-imagem idealizada dos tempos de grandeza, permanece por muitas gerações como um modelo ao qual eles crêem dever conformar-se, sem ter a possibilidade de fazê-lo. O brilho de sua vida coletiva como nação extinguiu-se; sua superioridade de poder em relação a outros grupos, afetivamente entendida como um sinal de seu valor humano superior em relação ao valor inferior desses outros, está irremediavelmente perdida. Não obstante, o sonho de seu carisma especial mantém-se vivo de diversas maneiras — através do ensino da história, das construções antigas, das obras-primas da nação em seus tempos de glória ou de novas realizações que pareçam confirmar a grandeza do passado. Por algum tempo, o escudo fantasioso de seu carisma imaginário, como grupo estabelecido e dominante, pode dar a uma nação em declínio forças para seguir em frente. Nesse sentido, pode ter um valor de sobrevivência. Mas a discrepância entre a situação real e a situação imaginária do grupo entre outros também pode acarretar uma avaliação errônea dos instrumentos de poder de que ele dispõe e, por conseguinte, sugerir uma estratégia coletiva de busca de uma imagem fantasiosa da própria grandeza, que é capaz de levar à autodestruição e à destruição de outros grupos interdependentes. Os sonhos das nações (como os de outros grupos) são perigosos.\* Um ideal do nós

\* A rigidez da imagem do nós e a conseqüente incapacidade dos grupos de adaptá-la às condições mutáveis de vida mostram-se não apenas no destino dos grandes grupos, como as classes sociais e as nações, mas também no dos pequenos grupos. Um exemplo eloqüente pode ser encontrado em “De Tragedie der Puttenaren”, num livro de A. van Dantzig, *Normaal is niet gewoon*, Amsterdã, De Bezige Bij, 1974, p.21ss. O autor descreve o destino de um grupo de 452 pessoas que haviam passado a vida inteira numa pequena comunidade aldeã holandesa, quando, em novembro de 1944, foram subitamente deportadas e, a título de represália, enviadas — como grupo — a um campo de concentração. Rotineiramente, elas continuaram a obedecer às antigas normas do vilarejo, isto é, trabalhavam com o mesmo afino de antes, faziam as pausas que consideravam justificadas, mostravam-se indignadas diante de diversos aspectos da vida no campo etc. Em suma, estando juntas, não conseguiram comportar-se de um modo que a opinião pública de sua aldeia pudesse reprovar. O controle mútuo automático dos aldeãos não permitiu que eles adaptassem seus padrões de conduta às condições de vida de um campo de concentração, completamente diferentes daquelas. Apenas 32 deles retornaram a Putten, onde outros três faleceram. Naturalmente, não se pode ter certeza de que seu índice de sobrevivência fosse mais alto se eles não tivessem sido mandados para o campo como um grupo ainda razoavelmente integrado. O que se pode afirmar, entretanto, é que esse fato — o de eles terem sido mandados para um campo de concentração como grupo (o que, noutros casos, muitas vezes é considerado um fator de sobrevivência positivo) —, nesse caso, contribuiu para seu baixíssimo índice de sobrevi-

hipertrofiado é sintoma de uma doença coletiva. Muito se poderia extrair de uma melhor compreensão da dinâmica das figurações estabelecidos-outsiders e, portanto, dos problemas implícitos na mudança de posição dos grupos em relação uns aos outros, da ascensão de grupos à posição de ordem estabelecida monopolista da qual os outros são excluídos e do declínio ou queda dessa posição numa outra na qual eles mesmos, sob certos aspectos, são os excluídos outsiders. Também nesse aspecto, o ideal de “racionalidade”, herança do antigo Iluminismo, continua a bloquear o caminho para um melhor entendimento desses problemas. Ele perpetua a idéia de que as nações, assim como seus líderes, em geral agem “racionalmente”, o que provavelmente significa, nesse contexto, de forma realista.

Os conceitos aqui expostos como parte de uma teoria da figuração estabelecidos-outsiders, tais como carisma grupal e ideal do nós, podem contribuir para uma avaliação mais adequada dessas relações grupais. O exemplo de establishments poderosos, como os grupos nacionais, que perdem seu status de grande potência e descem para as categorias de establishments de segundo ou terceiro nível, mostra, mais uma vez, a estreita ligação entre os diferenciais de poder dos grupos e as *imagens do nós* de seus membros. Evidenciar essas ligações não significa que elas constituam uma parte imutável da natureza humana. Na verdade, quanto maior a consciência da equação emotiva entre grande poder e grande valor humano, maior é a probabilidade de uma avaliação crítica e de uma mudança. No auge de seu poderio, os grupos dominantes das nações ou das classes sociais e outros agrupamentos de seres humanos são dados a idéias de grandeza. O caráter auto-engrandecedor de um diferencial maior de poder lisonjeia o amor-próprio coletivo, que é também a recompensa pela submissão às normas específicas do grupo, aos padrões de continência afetiva característicos desse grupo, que são tidos como ausentes nos grupos menos poderosos, “inferiores”, de outsiders e párias. Daí o fato de os padrões tradicionais de continência, bem como as normas de conduta que distinguem um antigo grupo superior, tenderem a se fragilizar ou até a se desarticular quando vacila o amor-próprio recompensador, a crença no carisma especial do grupo antes poderoso, em função do declínio de sua grande superioridade de poder. Também nesse caso, porém, tal processo leva tempo. O choque da realidade pode demorar muito a se impor. Durante gerações, a crença reconfortante na virtude, na graça e na missão especiais de um grupo estabelecido pode proteger seus membros do pleno reconhecimento emotivo de sua mudança de situação, da consciência de que os deuses falharam,

vência. Em resumo, como diz o autor: “Muitos habitantes de Putten foram incapazes de se libertar das leis que, durante muito tempo, haviam-lhes determinado o curso da vida e a estrutura de sua comunidade.” Diz van Dantzig, com toda razão: “A psicanálise e a sociologia poderiam ter-se encontrado nesse ponto.” O caso que ele descreve tão vividamente mostra com muita clareza a necessidade de considerar o ideal do nós, juntamente com o ideal do eu, como parte da estrutura de personalidade.

de que o grupo não se manteve fiel a eles. Eles podem *saber* da mudança como um fato, mas a crença no carisma especial de seu grupo e nas atitudes e estratégias comportamentais que o acompanham mantêm-se inalterada, como um escudo imaginário que as impede de *sentir* essa mudança e, por conseguinte, de conseguir ajustar-se às novas condições de sua imagem e sua estratégia grupais. Assim, uma vez que o ajuste realista é uma pré-condição sem a qual elas não podem, como grupo cujos recursos de poder diminuíram, realizar nada que seja capaz de provar seu valor humano a elas mesmas e a outrem, a negação emotiva da mudança, a preservação tácita da imagem carismática do grupo amado revela-se autodestrutiva.

Mais cedo ou mais tarde, o choque da realidade se impõe, e sua chegada costuma ser traumática. Podem-se observar grupos — em nossa época, sobretudo os grupos nacionais — nos quais muitos membros, sem se aperceberem disso, parecem permanecer num estado de luto pela grandeza perdida. É como se dissessem: se não podemos ficar à altura da imagem do nós da época de nossa grandeza, realmente não vale a pena fazer nada.

Com a ajuda dessa referência a casos em que as mudanças da posição de um grupo em relação a outros grupos acentuam os aspectos irrealistas de sua imagem e seu ideal coletivos, podemos ficar mais aptos a compreender o funcionamento da imagem e ideal do nós do grupo estabelecido no estudo que se segue. Nesse caso específico, deparamos com um desses grupos num momento em que sua situação de superioridade em relação aos outsiders ainda é plenamente mantida. A própria existência de outsiders interdependentes, que não partilham do reservatório de lembranças comuns nem tampouco, ao que parece, das mesmas normas de respeitabilidade do grupo estabelecido age como um fator de irritação; é percebida pelos membros desse grupo como um ataque a sua imagem e seu ideal do nós. A rejeição e a estigmatização dos outsiders constituem seu contra-ataque. O grupo estabelecido sente-se compelido a repelir aquilo que vivencia como uma ameaça a sua superioridade de poder (em termos de sua coesão e seu monopólio dos cargos oficiais e das atividades de lazer) e a sua superioridade humana, a seu carisma coletivo, através de um contra-ataque, de uma rejeição e humilhação contínuas do outro grupo.

A circulação de fofocas depreciativas [*blame gossip*] e a auto-imagem maculada dos outsiders podem ser consideradas traços constantes desse tipo de figuração. Em outros casos, eles se tornam rotineiros e podem persistir por séculos. Dentre os aspectos mais reveladores da estratégia dos grupos estabelecidos figura a imputação aos outsiders, como motivo de censura, de algumas de suas próprias atitudes usuais, as quais, no caso deles, freqüentemente são motivo de louvor. Assim, numa aldeia hindu, os intocáveis tinham que tirar os sapatos ao passar pelas ruas dos indianos das castas superiores, já que usar sapatos equivalia a um “exibicionismo”. Noutros lugares, os párias do sexo masculino não

tinham permissão de usar bigodes com as pontas voltadas para cima, já que isso significava uma auto-afirmação.\*

Do mesmo modo, um escritor norte-americano, não desvinculado do establishment de seu país,\*\* falou dos intelectuais negros, com toda a inocência, como “ávidos por um gosto de poder”, esquecido de que, desde longa data, os brancos norte-americanos usavam sua própria superioridade como meio de excluir os descendentes de escravos da participação nos instrumentos de poder que monopolizavam.

Um dos aspectos mais notáveis das abordagens atuais das relações estabelecidos-outsiders com conotações “raciais” é a frequência com que as discussões são conduzidas em termos de um problema do aqui e agora. A exclusão dos processos grupais de longo prazo — que não devem ser confundidos com o que chamamos “história” — do estudo desse tipo de relação estabelecidos-outsiders tende a distorcer o problema. Ao discutir os problemas “raciais”, tende-se a pôr a carroça adiante dos bois. Afirma-se, em geral, que as pessoas percebem as outras como pertencentes a outro grupo porque a cor de sua pele é diferente. Seria mais pertinente indagar como foi que surgiu no mundo o hábito de perceber as pessoas com outra cor de pele como pertencentes a um grupo diferente. Esse problema coloca prontamente em foco o longo processo durante o qual os grupos humanos se desenvolveram em diferentes partes da Terra, adaptaram-se a condições físicas diferentes e, mais tarde, após longos períodos de isolamento, entraram em contato uns com os outros, não raro como conquistadores e conquistados e, portanto, dentro de uma mesma sociedade, como estabelecidos e outsiders. Foi em decorrência desse longo processo de interpenetração, no qual grupos com diferentes características físicas tornaram-se interdependentes como senhores e escravos, ou ocupando outras posições com grandes diferenciais de poder, que as diferenças na aparência física passaram a ser sinais da pertença das pessoas em grupos como diferenças de poder, com pertenças diferentes e com normas distintas. Isso faz lembrar, mais uma vez, a necessidade de reconstituir o caráter temporal dos grupos e suas relações como processos na seqüência temporal, caso queiramos entender as fronteiras que as pessoas traçam ao estabelecer uma distinção entre grupos a que se referem como “nós” e grupos a que se referem como “eles”.

O desenvolvimento da figuração indiana castas-párias pode servir-nos de exemplo. É um dos mais longos processos grupais desse tipo sobre os quais dispomos de provas documentais escritas, que remontam ao segundo milênio antes de nossa era. Dificilmente se podem compreender e explicar as relações multidimensionais entre estabelecidos e outsiders, na Índia, desde as castas

\* Relatório da Comissão Elayaperumal, 1960, citado in Dilip Hiro, *The Untouchables of India*, relatório n.26, Londres, Minority Rights Group, 1975, p.9.

\*\* Ver Eric Hoffer, *The Temper of Our Time*, Nova York, 1969, p.64.

superiores até os párias, tal como as encontramos hoje em dia, sem fazer referência ao longo processo coletivo durante o qual essa figuração transformou-se no que é. O ponto de partida foi a sujeição gradativa dos antigos habitantes da Índia por conquistadores que a invadiram pelo norte. Aparentemente, eles provinham das estepes da Rússia meridional através do Irã, falavam uma língua indo-européia e, em alguns documentos, referiam-se a si mesmos como arianos de tez clara, facilmente distinguíveis, pela aparência física, das tribos de pele escura que submeteram a seu jugo. Entre esses arianos, em contraste com os outros ramos do mesmo tronco que conhecemos como tribos helênicas e germânicas, a luta primeva entre guerreiros e sacerdotes havia resultado na vitória destes últimos. Essa situação, aliada ao fato de que, em termos numéricos, os grupos conquistadores provavelmente eram muito menores do que a população subjugada e talvez tivessem uma escassez de mulheres, levou a uma política sistemática de fechamento e exclusão por parte do grupo estabelecido em seu relacionamento com a população dominada — exceto pelas relações dos conquistadores com as mulheres subjugadas, que resultaram, ao longo das gerações, num decréscimo sistemático das diferenças físicas — as chamadas diferenças raciais —, embora sem resultar num decréscimo da exclusão. Cristalizada numa tradição, essa política resultou numa situação em que todos os grupos cerraram fileiras contra quaisquer outros tidos como de status inferior. Todos os grupos que se distinguiam dos demais por sua posição e suas funções sociais tornavam-se hereditários, sendo, em princípio, ainda que nem sempre na prática, inacessíveis aos que não nasciam em seu seio.

Assim, à medida que a sociedade hindu tornou-se mais diferenciada, foi assumindo o caráter de uma hierarquia de castas hereditárias e, nos níveis mais baixos, de párias hereditários. A rigidez dessa tradição de exclusão grupal talvez tenha decorrido, antes de mais nada, do medo sentido pelos invasores de pele clara, e especialmente por seus sacerdotes, de perder sua identidade e sua posição privilegiada. Assim, os conquistadores obrigaram a população conquistada a viver fora de suas aldeias. Excluíram-na da participação nas cerimônias religiosas, nos sacrifícios e orações aos deuses e, portanto, das bênçãos que estes conferiam aos participantes. Ao lhes negar a participação em seu próprio carisma grupal e suas normas, os conquistadores empurraram os conquistados para a situação de pessoas anômicas aos olhos delas mesmas e, ao mesmo tempo, desprezaram-nos por não obedecerem às normas que eles observavam. O establishment sacerdotal, os brâmanes, usou sistematicamente seu monopólio dos meios de orientação e do controle das forças invisíveis como um instrumento de dominação e uma arma de exclusão. A tradição das relações entre estabelecidos e outsiders, que a princípio estava ligada à política dos conquistadores em relação aos conquistados e que, com o tempo, permeou a hierarquia de castas, cada vez mais diferenciada, até os párias, na base da pirâmide social, assumiu sua rigidez ímpar, no caso

indiano, por ter sido firmemente inscrita num molde de crenças religiosas e práticas mágicas pelo establishment dominante dos sacerdotes.

Em contraste com a política tradicional dos establishments religiosos, como a do cristianismo e a do islamismo, que se voltou para a conversão e a assimilação dos grupos externos, os brâmanes foram habituados, desde os primórdios, a uma política de exclusão; esta se voltava para uma rigorosa segregação hierárquica dos grupos, como condição de sua própria supremacia. Assim como, nos primeiros tempos, as populações não arianas subjugadas foram rigidamente excluídas da participação nos rituais e orações dos grupos dominantes, também todas as divisões funcionais da sociedade indiana, posteriormente, desde os sacerdotes até os varredores de rua, foram concebidas em termos de uma exclusão sancionada pela religião, de uma hierarquia de divisões sociais hereditárias entre castas superiores e inferiores. As diferenças eram explicadas em termos dos "bons" ou "maus" atos praticados numa vida anterior. Assim, no dizer de Hiro, reza o Manusmriti, um dos livros sagrados, que:

"Em consequência dos muitos maus atos cometidos com o corpo, o homem transforma-se, no nascimento seguinte, numa coisa inanimada; em consequência dos maus atos cometidos através da fala, numa ave ou animal; em consequência dos pecados do espírito, renasce numa casta inferior." Com isso, o establishment brâmane impôs às castas inferiores aceitarem sem questionamento sua posição e se lembrarem que, se seguissem o *dharma* (ou seja, o dever) que lhes fora atribuído nesta vida, seriam recompensadas com uma posição melhor na vida seguinte."

Um dos recursos clássicos dos establishments sob pressão consiste em reforçar as restrições que seus membros impõem a si mesmos e ao grupo dominado mais amplo, e a observância dessas restrições pode ser usada, por sua vez, como um sinal do carisma do próprio grupo e da desgraça dos outsiders. Entre 100 a.C. e 100 d.C., o establishment bramânico foi pressionado por missionários budistas rivais, que vinham aumentando desde a época do imperador budista Ashoka. Foi durante esse período que os próprios brâmanes renunciaram a comer carne, os membros das castas passaram a se abster de comer carne de boi e as vacas assumiram o status pleno de símbolos de uma divindade, com isso não mais podendo ser abatidas. Tal como no Japão, já existiam, antes disso, grupos ocupacionais cujo trabalho era visto como sujo e que, portanto, eram considerados socialmente poluentes. O fortalecimento do tabu contra o abate e o consumo de animais ratificou sua condição de párias. Os açougueiros, trabalhadores de curtume, pescadores, carrascos, garis e outros grupos ocupacionais similares ficaram vistos como seres humanos cujo contato contaminava os demais. Ao longo dos séculos, seus membros foram tratados como estando fora das castas, como párias hereditários.

\* Hiro, *The Untouchables of India*, p.5.

Para quem vive numa sociedade industrializada relativamente rica, é preciso um exercício de imaginação para fazer uma idéia do estilo de vida e dos sentimentos dos seres humanos postos em tal situação. Mas é um exercício que merece ser feito. Durante todo esse longo período, a imagem maculada do nós de cada um dominou e coloriu sua auto-imagem. Eclipsou sua imagem de pessoa individual, de um modo a que não temos acesso prontamente nas sociedades em que o sentimento de poluição pelos outsiders não é sancionado pelas crenças dominantes. O mundo de pesadelo da imagem do nós suja pode facilmente parecer estranho. No entanto, é provável que algumas das crianças que cresceram no "beco dos ratos" de Winston Parva (tal como era chamado o loteamento pelo grupo estabelecido) tenham sofrido de uma imagem do nós similarmente maculada e por isso se tornado desviantes. Sempre que há relações entre estabelecidos e outsiders, esses sentimentos nunca estão inteiramente ausentes. O profundo constrangimento despertado pelo contato com membros dos grupos outsiders pode ser menos acentuado, mas, mesmo sem as sanções religiosas, tem características parecidas. Em sua raiz encontra-se o medo do contato com um grupo que, aos olhos do indivíduo e de seu semelhante, é anômico. Seus membros infringem normas que ele está obrigado a observar e de cuja observância dependem seu auto-respeito e o respeito dos semelhantes. Disso também depende a participação do indivíduo na graça e virtude especiais, no carisma de seu grupo.

Mesmo num âmbito tão pequeno como o de Winston Parva, algumas dessas características puderam ser observadas. Pareceu útil permitir que o microcosmo de uma pequena comunidade esclarecesse o macrocosmo das sociedades em larga escala e vice-versa. É essa a linha de raciocínio que está por trás do emprego de um pequeno cenário como paradigma empírico de relações estabelecidos-outsiders que, muitas vezes, existem em outros lugares em escala diferente. Nesse cenário, é possível focalizar melhor alguns detalhes do que nos estudos sobre essas relações em cenários mais amplos. Outros se destacam aqui com mais clareza. Juntos, eles podem contribuir para uma compreensão melhor da sociodinâmica das relações estabelecidos-outsiders. Uma vez que esse tipo de estudo engloba num mesmo conceito guarda-chuva certos tipos de relações que tradicionalmente só são percebidos como diferentes, verifica-se que todos eles se destacam com mais nitidez.

Pode-se ver com mais clareza, por exemplo, o papel desempenhado nas relações estabelecidos-outsiders pelas diferenças entre as normas e, em especial, entre os padrões de autocontrole. O grupo estabelecido tende a vivenciar essas diferenças como um fator de irritação, em parte porque seu cumprimento das normas está ligado a seu amor-próprio, às crenças carismáticas de seu grupo, e em parte porque a não observância dessas normas por terceiros pode enfraquecer sua própria defesa contra o desejo de romper as normas prescritas. Assim, os outsiders interdependentes, que são mais tolerantes ou apenas suspeitos de serem

mais tolerantes no cumprimento de restrições cuja observância rigorosa é vital para os membros do grupo estabelecido, para que estes mantenham seu status perante seus semelhantes, são vistos pelo grupos estabelecidos como uma ameaça a sua posição, a sua virtude e graça especiais. Essa foi uma das principais razões por que, no caso de Winston Parva, os estabelecidos revidaram com tamanha contundência. Com ou sem razão, eles, como muitos outros grupos estabelecidos, sentiram-se expostos a um ataque iríplice — contra seu monopólio das fontes de poder, contra seu carisma coletivo e contra suas normas grupais. Repeliram o que vivenciaram como um ataque, cerrando suas fileiras contra os recém-chegados, excluindo-os e humilhando-os. Os outsiders, por sua vez, dificilmente teriam a intenção de agredir os antigos residentes. Mas foram colocados numa situação infausta e, muitas vezes, humilhante. O drama todo foi encenado pelos dois lados como se eles fossem marionetes.

## 1 | Considerações sobre o método

Em 1959-60, Winston Parva\* fazia parte de uma área de construções suburbanas nos arredores de uma grande e próspera cidade industrial da região central da Inglaterra. Uma ferrovia separava-a de outras partes desse conjunto que proliferava; uma ponte sobre a via férrea era o único elo com Winston Magna e com o restante de Winston. Ali viviam menos de 5.000 habitantes, que formavam uma comunidade bastante coesa, com suas próprias fábricas, escolas, igrejas, lojas e clubes. E com suas próprias divisões.

A área se compunha de três bairros, conhecidos e reconhecidos como diferentes pelos próprios habitantes. A Zona 1 era o que se costuma chamar de área residencial de classe média. A maioria de seus moradores a via como tal. As Zonas 2 e 3 eram áreas operárias, uma das quais, a Zona 2, abrigava quase todas as fábricas locais. Em termos de faixas de renda, tipos de ocupação profissional e “classe social”, os habitantes das Zonas 2 e 3 não pareciam marcadamente diferentes. Um observador habituado a avaliar apenas nesses termos a estrutura social de um grupo de vizinhos talvez esperasse constatar que as duas zonas da classe trabalhadora tinham muita coisa em comum, que os moradores se percebiam mais ou menos como iguais e que a principal linha divisória da vida comunitária de Winston Parva, em termos da classificação mútua dos habitantes e das barreiras erguidas contra as relações sociais e a comunicação, situava-se entre a zona da classe média, de um lado, e as duas zonas operárias, do outro.

Mas a figuração encontrada, na verdade, foi diferente. Um levantamento preliminar sugeriu que não só os habitantes de classe média da Zona 1, mas também os moradores operários da Zona 2 consideravam a si mesmos e a seus vizinhos como tendo um status social superior aos da Zona 3 e que as barreiras sociais que separavam os dois bairros operários entre si eram no mínimo iguais, se não maiores, que as barreiras às relações sociais e à comunicação entre os bairros da classe trabalhadora e o bairro de classe média da região. Os próprios residentes da Zona 3 pareciam aceitar a inferioridade de status localmente atribuída a seu bairro, em comparação com a Zona 2, ainda que de mau grado e com certa amargura. Era impossível não perguntar por que eles aquiesciam. Como

\* Todos os nomes reconhecíveis deste estudo foram modificados.

que a qualquer falta de oportunidade de ganhar o mesmo que as outras famílias. À primeira vista, a natureza da profissão que exerciam poderia, em alguns casos, ser a razão de sua posição inferior. Em várias dessas famílias, o pai era operário não qualificado ou trabalhador braçal. Mas havia outros homens com esse ofício que levavam uma vida familiar ordeira, no nível da maioria, e que de modo algum eram incluídos entre as famílias “de má fama” como membros do grupo mais baixo na escala das posições sociais. É quase certo que essa classificação não se devesse primordialmente ao que se costuma chamar de diferenças “econômicas”, mas à incapacidade ou à má vontade dos membros de algumas famílias de se pautarem, em sua conduta pessoal e na condução de seus lares, nos padrões tidos como norma pela maioria.

Essa classificação, como vimos, era quase que automaticamente transferida dos pais para os filhos e afetava o desenvolvimento da personalidade destes, sobretudo sua auto-imagem e seu respeito próprio. A nova geração estabelecia e mantinha, a seu modo, as mesmas divisões sociais da geração mais velha, às vezes com muito mais rigidez. A consciência que os pais tinham da classificação diferenciada das famílias de Winston Parva e de sua própria posição na hierarquia de status era comunicada a seus filhos de diversas maneiras, através de palavras, gestos e do tom da voz, contribuindo para moldar a consciência que eles tinham de si desde muito cedo. Isso criava neles barreiras ainda mais sólidas entre as várias partes dos bairros proletários — barreiras com alicerces profundos demais para cederem sob o impacto de contatos breves, como os proporcionados pelas associações juvenis. Nestas se podia ver, com muita clareza, a profundidade com que se havia arraigado na idéia que as crianças faziam de si a consciência que elas tinham de sua posição em meio aos outros. O orgulho que os jovens da “aldeia” sentiam de seu grupo de status, e seu desprezo correspondente pelos grupos de status inferior do loteamento, particularmente pelo grupo mais baixo — o “mau exemplo”, as famílias “de má fama” e seus filhos —, tinham uma contrapartida no comportamento violento e desordeiro dos jovens de “status inferior”, que desde cedo tinham sido instigados, através da rejeição e do desdém, a provocar e aborrecer aqueles por quem eram rejeitados e desdenhosamente tratados, enquanto estes, por sua vez, ficavam compreensivelmente exasperados com as ameaças constantes ao caráter ordeiro de sua vida.

Sob muitos aspectos, a atitude e a visão dos estabelecidos e dos outsiders, inelutavelmente aprisionados na interdependência de seus bairros, eram complementares. Tendiam a se reproduzir e a reproduzir umas às outras.

## 9 | Conclusão

Ao estudar uma comunidade, vemo-nos diante de uma grande variedade de problemas. A questão é saber se todos são igualmente centrais para compreendermos o que confere a um grupo de pessoas um caráter específico: o caráter de uma comunidade.

É perfeitamente possível decompor os problemas de uma comunidade em várias categorias e examiná-los um a um. Podemos distinguir os aspectos econômicos, históricos, políticos, religiosos, administrativos e outros de uma comunidade, estudar cada um deles separadamente e, na conclusão, indicar da melhor maneira possível como eles se interligam.

Mas também é possível inverter essa abordagem e indagar o que vincula os dados econômicos, históricos, políticos e de outra natureza como aspectos de uma comunidade. Quais são, em outras palavras, os aspectos comunitários específicos de uma comunidade? A resposta a esse tipo de pergunta, à primeira vista, é bem simples e, talvez, bastante óbvia. É evidente que se está fazendo referência à rede de relações entre pessoas que se organizam como uma unidade residencial — de acordo com o lugar em que normalmente vivem. As pessoas estabelecem relações quando negociam, trabalham, rezam ou se divertem juntas, e essas relações podem ou não ser altamente especializadas e organizadas. Mas elas também estabelecem relações quando “moram juntas num mesmo lugar”, quando constroem seus lares num mesmo local. As interdependências que se estabelecem entre elas como criadoras de lares, nos quais dormem, comem e criam suas famílias, são especificamente comunitárias. Em essência, as comunidades são organizações de criadores de lares, são unidades residenciais como os bairros urbanos, os vilarejos, as aldeias, os conjuntos habitacionais ou os grupos de barracas de acampamento. É difícil imaginar comunidades sem mulheres e crianças, embora se possa imaginá-las quase sem homens. Os campos de prisioneiros de guerra podem ser vistos como comunidades substitutas.

Em nossa época, é comum as casas serem separadas do lugar onde as pessoas ganham a vida, o que amiúde não acontecia no passado. Mas, sejam elas especializadas ou não, as unidades sociais dotadas de um núcleo de famílias que constroem seus lares ali levantam problemas sociológicos específicos. Estes são o que se costuma chamar de “problemas comunitários”. Os locais de trabalho

onde ninguém reside, que ficam repletos de pessoas sem suas famílias nos dias de semana e vazios aos domingos, levantam problemas diferentes. O mesmo se dá com as famílias em configurações diferentes, como, por exemplo, os grupos familiares em férias. Quem julgar apropriado também poderá chamar esses grupos de “comunidades”. A palavra em si não tem muita importância. O que importa é reconhecer que os tipos de interdependências, estruturas e funções encontrados nos grupos residenciais de famílias que constroem lares com um certo grau de permanência suscitam problemas próprios, e que o esclarecimento desses problemas é central para a compreensão do caráter específico da *comunidade como comunidade* — se é que podemos continuar a usar esse termo num sentido especializado.

Entre os problemas centrais figura aquele referente às distinções do valor atribuído, nessas redes comunais de famílias, a cada uma das famílias. Invariavelmente, algumas famílias ou talvez grupos delas em uma mesma comunidade, tão logo são ligadas umas às outras pelos fios invisíveis da vizinhança, passam a se ver e a ser vistas pelos outros como “melhores” ou, alternativamente, como “menos agradáveis”, “menos boas”, “menos dignas” ou seja qual for a denominação que se use. Nesses casos, em termos acadêmicos, falamos da “hierarquia classificatória” das famílias ou da “ordem de status” de uma comunidade e, a título de aproximação, essa conceituação é útil. Mas não indica com muita clareza o papel central desempenhado por essas distinções na vida de toda comunidade; não indica suas amplas ramificações funcionais, a profusão de associações pessoais entre os indivíduos implicados, e as tensões inerentes a essas distinções.

Algumas dessas ramificações foram apontadas aqui. A “classificação das famílias” de Winston Parva, como vimos, desempenhava um papel central em todos os setores da vida comunitária. Influenciava o rol de membros das associações religiosas e políticas. Desempenhava um papel no agrupamento das pessoas em bares e clubes. Afetava a reunião dos adolescentes e penetrava nas escolas. A rigor, é possível que “classificação das famílias” e “ordem hierárquica” sejam expressões estreitas demais para o que foi efetivamente observado. Elas podem facilmente fazer-nos esquecer que, para se manter, o status superior exige recursos superiores de poder, condutas e crenças distintas e transmissíveis a terceiros, e que amiúde é preciso lutar por ele; elas nos fazem esquecer que o status inferior, para dizê-lo sem rodeios, pode caminhar de mãos dadas com a degradação e o sofrimento. As diferenças de status e classificação são frequentemente demonstradas como dados factuais, mas raramente explicadas. Em Winston Parva, foi possível ver com um pouco mais de clareza de que modo elas eram produzidas e que papel desempenhavam na vida das pessoas.

O que se apresentou neste estudo, visto de perto, foi um episódio no desenvolvimento de uma área industrial urbana. Esse desenvolvimento trouxe atritos e perturbações. Os que já se haviam fixado na região e que, em condições favoráveis, tinham tido tempo de criar, a partir da corrente predominante de sua

tradição nacional, uma vida comunitária bastante estável, uma tradição provinciana própria, viram-se diante do fato de que chegava um número maior de pessoas para se estabelecer em suas imediações e em seu seio, pessoas estas que, até certo ponto, tinham idéias, maneiras e crenças diferentes das que eram costumeiras e valorizadas em seu círculo. Não se pode excluir a possibilidade de que, no começo, quando se construíram novas casas na vizinhança, os trabalhadores já estabelecidos também tenham achado que os recém-chegados seriam concorrentes em potencial pelo emprego e que por isso não tenham gostado deles. Se assim foi, todos os vestígios tangíveis desse tipo de sentimento haviam desaparecido na época da pesquisa. Durante a guerra, o maior grupo de novos operários chegou juntamente com a fábrica de que eram empregados e, de modo geral, a indústria e as oportunidades de emprego na região estavam em crescimento.

As tensões entre os velhos e novos moradores foram de um tipo peculiar. O núcleo dos residentes antigos atribuía um valor elevado aos padrões, às normas e ao estilo de vida que eles haviam criado entre si. Tudo isso tinha uma estreita ligação com seu respeito próprio e com o respeito que eles julgavam ser-lhes devido pelos outros. No correr dos anos, alguns haviam prosperado e ascendido socialmente. Grosseiramente falando, pode-se dividir a população da Inglaterra entre aqueles que moram em fileiras de meias-águas idênticas — sem “vestíbulo”, no caso das mais modestas, e com um pequeno “vestíbulo” nas que são um pouco melhores —, os que vivem em casas geminadas e os que residem em casas em centro de terreno, com uma série de subdivisões. Em Winston Parva, um fluxo pequeno mas contínuo de pessoas passara do nível proletário das meias-águas para um nível de classe média de dimensões modestas, simbolizado pelas casas geminadas e ainda muito distante do mundo da administração industrial em larga escala ou da posse de grandes empresas e das grandes profissões liberais, cujos representantes moram em casas totalmente separadas de ambos os lados. A ascensão dessa minoria, parte da qual exercia um poder considerável na antiga comunidade, era, em termos dos valores públicos coletivos, motivo de orgulho para a maioria dos residentes mais antigos.

Os recém-chegados que se fixaram no loteamento foram vistos como uma ameaça a essa ordem, não porque tivessem qualquer intenção de perturbá-la, mas porque seu comportamento levava os velhos residentes a achar que qualquer contato estreito com eles rebaixaria seu próprio status, que os arrastaria para baixo, para um status inferior em sua própria estima e na do mundo em geral, e que reduziria o prestígio de seu bairro, com todas as possibilidades de orgulho e satisfação que lhe estavam ligadas. Nesse sentido, os recém-chegados foram vividos como uma ameaça pelos antigos moradores. Em ordens sociais de extrema mobilidade, é comum que as pessoas sejam extremamente sensíveis em relação a tudo o que possa ameaçar sua posição. É comum que elas desenvolvam angústias ligadas ao status. Por isso os moradores mais antigos de Winston Parva imedia-

tamente perceberam na conduta dos recém-chegados muitas coisas que feriam sua sensibilidade e que lhes pareciam ser marcas de inferioridade social. Os mexericos agarraram-se prontamente a tudo o que pudesse mostrar os recém-chegados sob um prisma desfavorável e confirmar a superioridade da moral e dos costumes dos velhos residentes, símbolos de sua respeitabilidade, de sua reivindicação de um status social superior e da ordem social existente.

O fato de a "antigüidade" ser encarada como um grande trunfo social, como motivo de orgulho e satisfação, pode ser observado em muitos contextos sociais diferentes. O estudo das relações entre as famílias "antigas" e "novas" de Winston Parva pode contribuir um pouco para solucionar o problema de por que o "tempo de residência" e a "idade das famílias" são capazes de afetar profundamente o relacionamento entre as pessoas. E pode ser particularmente útil porque, nesse caso, inusitadamente, a "antigüidade" não estava associada à riqueza, passada ou presente. O fato de os dois grupos de Winston Parva serem quase iguais, sob muitos aspectos que costumam combinar-se com a "antigüidade" e a "recenticidade", permitiu evidenciar algumas chances de poder, ao alcance dos "antigos" grupos de pessoas, que passam facilmente despercebidas quando também estão presentes outras chances, como as que provêm da riqueza, do poderio militar ou de um maior conhecimento.

Nesse contexto, como se pôde ver, termos como "antigo" ou "velho" não eram simples referências ao maior número de anos de existência de um bairro ~~em~~ comparação com o outro. Referiam-se a uma configuração social específica, que pode ser apresentada sem que reste grande margem de incerteza. Na verdade, pode-se destacá-la como um modelo geral, uma matriz das configurações desse tipo. Concebida dessa forma, ela pode ser cotejada com outras configurações similares. Pode ajudar a esclarecer novas evidências e, por sua vez, ser esclarecida por elas ou, se necessário, corrigida ou inutilizada e substituída por um modelo melhor.

Quando o termo "velho" (ou "antigo") é usado com referência a várias famílias que residem num certo local há pelo menos duas ou três gerações, ele não tem a mesma significação de quando nos referimos aos indivíduos como "velhos". Não tem nenhum significado biológico, embora, vez por outra, as pessoas lhe confirmem uma conotação pseudobiológica, ao deixarem implícito que as "famílias antigas" são decadentes ou estão chegando ao fim, como as pessoas idosas. Em termos estritamente científicos, "velho", nesse contexto, é uma categoria puramente sociológica, e é a um problema sociológico e não biológico que se refere. Um grupo velho de pessoas não precisa ser um grupo de pessoas velhas.

Quando se fala de algumas famílias como "velhas", elas são diferenciadas de outras às quais falta essa qualidade, e é a referência a essa configuração contrastante, com suas diferenças de status e suas tensões específicas, que confere a essa utilização do termo o seu sabor social característico. Num sentido biológico,

todas as famílias da Terra são igualmente velhas. Todas provêm de "famílias" de macacos ancestrais, ou, para quem preferir, de Adão e Eva. Compreendido em seu contexto social específico, em expressões como "velhas famílias", o termo "velhas" expressa uma pretensão de distinção e superioridade sociais. Tem uma conotação normativa. As famílias que se referem a seu próprio círculo de famílias como "velho", embora não se refiram necessariamente a cada um de seus membros, regulam sua conduta de maneira a que ela se diferencie da dos outros. Moldam seu comportamento por um código singularizador que têm em comum. Pode haver ovelhas negras entre elas, mas espera-se que as famílias as desaprovem e, quem sabe, as rejeitem. Caso contrário, poderão realmente ser consideradas decadentes, não por qualquer mudança biológica, mas por sua incapacidade de manter os padrões e compromissos elevados que se esperam de uma "velha família" em seu quadro social e, muitas vezes, também em outros.

A criação desses padrões tem uma estreita ligação com a do próprio quadro social. Requer um ambiente em que as famílias tenham a possibilidade de transmitir padrões distintivos continuamente, por várias gerações. A possibilidade de transmitir esses padrões depende de outras, as quais, apesar de seu caráter muito específico, podem variar de sociedade para sociedade dentro de uma margem bastante estreita. A transmissão de padrões distintivos costuma caminhar *pari passu* com a possibilidade de se transmitir dentro da mesma família, de geração para geração, um ou outro tipo de propriedades, inclusive cargos ou aptidões particulares. Seja qual for a forma específica assumida pela herança sociológica nesses casos, todas essas possibilidades de transmissão têm em comum o fato de representarem chances hereditárias de exercício do poder em relação a outras pessoas que, como grupo, só têm a elas um acesso limitado, quando não ficam diretamente excluídas. Em última instância, só podem desenvolver-se redes de famílias antigas quando os grupos familiares conseguem transmitir de uma geração para outra as fontes de poder que, como grupo, são capazes de monopolizar em grau bastante alto, e das quais aqueles que pertencem a outros grupos ficam correspondentemente excluídos. Em muitos casos, ninguém que não pertença ao círculo dos detentores do monopólio consegue penetrar nele sem o consentimento destes. E, dado que alguma forma de monopólio está sempre na origem e é a condição de eles perpetuarem sua singularidade por gerações, como um grupo de "famílias antigas", só lhes é possível continuar a existir como tal enquanto têm poder suficiente para preservar esse monopólio.

Durante muito tempo, os grupos de famílias só conseguiam adquirir a qualidade sociológica da "antigüidade" quando se erguiam acima de ordens inferiores, que tinham pouco ou nenhum patrimônio a transmitir. A "aldeia" de Winston Parva parece indicar que o patrimônio, já não é uma condição tão essencial dessa "antigüidade" sociológica como costumava ser. É claro que, no passado, conheceram-se velhas famílias de camponeses baseadas na herança da

terra, assim como antigas famílias de artesãos cuja “antigüidade” se baseava no monopólio da transmissão de aptidões especiais. As “antigas” famílias proletárias parecem ser típicas de nossa era. Se são uma anomalia ou um presságio, ainda resta averiguar. Como no caso delas, a antigüidade sociológica, não está visivelmente ligada à herança de bens, destacam-se com mais clareza algumas outras condições de poder normalmente encontradas também em outros casos, porém menos ostensivas nestes, em especial o poder decorrente da monopolização de posições-chave em instituições locais, da maior coesão e solidariedade, da maior uniformidade e elaboração de normas e crenças, e da maior disciplina externa e interna que lhes é concomitante. Em Winston Parva, a coesão, a solidariedade, a uniformidade de normas e a autodisciplina ajudaram a manter o monopólio, o que, por sua vez, contribuiu para reforçar essas características grupais. Daí a possibilidade permanente de os “grupos antigos” se destacarem; sua bem-sucedida aspiração a um status social superior ao de outras formações sociais interdependentes, bem como as satisfações dele derivadas, aliam-se a diferenças específicas na estrutura de personalidade, que desempenham seu papel — positivo ou negativo, conforme o caso — na perpetuação das redes de famílias antigas.

Aí temos, de fato, um traço geral das “velhas famílias”: elas se diferenciam das outras por certas características comportamentais distintivas, inculcadas desde a infância em cada um de seus membros, de acordo com a tradição distintiva do grupo. Os círculos de famílias antigas costumam ter um código de conduta que exige, em situações específicas ou na totalidade delas, um grau de autocontrole maior do que o habitual entre grupos interdependentes de status inferior. Eles podem ou não ser “civilizados”, no sentido europeu contemporâneo da palavra, mas, comparados àqueles em relação aos quais reivindicam com sucesso uma superioridade de status, em geral são *mais* “civilizados”, no sentido factual da palavra: sob alguns ou todos os aspectos, seu código exige um nível mais elevado de autodomínio; em situações específicas ou em todas, prescreve um comportamento mais firmemente regulado, associado a uma previdência maior, maior autodomínio e costumes mais refinados, e provido de tabus mais elaborados. O relacionamento entre os conjuntos solidamente estabelecidos de “famílias antigas” e os que não “pertencem” a eles, como muitas outras relações entre grupos de status superior e inferior, é amiúde marcado por um gradiente decrescente de autodomínio; na escala do processo civilizador, a formação social mais elevada encontra-se, geralmente, alguns graus acima das formações sociais inferiores. Os princípios relativamente mais rigorosos são apenas uma das formas de autocontrole socialmente induzido, dentre muitas outras. As boas maneiras são outra. Todos eles aumentam as chances de que um grupo superior se afirme e mantenha seu poder e superioridade. Numa configuração apropriada, os diferenciais de

\* N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, Basileia, 1939, vol.2, p.163 [*O processo civilizador*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2 vols., 1990, 1993].

civilização podem ser um fator importante na criação e perpetuação de diferenciais de poder, embora, nos casos extremos, o maior grau de civilização possa enfraquecer os “velhos” grupos poderosos e contribuir para sua queda.

Num ambiente relativamente estável, o código de conduta mais sofisticado e o maior grau de autocontrole costumam associar-se a um grau mais elevado de disciplina, circunspeção, previdência e coesão grupal. Isso oferece recompensas sob a forma de status e poder, para contrabalançar a frustração das limitações impostas e da relativa perda de espontaneidade. Os tabus compartilhados e o comedimento característico reforçam os laços que unem a rede de “melhores famílias”. A adesão ao código comum funciona, para seus membros, como uma insígnia social. Reforça o sentimento de inserção grupal conjunta em relação aos “inferiores”, que tendem a exibir menor controle nas situações em que os “superiores” o exigem. As pessoas “inferiores” tendem a romper tabus que as “superiores” são treinadas a respeitar desde a infância. O desrespeito a esses tabus, portanto, é um sinal de inferioridade social. Com frequência, fere profundamente o sentimento de bom gosto, decência e moral das pessoas “superiores” — em suma, seu sentimento dos valores afetivamente arraigados. Desperta nos grupos “superiores”, conforme as circunstâncias, raiva, hostilidade, repulsa ou desdém; enquanto a adesão a um código comum facilita a comunicação, infringi-lo cria barreiras.

Assim, as pessoas que pertencem a um círculo de “famílias antigas” são providas de um código comum por seus vínculos afetivos específicos: uma certa união das sensibilidades subjaz a todas as suas diferenças. Nesse aspecto, elas sabem onde se situar em relação umas às outras e o que esperar umas das outras, e o sabem “instintivamente” melhor, como se costuma dizer, do que onde se situar em relação aos outsiders e o que esperar deles. Ademais, numa rede de “velhas famílias”, as pessoas geralmente sabem quem são em termos sociais. Em última instância, é isso que significa o termo “velhas” quando referido às famílias; significa famílias conhecidas em sua localidade e que se conhecem há várias gerações; significa que quem pertence a uma “família antiga” não apenas tem pais, avós e bisavós como todo o mundo, mas que seus pais, avós e bisavós são conhecidos em sua comunidade, em seu meio social, e são geralmente conhecidos como pessoas de bem, que aderem ao código social aceito desse meio.

Portanto, embora o termo “antigo” se afigure, à primeira vista, um atributo de determinada família, na verdade ele concerne a uma rede de famílias, a uma formação social em que homens, mulheres e crianças, na ordem de descendência socialmente regulada a que nos referimos como “família”, podem ser reconhecidos uns pelos outros, durante várias gerações, como respeitando certos padrões comuns em contraste com outros. As “famílias antigas”, nesse sentido, nunca se formam isoladamente; sempre se aglutinam ou se agrupam em redes de famílias com sua própria hierarquia interna de status e, em geral, com um alto índice de casamentos endogâmicos, em bairros, “Sociedades” com S maiúsculo,

patriciados, famílias reais e muitas outras formas. Nesses e noutros casos, a estrutura das famílias depende da que prevalece nos grupos sociais específicos. Exceto como remanescente de uma configuração social desaparecida, a “família antiga” não pode existir isoladamente; só pode formar-se em determinadas situações sociais, como um correlato de uma formação social particular, juntamente com outras do mesmo tipo.

O fato de as “famílias antigas” se conhecerem e terem sólidos vínculos entre si, no entanto, não significa necessariamente que elas se estimem. É apenas em relação aos intrusos que elas tendem a se unir. Entre si, podem competir e quase invariavelmente o fazem, de maneira branda ou acirrada, conforme as circunstâncias, e, muitas vezes por tradição, podem antipatizar profundamente umas com as outras, ou até odiar-se. A familiaridade produzida pelo contato estreito ao longo de várias gerações, a intimidade nascida de uma longa sucessão de experiências grupais comuns, confere a seu relacionamento algumas qualidades específicas, tão compatíveis com a amizade quanto com a inimizade mútuas. Seja qual for o caso, elas excluem os outsiders. No clima de todo círculo de “famílias antigas” há uma boa dose de tradições familiares comuns, enriquecidas a cada nova geração que surge. Como outros aspectos da tradição comum, isso cria uma intimidade — até entre pessoas que não se gostam — da qual os recém-chegados não conseguem participar.

No sentido sociológico, portanto, a “antigüidade” refere-se a relações sociais com propriedades específicas. Elas dão um sabor especial às inimizades e às amizades. Tendem a produzir sentimentos ou atitudes muito exclusivos — uma preferência por pessoas com a mesma sensibilidade, que reforça a frente comum contra os outsiders. Embora alguns membros isolados possam afastar-se ou até voltar-se contra o grupo, a íntima familiaridade de várias gerações confere a esses “velhos” grupos, por algum tempo, um grau de coesão que falta aos grupos menos “antigos”. Nascida de uma história comum cuja lembrança se mantém presente, tal coesão constitui outro elemento de peso na configuração de possibilidades de esse grupo afirmar e manter, durante um certo tempo, seu poder e status superiores aos dos demais. Sem esse poder, sua pretensão de ter um status superior e um carisma específico logo decairia e soaria oca, por maior que fosse a singularidade de seu comportamento. Os mexericos de rejeição, as técnicas de boicote, o “preconceito” e a “discriminação” logo perderiam sua contundência, e o mesmo se daria com qualquer das outras múltiplas armas usadas para proteger seu status superior e sua distinção.

Assim, concentrada sob a forma de um modelo, a configuração encontrada em miniatura em Winston Parva mostra com mais clareza suas implicações para um campo mais amplo. Não se trata de elogiar nem de censurar, mas de contribuir para uma melhor compreensão e explicação das interdependências que, nessa comunidade, prenderam dois grupos na armadilha de uma configuração que eles não criaram, mas que produziu tensões e conflitos específicos entre eles. As

tensões não surgiram porque um dos lados fosse perverso ou despótico, e o outro, não. Antes, eram inerentes ao padrão que eles formaram entre si. Se consultados, é provável que os “aldeões” dissessem que não queriam um loteamento à sua porta, e, consultadas as pessoas da Zona 3, elas provavelmente diriam preferir não se estabelecer nas imediações de um bairro mais antigo, como a “aldeia”. Uma vez reunidos, eles se viram na armadilha de uma situação de conflito que nenhum dos dois era capaz de controlar, e que é preciso compreender como tal para que se obtenham melhores resultados em outros casos semelhantes. Como era natural, os “aldeões” se portaram com os recém-chegados como estavam habituados a se portar frente aos desviantes de seu próprio bairro. Os imigrantes, por sua vez, com toda a inocência, portaram-se em seu novo local de moradia da maneira que lhes parecia natural. Não estavam cientes da existência de uma ordem estabelecida, com seus diferenciais de poder e com a posição solidamente firmada do grupo nuclear de famílias dirigentes na área antiga. A maioria deles não entendia por que os velhos moradores os tratavam com desprezo e os mantinham à distância. Mas o papel de grupo de status inferior em que foram colocados, bem como a segregação indiscriminada de todos os que se instalaram no loteamento, em pouco tempo devem ter desestimulado qualquer tentativa de estabelecer contatos mais estreitos com os grupos antigos. Nessa situação, os dois lados agiram sem refletir muito, de um modo que seria previsível. Simplesmente por se tornarem interdependentes como vizinhos, eles foram colocados numa posição antagônica, sem entender muito bem o que lhes estava acontecendo e, com toda certeza, sem que tivessem culpa disso.

Esse foi, como já dissemos, um conflito em pequena escala, que não é atípico dos processos de industrialização. Se olharmos para o mundo em geral, não poderemos deixar de observar muitas configurações de natureza semelhante, embora elas sejam quase sempre classificadas sob outras designações. As tendências gerais do desenvolvimento das sociedades contemporâneas parecem levar, com frequência crescente, a situações desse tipo. As diferenças entre os grupos sociologicamente “velhos” e “novos” podem ser encontradas em muitas partes do mundo, na época atual. São diferenças normais, se é que se pode usar esse termo, numa época em que, mais do que nunca, pode-se viajar com todos os pertences de um lugar para outro, por um preço mais barato, em melhores condições de conforto, com mais rapidez e por distâncias mais longas, e em que é possível ganhar a vida em muitos lugares diferentes daquele em que se nasceu. No mundo inteiro podemos descobrir variações dessa mesma configuração básica, encontros entre grupos de recém-chegados, imigrantes, estrangeiros e grupos de residentes antigos. Os problemas sociais gerados por esses aspectos migratórios da mobilidade social, conquanto variem no que tange aos detalhes, têm uma certa semelhança. Podemos tender a concentrar a atenção nas diferenças, a princípio. Nos estudos de casos específicos, elas sempre parecem destacar-se com mais nitidez. É comum hesitar-se em examinar a relação entre episódios

específicos, como o que constituiu o tema deste estudo, e o desenvolvimento global das sociedades nos tempos modernos. Estamos mais acostumados a perceber as questões que lhe estão ligadas como uma multiplicidade de problemas sociais locais do que a encará-las como um problema sociológico. Os aspectos migratórios da mobilidade social são um exemplo disso. Às vezes, são concebidos simplesmente como aspectos geográficos: tudo o que parece acontecer é as pessoas se deslocarem fisicamente de um lugar para outro. Na realidade, elas sempre se deslocam de um grupo social para outro. Sempre têm que estabelecer novos relacionamentos com grupos já existentes. Têm que se acostumar com o papel de recém-chegados que tentam fazer parte de grupos com tradições já estabelecidas ou que são forçados a uma interdependência com eles, tendo que lidar com os problemas específicos desse novo papel. Muitas vezes lhes é atribuído o papel de outsiders em relação aos grupos estabelecidos e mais poderosos, cujos padrões, crenças, sensibilidade e costumes são diferentes dos seus.

Quando os migrantes têm a cor da pele e outras características físicas hereditárias diferentes das dos moradores mais antigos, os problemas criados por suas formações habitacionais e por seu relacionamento com os habitantes dos bairros mais antigos costumam ser discutidos sob o rótulo de “problemas raciais”. Quando os recém-chegados são da mesma “raça”, mas têm língua e tradições nacionais diferentes, os problemas com que eles e os antigos moradores se confrontam são classificados como problemas das “minorias étnicas”. Quando eles não são de “raça” nem “grupo étnico” diferentes, mas apenas de outra “classe social”, os problemas da mobilidade social são discutidos como “problemas de classe” e, não raro, como problemas de “mobilidade social”, num sentido mais estrito da expressão. Não há nenhum rótulo pronto que se possa pespegar nos problemas surgidos no microcosmo de Winston Parva, porque ali os recém-chegados e os antigos residentes, pelo menos na “aldeia”, não eram de “raça” nem “ascendência étnica” diferentes, salvo uma ou duas exceções, nem tampouco de outra “classe social”. No entanto, alguns dos problemas fundamentais surgidos do encontro entre os grupos estabelecidos e outsiders em Winston Parva não diferiram muito dos que podem ser observados em encontros similares em outros universos, ainda que, com frequência, estes sejam estudados e conceituados sob rótulos diferentes.

Em todos esses casos, os recém-chegados empenham-se em melhorar sua situação, enquanto os grupos estabelecidos esforçam-se por manter a que já têm. Os primeiros se ressentem e, muitas vezes, procuram elevar-se do status inferior que lhes é atribuído, enquanto os estabelecidos procuram preservar o status superior que os recém-chegados parecem ameaçar. Postos no papel de outsiders, os recém-chegados são percebidos pelos estabelecidos como pessoas “que não conhecem seu lugar”; agridem-lhes a sensibilidade, portando-se de um modo que, a seu ver, traz claramente o estigma da inferioridade social; no entanto, em muitos casos, os grupos de recém-chegados tendem inocentemente a se conduzir,

ao menos por algum tempo, como se fossem iguais a seus novos vizinhos. Os mais “antigos” levantam sua bandeira, lutam por sua superioridade, seu status e poder, seus padrões e suas crenças, e em quase toda parte utilizam, nessa situação, as mesmas armas, dentre elas os mexericos humilhantes, as crenças estigmatizantes sobre o grupo inteiro, com base em observações sobre seu pior setor, os estereótipos verbais degradantes e, tanto quanto possível, a exclusão de qualquer oportunidade de acesso ao poder — em suma, as características que costumam ser abstraídas da configuração em que ocorrem sob rótulos como “preconceito” e “discriminação”. Como os estabelecidos costumam ter uma integração maior e ser mais poderosos, eles conseguem, através da indução mútua e da colocação dos céticos no ostracismo, dar uma sólida sustentação a suas crenças. Muitas vezes, logram induzir até mesmo os outsiders a aceitarem uma imagem de si modelada pela “minoria dos piores”, bem como uma imagem dos estabelecidos modelada pela “minoria dos melhores”. É com base nos afetos e nas emoções que se produz essa forma de generalização da parte para o todo. Os mais “antigos” muitas vezes conseguem impor aos recém-chegados a crença de que estes são inferiores ao grupo estabelecido, não apenas em termos de poder, mas também “por natureza”. E essa internalização da crença depreciativa do grupo socialmente superior pelo socialmente inferior, como parte da consciência e da imagem que este tem de si, reforça vigorosamente a superioridade e a dominação do grupo estabelecido.

Além disso, como acontece com a maioria das pessoas de hoje, os membros do grupo estabelecido e até os recém-chegados, talvez, são indivíduos criados com uma rigidez particular de visão e de conduta; muitas vezes, foram criados acreditando que todo o mundo tem ou deveria ter, essencialmente, os mesmos sentimentos e comportamentos que eles. É muito provável que não tenham sido preparados para os problemas que surgem quando os recém-chegados se encontram com velhos moradores de sentimentos e condutas diferentes, que reagem de maneira negativa a seus estilos de comportamento. Em suma, eles não foram preparados para os problemas sociais de um mundo com uma mobilidade social cada vez mais acentuada, mas sim para uma época passada, na qual eram menos abundantes as oportunidades de mobilidade social, no sentido mais lato da expressão. Em geral, o limiar de tolerância a formas de conduta e a crenças diferentes, quando se tem de conviver em estreito contato com seus representantes, continua a ser excepcionalmente baixo. Parece corresponder a condições sociais em que a maioria das pessoas tendia a passar a vida inteira em seu grupo natal, expondo-se com menos frequência a um choque como o vivido pelos “aldeões” — ao choque de uma interdependência permanente com pessoas moldadas de forma diferente, que internalizaram outros papéis, que até podem ter uma aparência diferente.

Essa situação se reflete, até certo ponto, nas atuais abordagens sociológicas desses problemas. Também elas talvez sejam mais próprias dessas etapas anteriores do desenvolvimento social. Muitas vezes, são vivamente influenciadas pelo

pressuposto implícito de que as comunidades “estáveis” ou “imóveis” são o tipo normal e desejável de comunidade, ao passo que as que incorporam um alto grau de mobilidade social são anormais e indesejáveis. Não são poucos os atuais conceitos sociológicos construídos como se a representação que mais se aproxima da forma mais normal e desejável de vida social fossem aldeias pré-industriais imaginárias: nelas, ao que parece, as pessoas teriam vivido com um alto grau de coesão e estabilidade, plenamente ajustadas e integradas, e, em consequência disso, teriam gozado de um alto grau de felicidade e satisfação. A industrialização, a urbanização e outros processos similares, com a maior mobilidade e a aceleração do ritmo de vida que acarretaram, parecem haver alterado esse estado de bem-aventurança. Frente às dificuldades de um mundo altamente móvel e em ritmo acelerado de mudança, tende-se a buscar refúgio na imagem de uma ordem social que nunca se altera e a projetá-la num passado que nunca existiu. O próprio conceito atual de adaptação, com seu postulado implícito de uma ordem social imutável, estável, equilibrada, integrada e coesa, parece um tanto deslocado nas sociedades do século XX, que mudam com rapidez e são tudo, menos estáveis; ele próprio se afigura um sintoma de inadaptação intelectual. Com o tempo, é possível que investigações empíricas como a realizada na “aldeia” e no loteamento venham a contribuir para o surgimento de um quadro mais realista. A primeira representa um tipo mais coeso de comunidade, e a segunda, um tipo menos coeso. Ambas, como se pode ver, têm suas dificuldades e inconvenientes característicos.

Ainda está por ser elaborado um conceito de mobilidade social que corresponda ao alto grau e aos múltiplos tipos de mobilidade social encontrados como um traço corriqueiro nas sociedades industrializadas. Por mais útil que seja, o atual conceito de mobilidade social concentra sua atenção em apenas um dos aspectos dela: os deslocamentos das pessoas de uma classe social para outra. É provável que houvesse menos mal-entendidos se nos referíssemos a esse aspecto da mobilidade social como mobilidade de classe. Não é fácil evitarmos considerar como socialmente móveis as pessoas que se mudam de um bairro ou comunidade para outro, seja num mesmo país ou entre países, sem necessariamente passar de uma classe para outra. De fato, é quase invariável que as pessoas que mudam de uma classe para outra também se mudem de uma comunidade, um bairro ou um círculo social para outro; ao menos por algum tempo, elas parecem ficar no papel de recém-chegados e, muitas vezes, de outsiders às portas de um grupo já estabelecido. Quer o indivíduo se mova dentro da mesma classe social ou entre classes, alguns traços elementares da mobilidade social se repetem. Podem ser menos pronunciados no caso das famílias mais altamente isoladas da classe média, cujos rituais, sentimentos, usos e costumes, pelo menos dentro de um mesmo país, tendem a ser menos afetados pelas diferenças locais, e que estão mais habituadas a formas específicas de relações de vizinhança relativamente frouxas, embora altamente reguladas. Esses traços são bastante acentuados no caso das famílias proletárias, em geral menos isoladas umas das outras e mais acostumadas

com a camaradagem local e os contatos entre vizinhos, além de mais necessidades deles. A relação entre a “aldeia” e o loteamento mostrou alguns dos problemas típicos que são criados em toda parte pela crescente mobilidade social. O problema largamente discutido sob o rótulo de “preconceito” foi um deles. O relacionamento entre a velha e a nova comunidades proletárias de Winston Parva mostrou o preconceito, digamos, *in situ*, em seu contexto social, como mais um aspecto das crenças sociais de um grupo estabelecido, em defesa de seu status e poder contra o que é sentido como uma agressão dos outsiders. Hoje em dia, é mais comum estudar e conceituar o “preconceito” isoladamente. A configuração em que ele ocorre é comumente percebida apenas como um “pano de fundo”. Em Winston Parva, ele foi encontrado como um elemento integrante de uma dada configuração. Essa diferença talvez ajude a ilustrar o que se pretende dizer com “abordagem configuracional”. Ela esclarece o caráter não examinado da seletividade e dos juízos de valor da maioria das atuais abordagens do preconceito, que limitam seu interesse — sem dizer por quê — às crenças deturpadoras, aos esquemas de intriga e às percepções das formações sociais mais poderosas, ambos de cunho profundamente afetivo, que são usados para manter subjugadas ou afastadas as formações menos poderosas, com as quais as primeiras convivem em alguma forma de interdependência. Raramente se discutem e mal chegam a ser concebidas como “preconceito” as distorções e percepções não realistas correspondentes, encarnadas nas imagens que, por sua vez, os grupos relativamente menos poderosos fazem dos grupos estabelecidos em cuja órbita vivem, durante o período em que permanecem claramente inferiores a estes em termos de poder e status, embora possamos começar a classificar suas crenças de “preconceitos” quando eles estão a meio caminho da ascensão. Isso porque, enquanto os quadros sociais são relativamente fracos, seu “preconceito” contra os estabelecidos não tem contundência; eles não conseguem traduzi-lo em atos de discriminação, exceto, quem sabe, sob a forma da delinqüência, do vandalismo ou de outras transgressões da lei estabelecida; particularmente entre os jovens, é freqüente esses serem os únicos meios de que dispõem os membros dos grupos tratados com frieza, excluídos e agredidos em sua auto-estima, para conseguir alguma coisa dos grupos estabelecidos. O que foi dito sobre o “preconceito” também se aplica à “delinqüência”. E se aplica a muitos outros tópicos que, por serem classificados sob rótulos distintos, freqüentemente são abordados pelos que se dispõem a estudá-los como se de fato existissem como um grupo de objetos separados.

Outro exemplo digno de nota nesse contexto são os problemas reunidos sob o título de “anomia”. Como se pode ver, os grupos de recém-chegados e outsiders são os que mais tendem a ser atingidos por essa situação. Houve época em que esse foi um conceito com um sentido razoavelmente preciso. Ao ser cunhado por Durkheim, ele constituiu o núcleo de uma hipótese concebida para explicar, em termos sociológicos, a reiterada regularidade estatística da incidência

do suicídio. Tornou-se símbolo de uma das mais fecundas e criativas hipóteses sociológicas. Mas, já a versão do conceito de “anomia” do próprio Durkheim tinha implicações valorativas específicas. Em certo sentido, o estudo do suicídio assinalou o ponto crítico em que, como muitos que o antecederam e sucederam, Durkheim passou de uma atitude de confiança e esperança no progresso da humanidade para uma atitude de dúvida crescente quanto ao caráter progressista da evolução da sociedade. Muitos acontecimentos de sua época, entre eles o aumento dos conflitos na indústria, haviam abalado a solidez de sua crença na inevitabilidade do progresso e produzido uma certa dose de desencanto. Em vez de melhorar sistematicamente, como se havia esperado, a situação da humanidade, sob certos aspectos, de fato parecia estar piorando. Podemos constatar essa mudança de estado de ânimo ao comparar a idéia durkheimiana de desenvolvimento da sociedade com a dos sociólogos da geração anterior. Comte, e sobretudo Spencer, ainda pareciam discernir apenas os benefícios que a “sociedade industrial” traria para a humanidade. Durkheim fez parte de uma geração em que essa crença foi severamente abalada. As imensas dificuldades, tensões e conflitos que são características normais dos processos de industrialização tornaram-se mais visíveis.

O estudo sociológico do suicídio pareceu fornecer claras provas científicas de algo que, até aquele momento, permanecera no nível das impressões. Mostrou inequivocamente que, observada em períodos prolongados, a incidência do suicídio, tal como indicada pelas mudanças nos índices desse fenômeno, estava aumentando. Uma vez que, segundo Durkheim, somente as mudanças das condições sociais podiam ser responsabilizadas por esse aumento, e já que a “anomia”, de acordo com ele, era uma dessas condições, todo o seu argumento deixou implícito que a própria “anomia” vinha crescendo. Comparadas com o passado, as condições pareciam haver-se deteriorado, apesar — ou talvez por causa — dos avanços da indústria. Assim, desde o começo, a “anomia” teve implicações valorativas específicas. Tinha toques de desilusão com a sociedade industrial urbana em que estávamos vivendo. Continha uma sugestão de que as condições se haviam deteriorado, um vago sentimento de que estavam ficando piores do que tinham sido, e de que o passado devia ter sido melhor do que o presente. Desde então, ligou-se a esse conceito um sopro de saudade de um passado mais risonho e agora perdido, no qual não havia “anomia” — um passado que nunca existiu.

Além disso, desde o começo, o termo teve claras conotações morais. Embora uma imagem contrária, uma imagem que mostrasse o inverso da “anomia”, nunca tenha sido traçada de maneira firme e clara, fosse por Durkheim, fosse pelos que empregaram esse termo depois dele, parecia ser de compreensão geral que o traço essencial dela era a coesão. Com a habitual concentração dos interesses da pesquisa nas dificuldades pelas quais o indivíduo é assaltado e com sua relativa indiferença pelos fenômenos sociais que não parecem apresentar dificuldades,

poucos estudos, se é que algum, dedicaram-se especificamente a grupos não anômicos, pelo fato de eles serem não anômicos. Com freqüência, a “nomia” e a coesão social foram implicitamente concebidas apenas como fatores morais, como algo positivo e bom, a ser contrastado com a “anomia” e a “falta de coesão”, que eram — e provavelmente continuam a ser — concebidas por muitos não como uma configuração social específica, acima de tudo, mas como uma censura moral.

É possível que investigações mais detalhadas de comunidades presentes e passadas, que, como a “aldeia” de Winston Parva, não sejam “anômicas”, possam aos poucos levar a uma avaliação mais factual das condições a que se referem conceitos como “anomia” e “falta de coesão”, e a uma abordagem em que a busca de ligações e explicações tenha prioridade em relação às valorações afetivas e à condenação moral. No caso da “aldeia”, como vimos, o grau relativamente alto de coesão, quaisquer que fossem suas outras funções sociais, era também um fator significativo no poder e status da comunidade. O elevado conformismo às normas aceitas, o caráter “nômico” da vida da “aldeia”, devia-se a uma mescla de uma crença sincera no valor do “espírito da aldeia”, por parte de um poderoso grupo nuclear [*core group*], com um controle social coercitivo, exercido pelos membros desse grupo dirigente e por muitos de seus seguidores em toda a comunidade, tanto sobre os próprios membros quanto sobre os adversários e desviantes em potencial. Na medida do possível, a oposição e o não conformismo eram eliminados ou silenciados. Quando os líderes comunitários e seus seguidores falavam da “aldeia”, freqüentemente pareciam suprimir até de sua consciência os fatos que não se coadunavam com sua imagem idealizada da “aldeia”. Falavam como se esta realmente fosse, como julgavam que devia ser, uma comunidade harmoniosa, totalmente unida e inteiramente boa. Muitas vezes, o conceito de “anomia” é usado de um modo que sugere que as pessoas têm em mente, de maneira tácita, uma imagem contrária, que não difere muito da que tinha de si o grupo nuclear de “aldeões”.

Com referência ao suicídio e a fenômenos correlatos, o conceito de “anomia”, apesar de sua conotação intensamente valorativa, tem prestado bons serviços. Mas, no correr do tempo, as condições sociais a que nos referimos por esse nome tornaram-se cada vez menos específicas. Antes fecundamente usado por Durkheim como uma palavra-chave, relacionada com uma hipótese explicativa passível de ser testada por outros estudos empíricos, o termo “anomia” é hoje comumente empregado como se fosse a explicação última de formas de conduta social ou relações sociais censuradas; é quase sempre utilizado com uma sugestão de queixa ou censura, francas ou veladas. No sentido lato em que costuma ser empregada atualmente, a própria palavra “anomia” parece requerer uma explicação.

Há, portanto, uma estreita ligação entre a capacidade de perceber e estudar os seres humanos em configurações e a capacidade de manter fora da pesquisa os juízos de valor estranhos ao tema investigado. O reconhecimento de que o

conceito e os problemas da "anomia" não podem ser esclarecidos sem que se esclareça a configuração inversa, a das condições que não são anômicas, é bastante óbvio. Se o óbvio não é visto com clareza, é porque a escolha dos problemas considerados dignos ou indignos de estudo costuma ser ditada pelo engajamento do investigador nos problemas imediatos da sociedade como um todo. Referida a uma forma de "mau funcionamento" social, a "anomia" é percebida como um problema tópico de importância considerável e, a esse título, parece digna de investigação. Seu inverso, a "nomia", é tido como "normal"; implica que "tudo está bem" e, por conseguinte, não parece suscitar nenhum problema. Desde o começo, a escolha dos temas de pesquisa é influenciada por juízos de valor externos e, como se pode constatar, o que é tido como "ruim" tende a ser preferido como tema de pesquisa ao que é visto como "bom". Há uma preocupação com tudo o que cria dificuldades, não se dando tanta importância ao que parece estar correndo bem. Levantam-se perguntas sobre o primeiro caso: as coisas "ruins" pedem explicações, mas as "boas", aparentemente não. Assim, os engajamentos e juízos de valor daí decorrentes tendem a nos levar a perceber grupos de fenômenos inseparáveis e interdependentes como se fossem separados e independentes. Ocorre que fenômenos que, para o investigador, podem estar associados a valores diametralmente opostos podem ser funcionalmente interdependentes; o que é julgado "ruim" pode decorrer do que é julgado "bom", e o que é "bom", do que é "ruim", de sorte que, a menos que se possa guardar uma certa distância, a menos que se indague sistematicamente sobre as interdependências, sobre as configurações, a despeito de o que se constata ser interdependente ter valores diferentes, corre-se o risco de separar aquilo que se manifesta em conjunto. Os exemplos fornecidos mostram isso com bastante clareza. É por se avaliar o crime e a delinquência como "ruins" e a conformidade às leis e às normas como "boa", a "anomia" como "ruim" e a estreita integração como "boa", que se tende a estudar uma coisa independentemente da outra, num isolamento que não encontra correspondência naquilo que de fato observamos. É como se alguém se dispusesse a estudar e a procurar descobrir explicações para as doenças das pessoas sem estudar pessoas em bom estado de saúde. Em termos da investigação científica, o quadro das indagações é o mesmo em ambos os casos: não há justificativa para considerar as investigações sociológicas do que se julga serem formas de "mau funcionamento", ou, como às vezes se diz, de "disfunção", como um grupo distinto do que é formado por aquilo que se julga "funcionar bem". Como mostra o exemplo da "aldeia" e do loteamento, ambos podem ser problemas sociológicos igualmente relevantes. Em termos do que se observa na prática, a divisão dos temas de pesquisa conforme eles se referam a "disfunções" ou a "funções" é inteiramente artificial. Equivale a separar problemas de pesquisa que, na verdade, são estreitamente ligados e amiúde inseparáveis, em consequência dos diferentes valores que lhes são atribuídos. Não se pode esperar encontrar explicações para o que se julga "ruim", para um "mau funcionamento" da sociedade, quando não

se é capaz de explicar, ao mesmo tempo, aquilo que se avalia como "bom", "normal" ou "funcionando bem", e vice-versa. O mesmo se aplica a muitas outras separações baseadas em avaliações alheias ao tema estudado. Aplica-se à valoração das maiorias como sociologicamente mais significativas do que as minorias. Em alguns casos, esse pressuposto pode estar certo, mas não noutros. Se o que se verifica é um caso ou o outro, como mostrou nossa pesquisa, depende da configuração inteira. Isso também se aplica às crenças distorcidas sobre os grupos externos. Quando aqueles que as detêm são poderosos e podem pautar sua ação nelas, excluindo o grupo externo das oportunidades que estão a seu próprio alcance, damos a isso o nome de "preconceito" e o consideramos digno de investigação, talvez na esperança de que seja possível fazer alguma coisa a respeito dele no final. Mas o certo é que não se conseguirá fazer nada sobre ele se o "preconceito" for estudado em isolamento, sem referência a toda a configuração em que ocorre. O fato de geralmente não se tomarem como "preconceitos" as crenças distorcidas sobre os grupos externos, por parte de grupos relativamente fracos, incapazes de agir com base em suas crenças, é mais um exemplo da necessidade de um arcabouço configuracional como base de classificações separadas.

Por último, isso se aplica ao quadro geral de Winston Parva, tal como aos poucos foi emergindo. Quando as pessoas se tornam interdependentes, a pesquisa está fadada a ser estéril se o investigador as estudar isoladamente e se tentar explicar sua agregação em grupos como se elas fossem coisas separadas. A meta de um estudo das configurações, como vimos, não é enaltecer ou censurar um lado ou o outro ou estudar o que se poderia considerar "disfuncional": por exemplo, estudar a minoria de famílias desestruturadas do loteamento num isolamento inteiramente artificial. Também nesse caso, nossa meta não foi avaliar, e sim, tanto quanto possível, explicar — explicar seres humanos em configurações, independentemente de sua "bondade" ou "maldade" relativas, em termos de suas interdependências. A configuração das pessoas do loteamento teria sido incompreensível sem um claro entendimento da observada entre as pessoas da "aldeia", e vice-versa. Nenhum desses grupos poderia ter-se transformado no que era independentemente do outro. Eles só puderam encaixar-se nos papéis de estabelecidos e outsiders por serem interdependentes. É pelo fato de as ligações na vida social, muitas vezes, serem ligações entre fenômenos que, no mundo do observador, recebem valores diferentes, ou até antagônicos, que seu reconhecimento exige um grau razoável de distanciamento.

Não é preciso nos aprofundarmos mais, neste ponto, nos problemas do engajamento e do distanciamento, que, como parte da teoria das configurações de Norbert Elias, foram discutidos noutro texto. De maneira implícita e, às vezes,

\* N. Elias, "Problems of involvement and detachment", *British Journal of Sociology*, VII, 3, p.226ss., 1956.

explícita, essa teoria desempenhou um papel na condução desta pesquisa. Não há nada de novo em perceber e apresentar os fenômenos sociais como configurações. Alguns termos conhecidos, como “padrão” ou “situação”, apontam exatamente nesse sentido. Mas assemelham-se a moedas que rodaram tanto de mão em mão, que as pessoas as utilizam sem dar grande importância a seu conteúdo e peso. Embora se haja passado a tomar tais conceitos por certos, eles implicam muitas coisas que continuam carecendo de exame. Apanhados entre o Cila das teorias holísticas, que fazem os padrões ou as configurações sociais parecerem algo separado dos indivíduos, e o Caribde das teorias atomísticas, que as fazem parecer massas de átomos individuais, muitas vezes ficamos impossibilitados de discernir e afirmar claramente o que significam esses termos.

Se considerarmos retrospectivamente todo este estudo, será possível afirmar que ele contribuiu de algum modo para esclarecer o problema? Será que os grupos de pessoas apresentados podem ser vistos como uma soma dos atos de “eus” e “outros” inicialmente independentes, que se encontraram numa terra de ninguém e começaram a interagir e a formar comunidades, ou padrões, situações ou configurações novas, que seriam fenômenos secundários somados à sua pura “individualidade” não social? Porventura o que vimos se coaduna com o pressuposto básico das teorias da ação e outras teorias atomísticas similares, ou seja, o de que a pesquisa sociológica tem que partir do estudo dos indivíduos como tais, ou de elementos ainda menores — as “ações” individuais —, que, sendo os átomos, compõem a “realidade última” à qual se tem que atribuir as propriedades das entidades compostas, do mesmo modo que, na física e na química, há ou houve uma tentativa de atribuir as propriedades de entidades compostas, como as moléculas, segundo uma teoria que até nessas áreas tornou-se um tanto obsoleta, às propriedades dos átomos físicos, vistos como a “realidade última”? Seria realmente possível encontrar as explicações das configurações observadas numa comunidade como Winston Parva em ações individuais pré-sociais, em átomos individuais concebidos como antecedentes das unidades compostas formadas por eles? Ou ainda, alternativamente, acaso o que se viu em Winston Parva foi um “sistema social” cujas partes se encaixassem perfeita e harmoniosamente, ou um “todo social” que representasse a “realidade última” por trás de todas as ações individuais, e que existisse como uma entidade *sui generis*, separada dos indivíduos?

Remeter esse tipo de constructos teóricos a um estudo empírico dá uma visão melhor de seu artificialismo. É fácil perceber que os pressupostos teóricos que implicam a existência de indivíduos ou atos individuais sem a sociedade são tão fictícios quanto outros que implicam a existência de sociedades sem os indivíduos. O fato de sermos apanhados na armadilha de uma polaridade conceitual irreal como essa — de sermos repetidamente tentados a falar e a pensar como se só fosse possível escapar de postular indivíduos sem sociedade postulando sociedades sem indivíduos — não pode ser contornado pela simples afirmação

de que sabemos que essa polaridade é fictícia.\* Muitas tradições lingüísticas e semânticas reconduzem reiteradamente nosso pensamento e nossa fala a essa mesma trilha. Até certas instituições acadêmicas, como a separação rigorosa entre as disciplinas da psicologia e da sociologia, uma supostamente interessada apenas nos “indivíduos”, outra pretensamente voltada apenas para as “sociedades”, baseiam-se nessa polaridade fictícia e estão sempre a ressuscitá-la.

O desconcertante, em todos esses casos, é a persistência com que continuamos a falar e pensar em termos de uma dicotomia que é, quando muito, uma hipótese de trabalho canhestra, obviamente incongruente com qualquer dado que se possa apresentar, mas que, por razões que mal chegam a ser explicitadas e decerto ainda não foram explicadas, parece difícil de substituir.

E no entanto, como vimos, a razão é bem simples. Também nesse caso, a capacidade de observar e estudar é perturbada pela preocupação com conjuntos de valores preconcebidos. A questão que parece estar sempre presente na cabeça das pessoas, nas discussões sobre a relação entre o “indivíduo” e a “sociedade”, não é uma questão de fato, mas de valores. Elas formulam e tentam responder perguntas como “o que veio primeiro, o que é mais importante, o indivíduo ou a sociedade?”. Mais uma vez, uma polaridade de valores, disfarçada de polaridade de fato, acha-se na raiz das dificuldades. Como os diferentes grupos de pessoas atribuem valores diferentes ao que quer que representem esses dois símbolos, “indivíduo” e “sociedade”, tende-se a manipulá-los, na fala e no pensamento, como se os dois conceitos se referissem a duas coisas distintas. A longa controvérsia entre os que reivindicam a prioridade para “o indivíduo” e os que a reivindicam para “a sociedade” é, pura e simplesmente, sob a máscara de uma discussão de fatos, uma controvérsia sobre sistemas de crença. Um tipo equivocado de conceituação foi cristalizado numa polaridade aparentemente eterna por polaridades das sociedades em geral, como a da Guerra Fria, na qual a importância

\* Debatí esses problemas com E.H. Carr, que teve a bondade de reconhecer em particular, embora não em público, ao que eu saiba, que lhe fui de alguma serventia no esclarecimento deles. De tudo o que já se escreveu, sua abordagem em “O que é a história?” é a que mais se aproxima da minha. Mas, em última análise, sua exposição não vai muito além do ponto em que fica claramente demonstrado o absurdo da polaridade conceitual convencional entre “indivíduo” e “sociedade”. É preciso um pouco mais para libertar dessa armadilha nossos modos de pensar padronizados. Provavelmente, essa libertação não será possível enquanto uma luta pelo poder, na sociedade em geral, mantiver as idéias de muitas pessoas aprisionadas nessa polaridade de valor, enquanto essa luta perpetuar a necessidade de afirmar, em termos dos slogans atuais, que o “indivíduo” é mais importante do que a “sociedade”, ou que a “sociedade” é mais importante do que o “indivíduo”. Mesmo assim, é possível que um esclarecimento teórico prepare o terreno para um degelo gradativo das polaridades congeladas. Somente a experiência pode mostrar até que ponto, dada a polaridade de poder, os modos de pensar que vão aquém e além das correspondentes polaridades de valor podem entrar no pensamento público; entretanto, como mais um experimento *in vivo*, a tentativa parece ter valido a pena. (N.E.)

maior ou menor do “indivíduo” e da “sociedade” desempenha um papel central. Uma coisa é fazer uma profissão de fé política, outra é fazer uma pesquisa sociológica. Nos dados observáveis, não há nada que corresponda a uma conceitualização como “indivíduo” e “sociedade”, que implica que existam de fato indivíduos sem sociedade e sociedades sem indivíduos, os quais, de algum modo, constituem grupos distintos de objetos e podem ser separadamente estudados, sem fazer referência uns aos outros.

A base factual da controvérsia relativa aos valores é bem simples. Os indivíduos sempre aparecem em configurações e as configurações de indivíduos são irreduzíveis. Fundamentar a reflexão num único indivíduo, como se, a princípio, ele fosse independente de todos os demais, ou em indivíduos isolados, aqui e ali, sem levar em conta suas relações mútuas, é um ponto de partida fictício, não menos persistente, digamos, do que a suposição de que a vida social baseia-se num contrato firmado por indivíduos que, antes dele, viviam sozinhos na natureza, ou juntos numa desordem absoluta. Dizer que os indivíduos existem em configurações significa que o ponto de partida de toda investigação sociológica é uma pluralidade de indivíduos, os quais, de um modo ou de outro, são interdependentes. Dizer que as configurações são irreduzíveis significa que nem se pode explicá-las em termos que impliquem que elas têm algum tipo de existência independente dos indivíduos, nem em termos que impliquem que os indivíduos, de algum modo, existem independentemente delas.

Talvez possa parecer que estas considerações teóricas fiquem meio deslocadas ao final de uma pesquisa empírica. No entanto, esse talvez seja justamente um dos lugares em que elas são pertinentes. É exatamente pelo fato de que nem as teorias atomísticas — como, por exemplo, a teoria da ação de Parsons, que, apesar de todas as suas ressalvas restritivas, trata os atos individuais como se fossem coisas que existissem antes de qualquer interdependência — nem as teorias holistas — que, como algumas formas de marxismo contemporâneo, parecem interessar-se por configurações sem indivíduos — são particularmente úteis, como guias para a condução de estudos empíricos, que as considerações teóricas deste tipo não são impróprias ao final de um estudo empírico. Isso porque, em última instância, o teste crucial da fecundidade ou da esterilidade de uma teoria sociológica é a fecundidade ou esterilidade das investigações empíricas estimuladas por ela e nela fundamentadas. Sob muitos aspectos, o estudo de Winston Parva foi um desses testes. Mostrou em ação uma teoria das configurações. As comunidades e bairros são um tipo específico de configuração. O estudo mostrou o alcance e as limitações das opções que elas davam aos indivíduos que as compunham. Podemos imaginar um recém-chegado que se instalasse no loteamento ou na “aldeia”. Quer chegasse sozinho ou com a família, ele certamente disporia de algumas alternativas. Poderia, como fizeram muitas pessoas do loteamento, “manter sua reserva”. Poderia seguir a minoria desordeira. Poderia tentar penetrar lentamente na sociedade da “aldeia”. Poderia decidir

rapidamente que nem a “aldeia” nem o loteamento lhe convinhem como bairros e se mudar. Mas, caso permanecesse, tornando-se um “vizinho”, não teria de deixar de ser apanhado nos problemas configuracionais existentes. Seus vizinhos começariam a “situá-lo”. Cedo ou tarde, ele seria afetado pelas tensões entre os “estabelecidos” e os “outsiders”. E, se morasse ali por tempo suficiente, o caráter específico de sua comunidade afetaria sua vida; as configurações de que faria parte adquiririam algum poder sobre ele. E isso se daria com intensidade ainda maior se ele morasse em Winston Parva quando criança. O estudo apontou pelo menos um dos muitos modos pelos quais a estrutura da comunidade e do bairro era capaz de influenciar o desenvolvimento da personalidade dos jovens que ali cresciam. A transição de uma identificação com a família para uma identidade mais ou menos individual é uma fase crucial do processo de crescimento de todo ser humano. A pesquisa indicou quão diferente podia ser o padrão dessa fase em bairros de estruturas diferentes. Apontou a interação entre o lugar da família na ordem hierárquica de um bairro e a formação da auto-imagem dos filhos dessa família. Esse foi um modo de mostrar por que toda teoria que aceita, que não supera explicitamente a maneira habitual de falar de “indivíduo” e “sociedade”, explicando a futilidade de se presumir uma espécie de separação existencial entre esses dois “objetos”, está fadada a ficar aquém de sua tarefa. Os problemas de identidade dos adolescentes são um pequeno exemplo da interdependência entre o que se pode tender a classificar como um problema puramente “individual” e um problema puramente “social”. Mais uma vez, o estudo indicou o caráter processual das configurações, que se evidenciou ao longo de todo o trabalho, quer concentrássemos a atenção no desenvolvimento dos indivíduos, quer a concentrássemos, por uma perspectiva mais ampla, no desenvolvimento do bairro e da comunidade.

Não há dúvida de que, sob muitos aspectos, configurações como as estudadas nesta pesquisa exercem um certo grau de coerção sobre os indivíduos que as compõem. Algumas expressões usadas com referência a situações específicas, como “mecanismos” ou “armadilha”, pretenderam apontar para essa força coercitiva. Uma das mais intensas forças motivadoras daqueles que insistem em fazer suas reflexões teóricas sobre as sociedades a partir dos “indivíduos *per se*”, ou de “atos individuais”, parece ser o desejo de afirmar que, “basicamente”, o indivíduo é “livre”. Há um certo horror à idéia de que as “sociedades”, ou, para dizê-lo de maneira menos dúbia, as configurações que os indivíduos formam entre si exercem algum poder sobre esses indivíduos e restringem sua liberdade. No entanto, sejam quais forem nossos desejos, mediante o simples exame dos dados disponíveis, não se pode evitar o reconhecimento de que as configurações limitam o âmbito das decisões do indivíduo e, sob muitos aspectos, têm uma força coercitiva, ainda que esse poder não resida fora dos indivíduos, como muitas vezes se leva a crer, mas resulte meramente da interdependência entre eles. O medo de que se possa magicamente privá-los de sua liberdade, pela simples

afirmação, pelo simples enfrentamento do fato de que as configurações de indivíduos podem ter um poder coercitivo sobre os indivíduos que as formam, é um dos principais fatores que impedem os seres humanos de reduzir essa força coercitiva, pois somente compreendendo melhor sua natureza é que poderemos ter esperança de adquirir algum controle sobre ela. Talvez, através de uma melhor compreensão das forças coercitivas que atuam numa configuração como a dos estabelecidos e outsiders, possamos conseguir, no devido tempo, conceber medidas práticas capazes de controlá-las.

## APÊNDICE 1

### *Aspectos sociológicos da identificação*

Os problemas da identificação têm sido estudados por diversos ângulos. S. Freud e G.H. Mead figuraram entre os primeiros, neste século, a estimular o interesse nesses problemas; a contribuição de Freud pode ser encontrada em *Totem e tabu* e em *Psicologia das massas e análise do eu*, bem como em suas *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise* e alguns artigos mais curtos; a contribuição de Mead acha-se em *Mind, Self and Society*. Muitos outros seguiram essa trilha ou foram além dela, e qualquer seleção seria arbitrária. Mas talvez seja útil mencionar algumas contribuições que apontam, explícita ou implicitamente, para a importância sociológica dos mecanismos de identificação:

S.H. Foulkes, "On introjection", *International Journal of Psychoanalysis*, 1937, 18, p.269ss.

L.P. Holt, "Identification. A crucial concept for sociology", *Bulletin of the Menninger Clinic*, 1950, 14, p.164ss.

L.P. Howe, "Some sociological aspects of identification", *Psycho-Analysis and the Social Sciences*, vol.IV, 1955, p.61.

E.H. Erikson, "The problem of ego identity", *Journal of the American Psychoanalytical Association*, 1956, 4, p.56.

E.H. Erikson, *Young Man Luther. A Study in Psycho-Analysis and History*, 1958, p.106ss.

A ênfase de Louisa P. Howe no vínculo entre a identificação e a herança social chegou ao meu conhecimento depois que nossa experiência em Winston Parva havia chamado minha atenção para esse mesmo vínculo, tal como observado naquela comunidade. Em ambos os casos, a ênfase se opõe à atribuição acrítica da herança de continuidades entre as gerações a mecanismos biológicos, quando ela é perfeitamente explicável em termos dos mecanismos sociológicos da hereditariedade. Os comentários de L.P. Howe sobre as tendências biologizantes de Freud não são injustificados e se mostram úteis neste contexto, embora seja muito mais compreensível que um homem como Freud — que recebeu grande parte de sua formação no século XIX — exibisse tais tendências do que elas continuem a ser largamente difundidas e aceitas em meados do século XX,