

com ninguém meu conhecimento do modo de trapacear no jogo. A distribuição social do conhecimento de certos elementos da realidade cotidiana pode tornar-se altamente complexa e mesmo confusa para os estranhos. Não somente não possuo o conhecimento supostamente exigido para me curar de uma enfermidade física mas posso mesmo não ter o conhecimento de qual seja, dentre a estonteante variedade de especialidades médicas, aquela que pretende ter o direito sobre o que me deve curar. Em tais casos não apenas peço o conselho de especialistas mas o conselho anterior de especialistas em especialistas. A distribuição social do conhecimento começa assim com o simples fato de não conhecer tudo que é conhecido por meus semelhantes, e vice-versa, e culmina em sistemas de perícia extraordinariamente complexos e esotéricos. O conhecimento do modo *como* o estoque disponível do conhecimento é distribuído, pelo menos em suas linhas gerais, é um importante elemento deste próprio estoque de conhecimento. Na vida cotidiana sei, ao menos grosseiramente, o que posso esconder de cada pessoa, a quem posso recorrer para pedir informações sobre aquilo que não conheço e geralmente quais os tipos de conhecimento que se supõe serem possuídos por determinados indivíduos.

II

A Sociedade como Realidade Objetiva

1. INSTITUCIONALIZAÇÃO

a) Organismo e atividade

O HOMEM OCUPA UMA POSIÇÃO PECULIAR NO REINO animal.¹ Ao contrário dos outros mamíferos superiores não possui um ambiente² específico da espécie, um ambiente firmemente estruturado por sua própria organização instintiva. Não existe um mundo do homem no sentido em que se pode falar de um mundo do cachorro ou de um mundo do cavalo. Apesar de uma área de aprendizagem e acumulação individuais, o cachorro ou o cavalo individuais têm uma relação em grande parte fixa com seu ambiente, do qual participa com todos os outros membros da respectiva espécie. Uma consequência óbvia deste fato é que os cachorros e os cavalos, em comparação com o homem, são muito mais restritos a uma distribuição geográfica específica. A especificidade

¹ Sobre o recente trabalho biológico concernente à posição peculiar do homem no reino animal, cf. Jakob von Uexküll, *Bedeutungslehre* (Hamburgo, Rowohlt, 1958); F. J. J. Buytendijk, *Mensch und Tier* (Hamburgo, Rowohlt, 1958); Adolf Portmann, *Zoologie und das neue Bild vom Menschen* (Hamburgo, Rowohlt, 1956). As mais importantes avaliações destas perspectivas biológicas segundo uma antropologia filosófica são as de Helmuth Plessner, (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928 e 1965) e Arnold Gehlen, (*Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940 e 1950). Foi Gehlen que levou adiante estas perspectivas em termos de uma teoria sociológica das instituições (especialmente em seu *Urmensch und Spätkultur*, 1956). Para uma introdução a este último, cf. Peter L. Berger e Hansfried Kellner, "Arnold Gehlen and the Theory of Institutions", *Social Research* 32: 1, 110ss (1965).

² O termo "ambiente específico da espécie" foi tirado de von Uexküll.

do ambiente desses animais, porém, é muito mais do que uma delimitação geográfica. Refere-se ao caráter biologicamente fixo de sua relação com o ambiente, mesmo se for introduzida uma variação geográfica. Neste sentido, todos os animais não humanos, enquanto espécies e enquanto indivíduos, vivem em mundos fechados, cujas estruturas são predeterminadas pelo equipamento biológico das diversas espécies animais.

Em contraste, a relação do homem com seu ambiente caracteriza-se pela abertura para o mundo.³ O homem não somente conseguiu estabelecer-se na maior parte da superfície da Terra, mas sua relação com o ambiente circunstante é em toda a parte muito imperfeitamente estruturada por sua própria constituição biológica. Esta última, sem dúvida, permite que o homem se empenhe em diferentes atividades. Mas o fato de continuar a viver uma existência nômade em um lugar e voltar-se para a agricultura em outro lugar não pode ser explicado em termos de processos biológicos. Isto não significa, está claro, que não haja limitações biologicamente determinadas para as relações do homem com seu ambiente. Seu equipamento sensorial e motor específico da espécie impõe limitações evidentes à sua gama de possibilidades. A peculiaridade da constituição biológica do homem repousa antes em sua componente instintiva.

A organização instintiva do homem pode ser descrita como subdesenvolvida, comparada com a de outros mamíferos superiores. O homem, está claro, tem impulsos, mas estes são consideravelmente desprovidos de especialização e direção. Isto significa que o organismo humano é capaz de aplicar o equipamento que possui por constituição a uma ampla escala de atividades e, além disso, constantemente variável e em variação. Esta peculiaridade do organismo humano funda-se em seu desenvolvimento ontogenético.⁴ Com efeito, se examinarmos a questão em termos de desenvolvimento orgânico é possi-

³ As implicações antropológicas do termo "abertura para o mundo" foram desenvolvidas por Plessner e Gehlen.

⁴ A peculiaridade do organismo humano como sendo ontogeneticamente fundada foi mostrada particularmente nas investigações de Portmann.

vel dizer que o período fetal no ser humano estende-se por todo o primeiro ano após o nascimento.⁵ Importantes desenvolvimentos orgânicos que no animal se completam no corpo da mãe efetuam-se no lactente humano depois que se separa do útero. Nessa ocasião, porém, a criança humana não somente está no mundo exterior mas se inter-relaciona com este por muitos modos complexos.

O organismo humano, por conseguinte, está ainda desenvolvendo-se biologicamente quando já se acha em relação com seu ambiente. Em outras palavras, o processo de tornar-se homem efetua-se na correlação com o ambiente. Esta afirmativa adquire significação se refletirmos no fato de que este ambiente é ao mesmo tempo um ambiente natural e humano. Isto é, o ser humano em desenvolvimento não somente se correlaciona com um ambiente natural particular, mas também com uma ordem cultural e social específica, que é mediatizada para ele pelos outros significativos que o têm a seu cargo.⁶ Não apenas a sobrevivência da criança humana depende de certos dispositivos sociais mas a direção de seu desenvolvimento orgânico é socialmente determinada. Desde o momento do nascimento, o desenvolvimento orgânico do homem, e na verdade uma grande parte de seu ser biológico enquanto tal, está submetido a uma contínua interferência socialmente determinada.

Apesar dos evidentes limites fisiológicos estabelecidos para a gama de possíveis e diferentes maneiras de tornar-se homem nesta dupla correlação com o ambiente, o organismo humano manifesta uma imensa plasticidade em suas respostas às forças ambientais que atuam sobre ele. Isto é particularmente claro quando se observa a flexibilidade da constituição biológica do homem ao ser

⁵ A sugestão de que o período fetal no homem se estende durante o primeiro ano de vida foi feita por Portmann, que chamou este ano o "extra-uterine Frühjahr".

⁶ O termo "outros significativos" foi tomado de Mead. Sobre a teoria da ontogênese do eu, enunciada por Mead, cf. a obra do autor *Mind, Self and Society* (Chicago, University of Chicago Press, 1934). Um compêndio útil sobre os trabalhos de Mead é o de Anselm Strauss (ed.), *George Herbert Mead on Social Psychology* (Chicago, University of Chicago Press, 1964). Para um sugestivo debate secundário, cf. Maurice Natanson, *The Social Dynamics of George H. Mead* (Washington, Public Affairs Press, 1956).

submetida a uma multiplicidade de determinações sócio-culturais. É um lugar comum etnológico dizer que as maneiras de tornar-se e ser humano são tão numerosas quanto as culturas humanas. A humanização é variável em sentido sócio-cultural. Em outras palavras, não existe natureza humana no sentido de um substrato biologicamente fixo, que determine a variabilidade das formações sócio-culturais. Há somente a natureza humana, no sentido de constantes antropológicas (por exemplo, abertura para o mundo e plasticidade da estrutura dos instintos) que delimita e permite as formações sócio-culturais do homem. Mas a forma específica em que esta humanização se molda é determinada por essas formações sócio-culturais, sendo relativa às suas numerosas variações. Embora seja possível dizer que o homem tem uma natureza, é mais significativo dizer que o homem constrói sua própria natureza, ou, mais simplesmente, que o homem se produz a si mesmo.¹

A plasticidade do organismo humano e sua susceptibilidade às influências socialmente determinadas são melhor ilustradas pela documentação etnológica referente à sexualidade.² Embora o homem possua impulsos sexuais comparáveis aos de outros mamíferos superiores, a sexualidade humana caracteriza-se por um grau muito alto de flexibilidade. Não só é relativamente independente dos ritmos temporais, mas é flexível tanto no que diz respeito aos objetos a que se dirige quanto em suas modalidades de expressão. As provas etnológicas mostram que em questões sexuais o homem é capaz de quase tudo. O in-

¹ Há uma dicotomia fundamental entre a concepção do homem como um ser que se produz a si mesmo e a concepção da "natureza humana". Isto constitui uma decisiva diferença antropológica entre Marx e qualquer perspectiva adequadamente sociológica, de um lado (especialmente a que é fundada na psicologia social de Mead), e, de outro lado, Freud e a maioria das perspectivas psicológicas não-freudianas. O esclarecimento desta diferença é muito importante se quisermos que haja um debate significativo entre os campos da sociologia e da psicologia hoje em dia. Na própria teoria sociológica é possível distinguir várias posições conforme se aproximem mais do pólo "sociológico" ou do pólo "psicológico". Vilfredo Pareto provavelmente representa a mais requintada abordagem do pólo "psicológico" na própria sociologia. Digamos de passagem que a aceitação ou a rejeição do pressuposto da "natureza humana" também tem interessantes implicações no que respeita às ideologias políticas, mas esta questão não pode ser tratada aqui.

² As obras de Bronislaw Malinowski, Ruth Benedict, Margaret Mead, Clyde Kluckhohn e George Murdock podem ser citadas a este respeito.

divíduo pode estimular sua própria imaginação sexual até o ponto da sensualidade febril, mas é improvável que possa evocar alguma imagem que não corresponda àquilo que em outra cultura é uma norma estabelecida ou pelo menos uma ocorrência calmamente aceita. Se o termo "normalidade" tem de referir-se ou ao que é antropológicamente fundamental ou ao que é culturalmente universal então nem esse termo nem o antônimo dele pode ser aplicado com sentido às formas variáveis da sexualidade humana. Ao mesmo tempo, é claro, a sexualidade humana é dirigida, às vezes de maneira rigidamente estruturada, em cada cultura particular. Toda cultura tem uma configuração sexual distintiva, com seus próprios padrões especializados de conduta sexual e seus pressupostos "antropológicos" na área sexual. A relatividade empírica dessas configurações, sua imensa variedade e exuberante inventividade indicam que são produtos das formações sócio-culturais próprias do homem e não de uma natureza humana biologicamente fixa.³

O período durante o qual o organismo humano se desenvolve até completar-se na correlação com o ambiente é também o período durante o qual o eu humano se forma. Por conseguinte, a formação do eu deve também ser compreendida em relação com o contínuo desenvolvimento orgânico e com o processo social, no qual o ambiente natural e o ambiente humano são mediatizados pelos outros significativos.⁴ Os pressupostos genéticos do eu são, está claro, dados no nascimento. Mas o eu tal como é experimentado mais tarde como uma identidade subjetiva e objetivamente reconhecível, não é. Os mesmos processos sociais que determinam a constituição do organismo produzem o eu em sua forma particular, culturalmente relativa. O caráter do eu como produto social não se limita à configuração particular que o indivíduo identifica como sendo ele mesmo (por exemplo, como "um homem", de maneira particular em que esta

³ A concepção aqui apresentada sobre a plasticidade sexual do homem tem afinidade com a concepção de Freud sobre o caráter primitivamente informe da libido.

⁴ Este ponto é explicado na teoria de Mead sobre a gênese social do eu.

identidade é definida e formada na cultura em questão), mas com o equipamento psicológico amplo que serve de complemento a essa particular configuração (por exemplo, emoções "viris", atitudes e mesmo reações somáticas). Não é preciso dizer, portanto, que o organismo e, ainda mais, o eu não podem ser devidamente compreendidos fora do particular contexto social em que foram formados.

O desenvolvimento comum do organismo humano e do eu humano em um ambiente socialmente determinado refere-se à relação particularmente humana entre organismo e eu. Esta relação é de caráter fora do comum. "Por um lado, o homem é um corpo, no mesmo sentido em que isto pode ser dito de qualquer outro organismo animal. Por outro lado, o homem tem um corpo. Isto é, o homem experimenta-se a si próprio como uma entidade que não é idêntica a seu corpo, mas que, pelo contrário, tem esse corpo ao seu dispor. Em outras palavras, a experiência que o homem tem de si mesmo oscila sempre num equilíbrio entre ser um corpo e ter um corpo, equilíbrio que tem de ser corrigido de vez em quando. Esta originalidade da experiência que o homem tem de seu próprio corpo leva a certas consequências no que se refere à análise da atividade humana como conduta no ambiente material e como exteriorização de significados subjetivos. A compreensão adequada de qualquer fenômeno humano terá de levar em consideração estes dois aspectos, por motivos fundados em fatos antropológicos essenciais.

E' preciso deixar claro, tendo-se em vista o que já foi dito, que a afirmação segundo a qual o homem se produz a si mesmo de modo algum implica uma espécie de visão prometeica do indivíduo solitário.²⁴ A auto-

²⁴ O termo "excentricidade" foi tomado de Plessner. E' possível encontrar perspectivas semelhantes na última obra de Scheler sobre antropologia filosófica. Cf. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Munique, Nymphenburger Verlagshandlung, 1947).

²⁵ O caráter social da autoprodução do homem foi formulado de maneira mais nítida por Marx na crítica a Stirner na *A Ideologia Alemã*. A evolução de Jean-Paul Sartre de seu primitivo existencialismo à sua posterior modificação marxista, isto é, do *L'être et le néant* à *Critique de la raison dialectique*, é o mais impressionante exemplo na antropologia filosófica contemporânea da realização desta compreensão sociologicamente de-

produção do homem é sempre e necessariamente um empreendimento social. Os homens *em conjunto* produzem um ambiente humano, com a totalidade de suas ~~formações~~ formações socio-culturais e psicológicas. Nenhuma dessas formações pode ser entendida como produto da constituição biológica do homem, a qual, conforme indicamos, fornece somente os limites externos da atividade produtiva humana. Assim como é impossível que o homem se desenvolva como homem no isolamento, igualmente é impossível que o homem isolado produza um ambiente humano. O ser humano solitário é um ser no nível animal (que, está claro, o homem partilha com outros animais). Logo que observamos fenômenos especificamente humanos entramos no reino do social. A humanidade específica do homem e sua socialidade estão inextricavelmente entrelaçadas. O *Homo sapiens* é sempre, e na mesma medida, *homo socius*.²⁵

O organismo humano não possui os meios biológicos necessários para dar estabilidade à conduta humana. A existência humana, se retornasse a seus recursos orgânicos exclusivamente, seria a existência numa espécie de caos. Este caso, contudo, é empiricamente inexecutável, embora se possa concebê-lo teoricamente. Empiricamente a existência humana decorre em um contexto de ordem, direção e estabilidade. Surge, então, a seguinte questão: de que deriva a estabilidade da ordem humana empiricamente existente? A resposta pode ser dada em dois níveis. E' possível indicar primeiramente o fato evidente de que uma dada ordem social precede qualquer desenvolvimento individual orgânico. Isto é, a ordem social apropria-se previamente sempre da abertura para o mundo, embora esta seja intrínseca à constituição biológica do homem. E' possível dizer que a abertura para o mundo, biologicamente intrínseca, da existência humana é sempre, e na verdade deve ser, transformada pela or-

ceiva. O particular interesse de Sartre nas "mediações" entre os processos macroscópicos sócio-históricos e a biografia individual seria grandemente beneficiado, ainda uma vez, pela consideração da psicologia social de Mead.

²⁶ A inextricável conexão entre a humanidade do homem e sua socialidade foi formulada de maneira mais nítida por Durkheim, especialmente na parte final das *Formes élémentaires de la vie religieuse*.

dem social em um relativo fechamento ao mundo. Embora este enclausuramento nunca possa aproximar-se do fechamento da existência animal, quando mais não seja por causa de seu caráter humanamente produzido e por conseguinte "artificial", é capaz, contudo, na maioria das vezes, de assegurar a direção e a estabilidade para a maior parte da conduta humana. A questão pode, então, ser transferida para outro nível. É possível perguntar de que maneira surge a própria ordem social.

A resposta mais geral a esta pergunta é a que indica ser a ordem social um produto humano, ou, mais precisamente, uma progressiva produção humana. É produzida pelo homem no curso de sua contínua exteriorização.

A ordem social não é dada biologicamente nem derivada de quaisquer elementos biológicos em suas manifestações empíricas. Não é preciso acrescentar que a ordem social também não é dada no ambiente natural do homem, embora certos aspectos particulares deste ambiente possam ser fatores que determinem aspectos de uma ordem social (por exemplo, sua estrutura econômica ou tecnológica). A ordem social não faz parte da "natureza das coisas" e não pode ser derivada das "leis da natureza".

A ordem social existe unicamente como produto da atividade humana. Não é possível atribuir-lhe qualquer outro status ontológico sem ofuscar irremissivelmente suas manifestações empíricas. Tanto em sua gênese (ordem social resultante da atividade humana passada) quanto em sua existência em qualquer instante do tempo (a ordem social só existe na medida em que a atividade humana continua a produzi-la) ela é um produto humano.

Embora os produtos sociais da exteriorização humana tenham um caráter *sui generis*, por oposição a seu contexto orgânico e ambiental, é importante acentuar que a exteriorização enquanto tal é uma necessidade antropológica.²⁸ O ser humano é impossível em uma esfera fe-

²⁸ Ao insistir na afirmação de que a ordem social não se baseia em quaisquer "leis da natureza", não estamos *ipso facto* tomando posição quanto a uma concepção metafísica da "lei natural". Nosso enunciado limita-se aos fatos da natureza empiricamente acessíveis.

²⁹ Foi Durkheim quem insistiu mais fortemente sobre o caráter *sui generis* da ordem social, especialmente em suas *Règles de la méthode sociologique*.

chada de interioridade quiescente. O ser humano tem de estar continuamente se exteriorizando na atividade. Esta necessidade antropológica funda-se no equipamento biológico do homem.²⁹ A inerente instabilidade do organismo humano obriga o homem a fornecer a si mesmo um ambiente estável para sua conduta. O próprio homem tem de especializar e dirigir seus impulsos. Estes fatos biológicos servem de premissas necessárias para a produção da ordem social. Em outras palavras, embora nenhuma ordem social existente possa ser derivada de dados biológicos, a necessidade da ordem social enquanto tal provém do equipamento biológico do homem.

A fim de entender as causas, além das que são estabelecidas pelas constantes biológicas, que conduzem à emergência, manutenção e transmissão de uma ordem social é preciso empreender uma análise que resulta em uma teoria da institucionalização.

b) As origens da institucionalização

Toda atividade humana está sujeita ao hábito. Qualquer ação freqüentemente repetida torna-se moldada em um padrão, que pode em seguida ser reproduzido com economia de esforço e que, *ipso facto*, é apreendido pelo executante como tal padrão. O hábito implica além disso que a ação em questão pode ser novamente executada no futuro da mesma maneira e com o mesmo esforço econômico. Isto é verdade na atividade não social assim como na atividade social. Mesmo o indivíduo solitário na proverbial ilha deserta torna habitual sua atividade. Quando acorda de manhã e retoma suas tentativas de construir uma canoa com paus ajustados, pode murmurar consigo mesmo "lá vou eu de novo", ao começar mais uma etapa de um procedimento operatório que consiste, digamos, em dez etapas. Em outras palavras, mesmo o

A necessidade antropológica da exteriorização foi desenvolvida tanto por Hegel quanto por Marx.

²⁹ O fundamento biológico da exteriorização e de sua relação com a emergência das instituições foi desenvolvido por Oehlen.

homem solitário tem no mínimo a companhia de seus procedimentos operatórios.

As ações tornadas habituais, está claro, conservam seu caráter plenamente significativo para o indivíduo, embora o significado em questão se torne incluído como rotina em seu acervo geral de conhecimentos, admitido como certos por ele e sempre à mão para os projetos futuros.

A formação do hábito acarreta o importante ganho psicológico de fazer estreitarem-se as opções.

Embora em teoria haja uma centena de maneiras de realizar o projeto de construir uma canoa de paus ajustados, o hábito reduz estas maneiras a uma única. Isto liberta o indivíduo da carga de "todas estas decisões", dando-lhe um alívio psicológico que tem por base a estrutura instintiva não dirigida do homem. O hábito fornece a direção e a especialização da atividade que faltam

no equipamento biológico do homem, aliviando assim o acúmulo de tensões resultantes dos impulsos não dirigidos. E oferecendo um fundamento estável no qual a atividade humana pode prosseguir com o mínimo de tomada de decisões durante a maior parte do tempo, liberta energia para decisões que podem ser necessárias em certas ocasiões. Em outras palavras, o fundamento da atividade tornada habitual abre o primeiro plano para a deliberação e a inovação.

No que se refere aos significados atribuídos pelo homem à sua atividade, o hábito torna desnecessário que cada situação seja definida de novo, etapa por etapa. Uma grande multiplicidade de situações podem reunir-se sob suas pré-definições. A atividade a ser empreendida nessas situações pode então ser antecipada. É possível mesmo atribuir pesos padrões às alternativas da conduta.

Estes processos de formação de hábitos precedem toda institucionalização, na verdade podem ser aplicados a um hipotético indivíduo solitário, destacado de qualquer

¹⁷ O termo "estoque de conhecimento" foi tirado de Schütz.

¹⁸ Gehlen refere-se a este ponto em seus conceitos de *Trieblüberschuss* e *Entlastung*.

¹⁹ Gehlen refere-se a este ponto em seu conceito de *Hintergrundbefüllung*.

²⁰ O conceito da definição da situação foi formado por W. I. Thomas e desenvolvido ao longo de todo o seu trabalho sociológico.

interação social.) O fato de mesmo esse indivíduo solitário, admitindo que tenha sido formado como um ego (como teríamos de admitir no caso de nosso construtor de uma canoa de paus encaixados), terá de tornar habitual sua atividade de acordo com a experiência biográfica de um mundo de instituições sociais que precede seu estado de solidão, não nos interessa no momento. Empiricamente, a parte mais importante da formação do hábito da atividade humana é coextensiva com a institucionalização desta última. A questão passa a ser então saber como se originam as instituições.

A institucionalização ocorre sempre que há uma tipificação recíproca de ações habituais por tipos de atores. Dito de maneira diferente, qualquer uma dessas tipificações é uma instituição. O que deve ser acentuado é a reciprocidade das tipificações institucionais e o caráter típico não somente das ações mas também dos atores nas instituições. As tipificações das ações habituais que constituem as instituições são sempre partilhadas. São acessíveis a todos os membros do grupo social particular em questão, e a própria instituição tipifica os atores individuais assim como as ações individuais. A instituição pressupõe que ações do tipo X serão executadas por atores do tipo X. Por exemplo, a instituição da lei postula que as cabeças serão decepadas de maneiras específicas em circunstâncias específicas, e que tipos determinados de indivíduos terão de fazer a decapitação (carrascos, ou membros de uma casta impura, ou vírgens de menos de certa idade ou aqueles que foram designados por um oráculo).

As instituições implicam, além disso, a historicidade e o controle. As tipificações recíprocas das ações são construídas no curso de uma história compartilhada. Não podem ser criadas instantaneamente. As instituições têm sempre uma história, da qual são produtos. É impossível

²¹ Temos consciência de que este conceito de instituição é mais amplo do que o prevalente na sociologia contemporânea. Achamos que este conceito mais vasto é útil para uma análise global dos processos sociais básicos. Sobre controle social, cf. Friedrich Tenbruck, "Soziale Kontrolle", *Staatslexikon der Geisteswissenschaften* (1962) e Heinrich Popitz, "Soziale Normen", *European Journal of Sociology*.

compreender adequadamente uma instituição sem entender o processo histórico em que foi produzida. As instituições, também, pelo simples fato de existirem, controlam a conduta humana estabelecendo padrões previamente definidos de conduta, que a canalizam em uma direção por oposição às muitas outras direções que seriam teoricamente possíveis. É importante acentuar que este caráter controlador é inerente à institucionalização enquanto tal, anterior a quaisquer mecanismos de sanções especificamente estabelecidos para apoiar uma instituição ou independentes desses mecanismos. Tais mecanismos (cuja soma constitui o que geralmente se chama sistema de controle social) existem evidentemente em muitas instituições e em todas as aglomerações de instituições que chamamos sociedades. Sua eficiência controladora, porém, é de tipo secundário ou suplementar. Conforme veremos de novo mais tarde, o controle social primário é dado pela existência de uma instituição enquanto tal. Dizer que um segmento da atividade humana foi institucionalizado já é dizer que este segmento da atividade humana foi submetido ao controle social. Novos mecanismos de controle só são exigidos se os processos de institucionalização não forem completamente bem sucedidos. Assim, por exemplo, a lei pode determinar que todo aquele que violar o tabu do incesto terá a cabeça decapada. Esta cláusula pode ser necessária porque houve casos em que indivíduos ofenderam o tabu. É improvável que esta sanção tenha de ser invocada continuamente (a menos que a instituição delineada pelo tabu do incesto esteja em curso de desintegração, caso especial que não precisamos examinar aqui). Não tem sentido, portanto, dizer que a sexualidade humana é socialmente controlada pela decapitação de certos indivíduos. Ao contrário, a sexualidade humana é socialmente controlada por sua institucionalização no curso da história particular em questão. Pode-se acrescentar, sem dúvida, que o tabu do incesto em si mesmo não é outra coisa senão o lado negativo de um conjunto de tipificações que define em primeiro lugar qual a conduta sexual julgada incestuosa e qual a que não é assim considerada.

Na experiência real as instituições geralmente se manifestam em coletividades que contêm um número considerável de pessoas. É portanto teoricamente significativo acentuar que o processo de institucionalização da tipificação recíproca ocorreria mesmo se dois indivíduos começassem a atuar um sobre o outro *de novo*. A institucionalização é incipiente em toda situação social que prossegue no tempo. Suponhamos que duas pessoas provenientes de mundos sociais inteiramente diferentes comecem a atuar uma sobre a outra. Ao dizer "pessoas", supomos que os dois indivíduos tenham personalidades formadas, coisa que evidentemente só poderia ter acontecido em um processo social. Por conseguinte, excluimos momentaneamente os casos de Adão e Eva, ou das duas crianças "selvagens" encontradas numa clareira de uma floresta primitiva. Mas estamos admitindo que os dois indivíduos chegam ao local do encontro provindos de mundos sociais que foram historicamente produzidos separadamente um do outro e que por conseguinte a interação realiza-se numa situação que não foi institucionalmente definida por nenhum dos dois participantes. É possível imaginar um Sexta-feira encontrando nosso construtor da canoa em sua ilha deserta e imaginar o primeiro caso sendo um papua e o segundo um americano. Neste caso então é provável que o americano tenha lido ou pelo menos ouvido falar da história de Robinson Crusóe, o que introduzirá uma certa pré-definição da situação, ao menos para ele. Chamemos, portanto, nossas duas pessoas simplesmente A e B.

Logo que A e B entram em ação comum, qualquer que seja a maneira, produzir-se-ão rapidamente tipificações. A observa B executar. Atribui motivos às ações de B e, ao ver repetirem-se as ações, tipifica os motivos como recorrentes. À medida que B continua operando, A pode logo ser capaz de dizer para si mesmo "Ah! lá vai ele de novo". Ao mesmo tempo, A pode admitir que B está fazendo a mesma coisa com relação a ele. Desde o início tanto A quanto B admitem esta reciprocidade da tipificação. No curso de sua interação estas tipificações

serão expressas em padrões específicos de condutas. Isto é, A e B começarão a desempenhar papéis *vis-à-vis* um do outro. Isto acontecerá mesmo se cada qual continuar a realizar ações diferentes das do outro. A possibilidade de tomar o papel do outro aparecerá com relação às mesmas ações executadas por ambos. Isto é, A apropriar-se-á interiormente dos reiterados papéis de B, fazendo deles os modelos de seu próprio desempenho. Por exemplo, o papel de B na atividade de preparar o alimento não é somente tipificado como tal por A mas entra como elemento constitutivo no próprio papel de preparação do alimento por A. Assim, surge uma coleção de ações reciprocamente tipificadas, tornadas habituais para cada qual em papéis, alguns dos quais se realizarão separadamente e outros em comum." Embora esta tipificação recíproca não seja ainda institucionalização (visto que, havendo somente dois indivíduos, não existe possibilidade de uma tipologia dos atores), é claro que a institucionalização já está presente *in nucleo*.

Nesta etapa é possível perguntar que vantagens esse desenvolvimento traz para os dois indivíduos. A vantagem mais importante é que cada qual será capaz de prever as ações do outro. Concomitantemente, a interação de ambos torna-se predizível. O "Lá vai ele de novo" torna-se um "Lá vamos nós de novo". Isto liberta ambos os indivíduos de uma considerável quantidade de tensão. Pouparam tempo e esforço não apenas em qualquer tarefa externa em que estejam empenhados separada ou conjuntamente, mas em termos de suas respectivas economias psicológicas. Sua vida conjunta define-se agora por uma esfera ampliada de rotinas supostas naturais e certas. Muitas ações são possíveis num nível baixo de atenção. Cada ação de um deles não é mais uma fonte de espanto e perigo potencial para o outro. Em vez disso, grande parte do que está sendo feito reveste-se da trivialidade daquilo que para ambos será a vida co-

■ O termo "tomar o papel do outro" foi tirado de Mead. Tomamos aqui o paradigma da socialização, exposto por Mead, aplicando-o ao problema mais amplo da institucionalização. A argumentação combina aspectos fundamentais dos enfoques de Mead e de Gehlen.

tidiana. Isto significa que os dois indivíduos estão construindo um fundamento no sentido acima exposto, que servirá para estabilizar suas ações separadas e sua interação. A construção deste terreno de rotina por sua vez torna possível a divisão do trabalho entre eles, abrindo o caminho para inovações que exigem um nível mais alto de atenção. A divisão do trabalho e as inovações conduzirão à formação de novos hábitos, maior expansão do terreno comum a ambos os indivíduos. Em outras palavras, um mundo social estará em processo de construção, contendo nele as raízes de uma ordem institucional em expansão.

Geralmente as ações repetidas uma vez, ou mais, tendem a se tornarem habituais até certo ponto, assim como todas as ações observadas por outro necessariamente envolvem alguma tipificação por parte deste outro. Contudo, para que se realize a espécie de tipificação recíproca que acabamos de descrever é preciso que haja uma situação social duradoura, na qual as ações habituais dos dois, ou mais, indivíduos se entrelacem. Que ações têm probabilidade de serem reciprocamente tipificadas desta maneira?

A resposta geral é a seguinte: são aquelas ações importantes para A e para B em sua situação comum. As áreas que têm probabilidade de serem importantes neste sentido variarão evidentemente com as diversas situações. Algumas serão as que se referem a A e a B em termos de suas biografias prévias, outras resultarão das circunstâncias naturais, pré-sociais da situação. O que em todos os casos terá de ser tornado habitual é o processo de comunicação entre A e B. O trabalho, a sexualidade e a territorialidade têm probabilidades de serem outros tantos focos de tipificações e hábitos. Nessas várias áreas a situação de A e de B é paradigmática da institucionalização que ocorre em sociedades maiores.

Levemos nosso paradigma um pouco mais adiante e imaginemos que A e B têm filhos. Neste ponto a situação muda qualitativamente. O aparecimento de um terceiro participante altera o caráter da interação social

em curso entre A e B, e alterará ainda mais se novos indivíduos continuarem a ser acrescentados.²² O mundo institucional que existia *in statu nascendi* na situação original de A e B comunica-se agora a outros. Neste processo a institucionalização aperfeiçoa-se. Os hábitos e tipificações empreendidos na vida comum de A e B, formações que até esse ponto ainda tinham a qualidade de concepções *ad hoc* de dois indivíduos, tornam-se agora instituições históricas. Com a aquisição da historicidade estas formações adquirem também outra qualidade decisiva, ou, mais exatamente, aperfeiçoa uma qualidade que era incipiente desde que A e B começaram a tipificação recíproca de sua conduta. Esta qualidade é a objetividade. Isto significa que as instituições que estão agora cristalizadas (por exemplo, a instituição da paternidade tal como é encontrada pelos filhos) são experimentadas como existindo por cima e além dos indivíduos que "acontece" corporificá-las no momento. Em outras palavras, experimentam-se as instituições como se possuíssem realidade própria, realidade com a qual os indivíduos se defrontam na condição de fato exterior e coercitivo.²³

Enquanto as instituições nascentes são construídas e mantidas somente pela interação de A e B, sua objetividade conserva-se tênue, facilmente variável, quase lúdica, mesmo quando alcançam certo grau de objetividade, pelo simples fato de sua formação. Dito de maneira ligeiramente diferente, o terreno rotinizado da atividade de A e de B conserva-se grandemente acessível à deliberada intervenção de A e de B. Embora as rotinas, uma vez estabelecidas, transportem a tendência a persistir, a possibilidade de mudá-las ou mesmo aboli-las permanece ao alcance da consciência. Somente A e B são responsáveis por terem construído esse mundo. A e B conservam-se capazes de modificá-lo ou aboli-lo. Mais

²² A análise, feita por Simmel, da expansão da diáda à tríada é importante a este respeito. O argumento seguinte combina as concepções de Simmel e de Durkheim sobre a objetividade da realidade social.

²³ Em termos de Durkheim isto significa que, com a expansão da diáda à tríada e além, as formações originais tornam-se genuínos "fatos sociais", isto é, alcançam a *chasteté*.

ainda, como foram eles que configuraram esse mundo no curso de uma biografia compartilhada, de que podem lembrar-se, o mundo assim formado aparece-lhes completamente transparente. Compreendem o mundo que fizeram. Tudo isto muda no processo de transmissão à nova geração. A objetividade do mundo institucional "espessa-se" e "endurece" não apenas para os filhos mas (por um efeito de espelho) para os pais também. O "Lá vamos nós de novo" torna-se agora "E" assim que estas coisas são feitas". Um mundo assim considerado alcança a firmeza na consciência. Torna-se real de maneira ainda mais maciça e não pode mais ser mudado com tanta facilidade. Para os filhos, especialmente na fase inicial de sua socialização, este mundo torna-se o mundo. Para os pais perde sua qualidade jocosa e passa a ser "sério". Para os filhos, o mundo transmitido pelos pais não é completamente transparente. Como não participaram da formação dele, aparece-lhes como uma realidade que é dada, a qual, tal como a natureza, é opaca, pelo menos em certos lugares.

Só nesse ponto é possível falar realmente de um mundo social, no sentido de uma realidade ampla e dada, com a qual o indivíduo se defronta de maneira análoga à realidade do mundo natural. Só desta maneira, como mundo objetivo, as formações sociais podem ser transmitidas a uma nova geração. Nas fases iniciais da socialização a criança é completamente incapaz de distinguir entre a objetividade dos fenômenos naturais e a objetividade das formações sociais.²⁴ Tomando o aspecto mais importante da socialização, a linguagem aparece à criança como inerente à natureza das coisas, não podendo perceber a noção do caráter convencional dela. Uma coisa é aquilo que é chamada, e não poderia ser chamada por um nome diferente. Todas as instituições aparecem da mesma maneira como dadas, inalteráveis e evidentes. Mesmo em nosso exemplo, empiricamente improvável, dos pais terem construído um mundo institu-

²⁴ O conceito de "realismo" infantil de Jean Piaget pode ser comparado a este propósito.

cional de novo, a objetividade desse mundo aumentaria para eles pela socialização de seus filhos, porque a objetivização experimentada pelos filhos se refletiria de volta sobre sua própria experiência desse mundo. Empiricamente, está claro, o mundo institucional transmitido pela maioria dos pais já tem o caráter de realidade histórica e objetiva. O processo de transmissão simplesmente reforça o sentido que os pais têm da realidade, quanto mais não seja porque, falando cruamente, ao dizer "É assim que estas coisas são feitas", frequentemente o próprio indivíduo acredita que é isso mesmo."

Um mundo institucional, por conseguinte, é experimentado como realidade objetiva. Tem uma história que antecede o nascimento do indivíduo e não é acessível à sua lembrança biográfica. Já existia antes de ter nascido e continuará a existir depois de morrer. Esta própria história, tal como a tradição das instituições existentes, tem caráter de objetividade. A biografia do indivíduo é aprendida como um episódio localizado na história objetiva da sociedade. As instituições, como facticidades históricas e objetivas, defrontam-se com o indivíduo na qualidade de fatos inegáveis. As instituições estão ali, exteriores a ele, persistentes em sua realidade, queira ou não. Não pode desejar que não existam. Resistem a suas tentativas de alterá-las ou de evadir-se delas. Têm um poder coercitivo sobre ele, tanto por si mesmas, pela pura força de sua facticidade, quanto pelos mecanismos de controle geralmente ligados às mais importantes delas. A realidade objetiva das instituições não fica diminuída se o indivíduo não compreende sua finalidade ou seu mundo de operação. Pode achar incompreensíveis grandes setores do mundo social, talvez opressivos em sua opacidade, mas não pode deixar de considerá-los reais. Existindo as instituições como realidade exterior, o indivíduo não as pode entender por introspecção. Tem de "sair de si" e apreender o que elas são, assim como tem de apreender o que diz respeito à natureza. Isto é

* Para uma análise deste processo na família contemp. porãnes, cf. Peter L. Berger e Hansfried Kellner, "Marriage and the Construction of Reality", *Diogenes* 46 (1964), 1ss.

verdade, mesmo se o mundo social, como realidade produzida pelos homens, é potencialmente compreensível de um modo que não é possível no caso do mundo natural."

E' importante ter em mente que a objetividade do mundo institucional, por mais maciça que apareça ao indivíduo, é uma objetividade produzida e construída pelo homem. O processo pelo qual os produtos exteriorizados da atividade humana adquirem o caráter de objetividade é a objetivização. O mundo institucional é a atividade humana objetivada, e isso em cada instituição particular. Noutras palavras, apesar da objetividade que marca o mundo social na experiência humana ele não adquire por isso um status ontológico à parte da atividade humana que o introduziu. O paradoxo que consiste no fato do homem ser capaz de produzir um mundo que em seguida experimenta como algo diferente de um produto humano, será por nós tratado mais tarde. De momento, é importante acentuar que a relação entre o homem, o produtor, e o mundo social, produto dele, é e permanece sendo uma relação dialética, isto é, o homem (evidentemente não o homem isolado mas em coletividade) e seu mundo social atuam reciprocamente um sobre o outro. O produto reage sobre o produtor. A exteriorização e a objetivização são momentos de um processo dialético contínuo. O terceiro momento deste processo, que é a interiorização (pela qual o mundo social objetivado é reintroduzido na consciência no curso da socialização), irá ocupar-nos mais tarde com abundância de detalhes. Já é possível, contudo, ver a relação fundamental desses três momentos dialéticos na realidade social. Cada um deles corresponde a uma caracterização essencial do mundo social. A sociedade é um produto humano. A sociedade é uma realidade objetiva. O homem é um produto social. Torna-se desde já evidente que

* A descrição precedente acompanha de perto a análise da realidade social feita por Durkheim, isto não contradiz a concepção de Weber do caráter significativo da sociedade. Como a realidade social sempre se origina em ações humanas dotadas de sentido, continua a transportar um sentido mesmo se este for opaco para o indivíduo em determinado momento. O original pode ser reconstruído, precisamente por meio daquilo que Weber chamava *Verstehen*.

* O termo "objetivização" é derivado da *Verachtlichung* de Hegel e Marx.

qualquer análise do mundo social que deixe de lado algum destes três momentos será uma análise distorcida. Pode-se acrescentar além disso que somente com a transmissão do mundo social a uma nova geração (isto é, a interiorização efetuada na socialização), a dialética social fundamental aparece em sua totalidade. Repetindo, somente com o aparecimento de uma nova geração é possível falar-se propriamente de um mundo social.

No mesmo tempo, o mundo institucional exige legitimação, isto é, modos pelos quais pode ser "explicado" e justificado. Isto não acontece porque apareça como menos real. Conforme vimos, a realidade do mundo social torna-se cada vez mais maciça no curso de sua transmissão. Esta realidade, porém, é histórica, o que faz chegar à nova geração como tradição e não como memória biográfica. No exemplo que tomamos por paradigma, A e B, os criadores originais do mundo social, podem sempre reconstruir as circunstâncias em que seu mundo, e qualquer parte dele, foi estabelecido. Isto é, podem chegar ao significado de uma instituição pelo exercício de sua capacidade de lembrança. Os filhos de A e de B acham-se em situação inteiramente diferente. O conhecimento que têm da história institucional foi recebido por "ouvir dizer". O significado original das instituições é inacessível a eles em termos de memória. Torna-se, por conseguinte, necessário interpretar para eles este significado em várias fórmulas legitimadoras. Estas terão de ser consistentes e amplas no que se refere à ordem institucional, a fim de levarem à convicção à nova geração. A mesma história, por assim dizer, tem de ser contada a todas as crianças. Segue-se que a ordem institucional em expansão cria um correspondente manto de legitimações, que estende sobre si uma cobertura protetora de interpretações cognoscitivas e nor-

* A sociologia contemporânea americana tende a abandonar o primeiro elemento. Sua perspectiva da sociedade tende assim a ser aquilo que Marx chamou reificação (*Verdinglichung*), isto é, uma distorção não dialética da realidade social que obscurece o caráter desta última como contínua produção humana, visualizando-a em vez disto em categorias de coisas, apropriadas somente para o mundo da natureza. O fato da desumanização implícito nesse processo ser mitigado por valores derivados da tradição mais ampla da sociedade é, presumivelmente, uma felicidade do ponto de vista moral, mas teoricamente é irrelevante.

mativas. Estas legitimações são aprendidas pelas novas gerações durante o mesmo processo que as socializa na ordem institucional. Iremos ocupar-nos deste assunto com mais detalhes a seguir.

O desenvolvimento de mecanismos específicos de controles sociais torna-se também necessário com a historicização e objetivação das instituições. É provável que haja desvios dos cursos de ação institucionalmente "programados", uma vez que as instituições passam a ser realidades divorciadas de sua importância original nos processos sociais concretos dos quais surgiram. Dito de maneira mais simples, é mais provável que o indivíduo se desvie de programas estabelecidos para ele pelos outros do que de programas que ele próprio ajudou a estabelecer. A nova geração engendra o problema da transigência e sua socialização na ordem institucional exige o estabelecimento de sanções. As instituições devem pretender, e de fato pretendem ter autoridade sobre o indivíduo, independentemente das significações subjetivas que este possa atribuir a qualquer situação particular. A prioridade das definições institucionais das situações deve ser coerentemente preservada das tentações individuais de redefinição. As crianças devem "aprender a comportar-se" e, uma vez que tenham aprendido, precisam ser "mantidas na linha". O mesmo se dá naturalmente com os adultos. Quanto mais a conduta é institucionalizada tanto mais se torna predizível e controlada. Se a socialização das instituições foi eficiente, é possível aplicar completas medidas coercitivas econômica e seletivamente. Na maioria das vezes a conduta se processará "espontaneamente" nos canais estabelecidos de modo institucional. Ao nível das significações, quanto mais a conduta é julgada certa e natural, tanto mais se restringirão as possíveis alternativas dos "programas" institucionais, sendo cada vez mais predizível e controlada a conduta. Em princípio, a institucionalização pode ocorrer em qualquer área da conduta coletivamente importante. Na ordem real dos fatos, os conjuntos de processos de institucionalização produzem-se concorrentemente. Não há razão, a priori, para admitir que esses processos te-

~~nham necessariamente de "permanecer unidos" em suas funções, e muito menos como sistema logicamente consistente.~~ Voltando, ainda uma vez, ao exemplo que demos como paradigma e variando ligeiramente a situação imaginária, suponhamos desta vez não uma família em crescimento, constituída por pais e filhos, mas um picante triângulo de um macho A, uma fêmea bissexual B e uma lésbica C. Não é preciso insistir na questão de que as relações sexuais destes três indivíduos não coincidirão. A relação A-B não é partilhada por C. Os hábitos engendrados como resultado das conveniências de A e B precisam relacionar-se com os engendrados pelas conveniências de B-C e C-A. Afinal de contas não há razão para que dois processos de formação de hábitos eróticos, um heterossexual e outro lésbico, não possam ocorrer lado a lado sem que se integrem funcionalmente um com o outro ou com uma terceira formação de hábito, baseada, digamos, em um interesse comum no cultivo de flores (ou qualquer outro empreendimento que possa ser simultaneamente relevante para um macho heterossexual ativo e uma lésbica ativa). Em outras palavras, três processos de formação de hábitos ou de incipiente institucionalização podem ocorrer sem serem funcional ou logicamente integrados enquanto fenômenos sociais. O mesmo raciocínio é válido se supusermos que A, B e C são coletividades e não indivíduos, quaisquer que sejam os conteúdos de seus interesses. Igualmente a integração funcional ou lógica não pode ser admitida *a priori* quando os processos de formação de hábitos ou de institucionalização limitam-se aos mesmos indivíduos ou coletividades e não aos elementos separados imaginados em nosso exemplo.

Contudo, continua sendo um fato empírico que as instituições tendem a "permanecer juntas". Se não supusermos como dado este fenômeno é preciso explicá-lo. Como é possível fazer isso? Em primeiro lugar é possível argumentar que certos interesses serão comuns a todos os membros de uma coletividade. Por outro lado, muitas áreas de conduta só terão importância para alguns tipos.

Estes últimos implicam uma incipiente diferenciação, pelo menos no sentido em que se atribui a esses tipos um significado relativamente estável. Esta atribuição pode basear-se em diferenças pré-sociais, tais como o sexo, ou em diferenças produzidas no curso da interação social, por exemplo, as que são engendradas pela divisão do trabalho. Para citar um caso, pode acontecer que somente as mulheres se relacionem com a magia da fertilidade e só os caçadores se empenhem na pintura das cavernas, ou somente os velhos podem executar o cerimonial da chuva e apenas os fabricantes de armas podem dormir com suas primas maternas. Em termos de sua funcionalidade social externa estas diversas áreas de conduta não precisam ser integradas em *um único sistema coerente*. Podem continuar a coexistir com base em desempenhos separados. Mas, enquanto esses desempenhos podem ser separados, os significados tendem para uma consistência pelo menos mínima. Quando o indivíduo reflete sobre os momentos sucessivos de sua experiência, procura ajustar os significados deles em uma estrutura biográfica consistente. Esta tendência aumenta à medida que o indivíduo compartilha com outros seus significados e a integração biográfica comum. É possível que esta tendência a integrar significações se baseie em uma necessidade psicológica, a qual por sua vez pode fundar-se numa base fisiológica (isto é, pode haver uma "necessidade" imanente de coesão na constituição psicofisiológica do homem). Nossa argumentação, porém, não repousa nessas premissas antropológicas mas antes na análise da reciprocidade dotada de sentido nos processos de institucionalização.

Segue-se que é preciso grande cuidado ao fazer afirmações sobre a "lógica" das instituições. A lógica não reside nas instituições e em suas funções externas, mas na maneira em que estas são tratadas na reflexão que delas se ocupa. Dito de outra maneira, a consciência reflexiva impõe a qualidade de lógica à ordem institucional.²²

²² A análise, feita por Pareto, da "lógica" das instituições tem importância neste momento. Uma afirmativa semelhante à nossa foi enunciada

A linguagem assegura a superposição fundamental da lógica sobre o mundo social objetivado. O edifício das legitimações é construído sobre a linguagem e usa-a como seu principal instrumento. Assim, a "lógica" atribuída a ordem institucional faz parte do acervo socialmente disponível do conhecimento, tomado como natural e certo. Uma vez que o indivíduo bem socializado "conhece" que seu mundo social é uma totalidade consistente, será forçado a explicar seu funcionamento e defeitos de funcionamento em termos deste "conhecimento". É muito fácil, como resultado, que o observador de qualquer sociedade admita que suas instituições efetivamente funcionam e se integram tal como se "supõe" que devem ser.²²

De facto, pois, as instituições são integradas, mas sua integração não é um imperativo funcional do processo social que as produz, e sim é antes realizado de maneira derivada. Os indivíduos executam ações separadas institucionalizadas no contexto de sua biografia. Esta biografia forma um todo sobre o qual é feita posteriormente uma reflexão na qual as ações discretas não são pensadas como acontecimentos isolados mas como partes relacionadas de um universo subjetivamente dotado de sentido, cujos significados não são particulares ao indivíduo, mas socialmente articulados e compartilhados. Somente mediante este rodeio dos universos de significação socialmente compartilhados chegamos à necessidade da integração institucional.

Isto tem extensas implicações para qualquer análise dos fenômenos sociais. Se a integração de uma ordem institucional só pode ser entendida em termos do "conhecimento" que seus membros têm dela, segue-se que a análise de tal "conhecimento" será essencial para a análise da ordem institucional em questão. É importante acentuar que isto não implica, exclusiva ou mesmo pri-

por Friedrich Tenbruck, *op. cit.* Também ele insiste em que o "esforço no sentido da coerência" tem raízes no caráter significativo da ação humana. ²² Esta evidência é a fraqueza fundamental de qualquer sociologia orientada no sentido funcional. Para uma excelente crítica da questão cf. a discussão da sociedade bororo em Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* (New York, Atheneum, 1964), pp. 183ss.

mordialmente, qualquer preocupação com sistemas teóricos complexos que sirvam para a legitimação da ordem institucional. Está claro que as teorias também têm de ser levadas em consideração. Mas o conhecimento teórico é apenas uma pequena parte, e de modo algum a parte mais importante, do que uma sociedade considera como conhecimento. Em determinados momentos de uma história institucional aparecem legitimações teoricamente complicadas. O conhecimento primário relativo à ordem institucional é o conhecimento situado no nível pré-teórico. É a soma de tudo aquilo que "todos sabem", a respeito do mundo social, um conjunto de máximas, princípios morais, frases proverbiais de sabedoria, valores e crenças, mitos, etc., cuja integração teórica exige considerável força intelectual, conforme comprova a longa linha de heróicos integradores, de Homero aos últimos construtores de sistemas sociológicos. No nível pré-teórico, porém, toda instituição tem um corpo de conhecimento transmitido como receita, isto é, conhecimento que fornece as regras de conduta institucionalmente adequadas.²³

Este conhecimento constitui a dinâmica motivadora da conduta institucionalizada. Define as áreas institucionalizadas da conduta e designa todas as situações que se localizam dentro destas áreas. Define e constrói os papéis que devem ser desempenhados no contexto das instituições em questão. *Ipsa facto*, controla e prediz todas estas condutas. Sendo este conhecimento socialmente objetivado como conhecimento, isto é, como um corpo de verdades universalmente válidas sobre a realidade, qualquer desvio radical da ordem institucional toma caráter de um afastamento da realidade. Este desvio pode ser designado como depravação moral, doença mental ou simplesmente ignorância crassa. Embora estas delicadas distinções tenham conseqüências óbvias para o tratamento do indivíduo que se desviou, todas elas participam de um *status* cognoscitivo inferior no particular mundo social. Deste modo, o particular mundo social torna-se o

²³ O termo "conhecimento de receita" foi tomado de Schutz.

mundo *tout court*. O que a sociedade admite como conhecimento vem a ser coextensivo com o cognoscível, ou de qualquer modo fornece a estrutura dentro da qual tudo aquilo que ainda não é conhecido chegará a ser conhecido no futuro. Este é o conhecimento aprendido no curso da socialização e que serve de mediação na interiorização pela consciência individual das estruturas objetivadas do mundo social. Neste sentido, o conhecimento situa-se no coração da dialética fundamental da sociedade. "Programa" os canais pelos quais a exteriorização produz um mundo objetivo. Objetiva este mundo por meio da linguagem e do aparelho cognoscitivo baseado na linguagem, isto é, ordena-o em objetos que serão apreendidos como realidade.* E' em seguida interiorizado *como* verdade objetivamente válida no curso da socialização. Desta maneira, o conhecimento relativo à sociedade é uma *realização* no duplo sentido da palavra, no sentido de apreender a realidade social objetivada e no sentido de produzir continuamente esta realidade.

Por exemplo, no curso da divisão do trabalho desenvolve-se um corpo de conhecimento que se refere às particulares atividades em questão. Em sua base lingüística este conhecimento já é indispensável para a "programação" institucional destas atividades econômicas. Haverá, digamos, um vocabulário que designa os vários modos de caçar, as armas a serem empregadas, os animais que servem como presas, etc. Haverá, além disso, uma coleção de receitas que o indivíduo terá de aprender para caçar corretamente. Este conhecimento funciona como força canalizadora, controladora em si mesma, um indispensável ingrediente da institucionalização desta área de conduta. Uma vez que a instituição da caça se cristaliza e perdura no tempo, o mesmo corpo de conhecimento serve de descrição objetiva dela (e, diga-se de passagem, empiricamente verificável). Um segmento inteiro do mundo social é objetivado por este conhecimento. Haverá uma "ciência" objetiva da caça, correspondente à realidade objetiva da economia da caça.

* O termo "objetivação" derivou da *Vergegenständlichung* de Hegel.

Não é preciso insistir em que aqui "verificação empírica" e "ciência" não são entendidas no sentido dos modernos cânones científicos, mas no sentido de conhecimento que pode ser confirmado na experiência, tornando-se em seguida sistematicamente organizado como corpo de conhecimento.

Além disso, o mesmo corpo de conhecimento é transmitido à geração seguinte. E' aprendido como verdade objetiva no curso da socialização, interiorizando-se assim como realidade subjetiva. Esta realidade por sua vez tem o poder de configurar o indivíduo. Produzirá um tipo específico de pessoa, a saber o caçador, cuja identidade e biografia *enquanto* caçador têm significação somente num universo constituído pelo mencionado corpo de conhecimento em totalidade (por exemplo, em uma sociedade de caçadores) ou em parte (digamos em nossa própria sociedade, na qual os caçadores se reúnem em um subuniverso próprio). Em outras palavras, nenhuma parte da instituição da caça pode existir sem o particular conhecimento que foi socialmente produzido e objetivado com referência a esta atividade. Caçar e ser caçador implicam a existência em um mundo social definido e controlado por este corpo de conhecimento. *Mutatis mutandis*, o mesmo se aplica a qualquer área de conduta institucionalizada.

c) Sedimentação e tradição

Somente uma pequena parte das experiências humanas são retidas na consciência. As experiências que ficam assim retidas são sedimentadas, isto é, consolidam-se na lembrança como entidades reconhecíveis e capazes de serem lembradas.* Se não houvesse esta sedimentação o indivíduo não poderia dar sentido à sua biografia. A sedimentação intersubjetiva também ocorre quando vários indivíduos participam de uma biografia comum, cujas experiências se incorporam em um acervo comum de conhe-

* O termo "sedimentação" derivado de Edmund Husserl. Foi usado pela primeira vez por Schütz em um contexto sociológico.

cimento. A sedimentação intersubjetiva só pode ser verdadeiramente chamada social quando se objetivou em um sistema de sinais desta ou daquela espécie, isto é, quando surge a possibilidade de repetir-se a objetivação das experiências compartilhadas. Só então provavelmente estas experiências serão transmitidas de uma geração à seguinte e de uma coletividade à outra. Teoricamente, a atividade comum, sem um sistema de sinais, poderia ser a base para transmissão. Empiricamente, isto é improvável. Um sistema de sinais objetivamente praticável confere uma condição de incipiente anonimato às experiências sedimentadas, destacando-as de seu contexto original de biografias individuais concretas e tornando-as geralmente acessíveis a todos quantos participam, ou podem participar no futuro, do sistema de sinais em questão. As experiências tornam-se assim facilmente transmissíveis.

Em princípio, qualquer sistema de sinais serviria. Normalmente, está claro, o sistema de sinais decisivo é lingüístico. A linguagem objetiva as experiências partilhadas e torna-as acessíveis a todos dentro da comunidade lingüística, passando a ser assim a base e o instrumento do acervo coletivo do conhecimento. Ainda mais, a linguagem fornece os meios para a objetivação de novas experiências, permitindo que sejam incorporadas ao estoque já existente do conhecimento, e é o meio mais importante pelo qual as sedimentações objetivadas são transmitidas na tradição da coletividade em questão.

Por exemplo, só alguns membros de uma sociedade de caçadores têm a experiência de perder suas armas, sendo obrigados a combater um animal selvagem unicamente com as mãos. Esta assustadora experiência, quaisquer que sejam as lições de bravura, astúcia e habilidade que produza, fica firmemente sedimentada na consciência dos indivíduos que a sofreram. Se vários indivíduos participam da experiência ficará sedimentada intersubjetivamente, podendo até talvez formar um profundo laço entre esses indivíduos. Sendo, porém, esta experiência designada e transmitida lingüisticamente, tor-

na-se acessível e talvez fortemente significativa para indivíduos que nunca passaram por ela. A designação lingüística (que, numa sociedade de caçadores, podemos imaginar ser muito precisa e completa — digamos, “sozinho grande matar, com uma mão, rinoceronte macho”, “sozinho grande matar, com duas mãos, rinoceronte fêmea”, etc.) abstrai a experiência de suas ocorrências individuais biográficas. Torna-se uma possibilidade objetiva para todos, ou pelo menos para todos os indivíduos de certo tipo (digamos, os caçadores plenamente iniciados), isto é, torna-se anônima em princípio, mesmo quando ainda associada a feitos relativos a indivíduos particulares. Mesmo para aqueles que não se prevê venham a ter a experiência em sua própria biografia futura (assim, as mulheres proibidas, de caçar) esse fato pode ter importância de maneira derivada (digamos, em termos do desejo de um futuro marido). Em todo caso, faz parte do acervo comum do conhecimento. A objetivação da experiência na linguagem (isto é, sua transformação em um objeto de conhecimento por todos aproveitável) permite então incorporá-la a um conjunto mais amplo de tradições por via da instrução moral, da poesia inspiradora, da alegoria religiosa e outras coisas mais. Tanto a experiência em sentido estrito quanto seus apêndices de significações mais amplas podem, portanto, ser ensinadas a todas as novas gerações, ou mesmo difundidas a uma coletividade inteiramente diferente (digamos, uma sociedade agrícola que pode dar significações completamente diferentes ao assunto em totalidade).

A linguagem torna-se o depósito de um grande conjunto de sedimentações coletivas; que podem ser adquiridas monoteticamente, isto é, como totalidades coerentes e sem reconstruir seu processo original de formação.¹¹ Tendo a origem real das sedimentações perdido importância, a tradição pode inventar uma origem completamente diferente, sem com isso ameaçar o que foi objetivado. Em outras palavras, as legitimações podem se-

¹¹ Isto é significado pelo termo “aquisição monotética” de Husserl. Foi também extensamente usado por Schutz.

guir-se umas às outras, de vez em quando outorgando novos significados às experiências sedimentais da coletividade em questão. A história passada da sociedade pode ser reinterpretada sem necessariamente ter como resultado subverter a ordem das instituições. Assim é que no exemplo acima o "grande matar" pode ser legitimado como uma façanha de figuras divinas e qualquer repetição humana dela como uma imitação do protótipo mitológico.

Este processo acha-se subjacente a todas as sedimentações objetivadas, e não somente às ações institucionalizadas. Pode referir-se, por exemplo, à transmissão de tipificações de outros, não diretamente significativas para particulares instituições. Por exemplo, os outros são tipificados com "altos" ou "baixos", "gordos" ou "magros", "brilhantes" ou "obtusos", sem quaisquer particulares implicações institucionais ligadas a estas tipificações. Este processo, naturalmente, também se aplica à transmissão de significados sedimentados que satisfazem a especificação, previamente dada, das instituições. A transmissão do significado de uma instituição baseia-se no reconhecimento social dessa instituição como solução "permanente" de um problema "permanente" da coletividade dada. Por conseguinte, os atores potenciais de ações institucionalizadas devem tomar conhecimento *sistematicamente* desses significados. Isto exige alguma forma de processo "educacional". Os significados institucionais devem ser impressos poderosa e inesquecivelmente na consciência do indivíduo. Como os seres humanos são frequentemente preguiçosos e esquecidos, deve também haver procedimentos mediante os quais estes significados possam ser reimpressos e memorizados, se necessário por meios coercitivos geralmente desagradáveis. Além disso, como os seres humanos são frequentemente estúpidos, os significados institucionais tendem a ser simplificados no processo da transmissão, de modo que uma determinada coleção de "fórmulas" institucionais possa ser facilmente aprendida e guardada na memória pelas gerações sucessivas. O caráter de "fórmula" dos signi-

ficados institucionais assegura sua possibilidade de memorização. Temos aqui, ao nível dos significados sedimentados, os mesmos processos de rotinização e trivialização que já notamos ao discutir a institucionalização. Além do mais, a firma estilizada na qual os feitos heróicos entram para a tradição é uma ilustração útil.

Os significados objetivados da atividade institucional são concebidos com "conhecimento" e transmitidos como tais. Uma parte deste "conhecimento" é julgada para todos, enquanto outra parte só interessa a certos tipos. Toda a transmissão exige alguma espécie de aparelho social. Isto é, alguns tipos são designados como transmissores, outros como receptores do "conhecimento" tradicional. O caráter particular deste aparelho variará naturalmente de uma sociedade para outra. Haverá também procedimentos para a passagem da tradição dos conhecedores aos não conhecedores. Por exemplo, o conhecimento técnico, mágico e moral da caça pode ser transmitido pelos tios maternos aos sobrinhos de certa idade, mediante determinados procedimentos de iniciação. A tipologia dos conhecedores e não conhecedores, assim como o "conhecimento" que se admite passar de uns aos outros é questão de definição social. Tanto o "conhecimento" quanto o "não conhecimento" referem-se ao que é socialmente definido como realidade e não a critérios extra-sociais de validade cognoscitiva. Dito de maneira mais crua, os tios maternos não transmitem este particular acervo de conhecimento porque o conhecem, mas conhecem-no (isto é, são definidos como conhecedores) *porque* são tios maternos. Se um tio materno institucionalmente designado, por motivos particulares, revela-se incapaz de transmitir o conhecimento em questão, deixa de ser um tio materno no pleno sentido da palavra e na verdade o reconhecimento institucional deste estado pode lhe ser retirado.

Dependendo do alcance social da conveniência de certo tipo de "conhecimento" e de sua complexidade e importância em uma particular coletividade, o "conhecimento" pode ter de ser reafirmado mediante objetos sim-

bólicos (tais como fetiches e emblemas militares), e ações simbólicas (tais como o ritual religioso ou militar). Em outras palavras, os objetos e as ações físicas podem ser invocados como auxílios mnemotécnicos. Toda transmissão de significados institucionais implica obviamente procedimentos de controle e legitimação. Estes ligam-se às próprias instituições e são ministrados pelo pessoal transmissor. Deve-se acentuar, aqui, ainda uma vez que não se pode presumir *a priori* a coerência, e muito menos a funcionalidade, entre as diferentes instituições e as formas da transmissão do conhecimento próprias de cada uma delas. O problema da coerência lógica surge primeiramente no nível da legitimação (onde pode haver conflito ou competição entre diferentes legitimações e seu pessoal administrativo), e secundariamente ao nível da socialização (onde pode haver dificuldades práticas na interiorização de significados institucionais sucessivos ou concomitantes). Voltando a um exemplo anterior, não há razão *a priori* pela qual significados institucionais que se originam em uma sociedade de caçadores não possam difundir-se em uma sociedade agrícola. Ainda mais, estes significados, para um observador externo, podem parecer ter duvidosa "funcionalidade" na primeira sociedade na época da difusão e absolutamente nenhuma "funcionalidade" na segunda. As dificuldades que podem surgir aqui relacionam-se com as atividades teóricas dos legitimadores e as dificuldades práticas dos "educadores" na nova sociedade. Os teóricos têm de satisfazer-se em saber que uma deusa da caça é um habitante plausível de um panteon agrário e os pedagogos têm como problema explicar as atividades mitológicas dessa deusa a crianças que nunca viram uma caçada. Os teóricos legitimadores tendem a cultivar aspirações lógicas e as crianças tendem a ser recalcitrantes. Isto, porém, não é um problema de lógica abstrata ou de funcionalidade técnica, mas de engenhosidade de um lado, e credulidade, do outro, o que representa uma proposição bastante diferente.

d) Papéis

Conforme vimos, as origens de qualquer ordem institucional consistem na tipificação dos desempenhos de um indivíduo e dos outros. Isto implica que o primeiro tem em comum com os outros finalidades específicas e fases entrelaçadas de desempenho e, ainda mais, que são tipificadas não apenas ações específicas mas formas de ação. Isto é, haverá o reconhecimento não somente de um particular ator que executa uma ação do tipo X, mas da ação tipo X como sendo executável por *qualquer* ator a quem possa ser plausivelmente imputada a estrutura de conveniências em questão. Por exemplo, é possível que um homem veja seu filho insolente surrado pelo cunhado e compreenda que esta particular ação é apenas uma instância de uma forma de ação apropriada a outros pares de tios e sobrinhos, na verdade é um padrão geralmente praticável em uma sociedade matrilocal. Somente prevalecendo esta última tipificação é que este incidente seguirá um curso socialmente aceito, retirando-se o pai discretamente da cena a fim de não perturbar o legítimo exercício da autoridade avuncular.

A tipificação das formas de ação requer haver nestas um sentido objetivo, que por sua vez exige uma objetivação lingüística. Isto é, haverá um vocabulário que se refere a estas formas de ação (tal como "sobrinho apanhando", que pertencerá a uma estrutura lingüística de parentesco muito mais ampla, com seus vários direitos e obrigações). Em princípio, portanto, uma ação e seu sentido podem ser apreendidos à parte dos desempenhos individuais dela e dos variáveis processos subjetivos que a eles se associam. O indivíduo e o outro podem ser compreendidos como executantes de ações objetivas, geralmente conhecidas, que são recorrentes e repetíveis por *qualquer* ator do tipo adequado.

Isto tem conseqüências muito importantes para a auto-experiência. No curso da ação há uma identificação da personalidade com o sentido objetivo das ações. A ação que está sendo executada determina, nesse momento,

a autocompreensão do ator e isto no sentido objetivo que foi socialmente atribuído à ação. Embora continue a haver uma consciência marginal do corpo e de outros aspectos do eu não diretamente implicados na ação, o ator, nesse momento, apreende-se a si mesmo como essencialmente identificado com a ação socialmente objetivada ("estou agora batendo em meu sobrinho", episódio natural na rotina da vida cotidiana). Depois de ocorrer a ação há ainda uma outra importante consequência, quando o ator reflete sobre sua ação. Agora uma parte do eu é objetivado como o executante desta ação, sendo ainda uma vez o eu total relativamente não identificado com a ação executada. Isto é, torna-se possível conceber o eu como estando somente parcialmente implicado na ação (afinal de contas o homem em nosso exemplo é outras coisas além de ser um espancador do sobrinho). Não é difícil ver que quando estas objetivações se acumulam ("espancador do sobrinho", "sustentador da irmã", "guerreiro iniciado", "virtuoso da dança da chuva", etc.), um setor inteiro da autoconsciência estrutura-se em termos destas objetivações. Em outras palavras, um segmento da personalidade objetiva-se em termos de tipificações socialmente válidas. Este segmento é o verdadeiro "eu social", que é subjetivamente experimentado como distinto do eu em sua totalidade, chegando mesmo a de-
frontar-se com este. * Este importante fenômeno, que permite uma "conversa" interna entre os diferentes segmentos da personalidade, será retomado novamente mais tarde quando examinarmos o processo pelo qual o mundo socialmente construído se interioriza na consciência individual. Por ora, o que tem importância é a relação do fenômeno com as tipificações da conduta objetivamente praticáveis.

Em suma, o ator identifica-se com as tipificações da conduta *in actu* socialmente objetivada, mas restabelece a distância com relação a elas quando reflete posteriormente sobre sua conduta. Esta distância entre o ator e

* Sobre o "eu social" confrontado com o eu em sua totalidade, cf. o conceito de Mead do "mim" (me) com o conceito, enunciado por Durkheim, de *homo duplex*.

sua ação pode ser conservada na consciência e projetada em futuras repetições das ações. Desta maneira tanto o eu atuante quanto os outros atuantes são apreendidos não como indivíduos únicos mas como tipos. Por definição estes tipos são intercambiáveis.

Podemos começar propriamente a falar de papéis quando esta espécie de tipificação ocorre no contexto de um acervo objetivado de conhecimentos comum a uma coletividade de atores. Os papéis são tipos de atores neste contexto. "Pode ver-se facilmente que a construção de tipologias dos papéis é um correlato necessário da institucionalização da conduta. As instituições incorporam-se à experiência do indivíduo por meio dos papéis. Estes, lingüisticamente objetivados, são um ingrediente essencial do mundo objetivamente acessível de qualquer sociedade. Ao desempenhar papéis, o indivíduo participa de um mundo social. Ao interiorizar estes papéis, o mesmo mundo torna-se subjetivamente real para ele.

No cabedal comum do conhecimento há padrões de desempenho de papéis que são acessíveis a todos os membros de uma sociedade, ou pelo menos àqueles que são executantes potenciais dos papéis em questão. Esta acessibilidade geral é parte do mesmo cabedal do conhecimento, pois não somente os padrões do papel X são universalmente conhecidos mas sabe-se que estes padrões são conhecidos. Por conseguinte, todo suposto ator do papel X pode ser considerado responsável por conformar-se com os padrões, que podem ser julgados parte da tradição institucional e usados para verificar as credenciais de todos os executantes, e além disso servir como controles.

As origens dos papéis encontram-se no mesmo processo fundamental de formação de hábitos e objetivação que as origens das instituições. Logo que um estoque comum de conhecimento, contendo tipificações recíprocas de conduta, está em processo de formação aparecem os papéis.

* Embora nossa argumentação use termos estranhos a Mead, nossa concepção do papel é muito próxima à dele e pretende ser uma extensão da teoria do papel de Mead em um quadro de referência mais amplo, a saber, aquele que inclui uma teoria das instituições.

e esse processo, conforme vimos, é endêmico na interação social e precede a institucionalização propriamente dita. A questão de saber quais são os papéis que se institucionalizam é idêntica à questão de definir quais as áreas de conduta afetadas pela institucionalização, e pode ser respondida da mesma maneira. Toda conduta institucionalizada envolve um certo número de papéis. Assim, os papéis participam do caráter controlador da institucionalização. Logo que os atores são tipificados como executores de papéis, sua conduta é *ipso facto* susceptível de reforço. A concordância e a não concordância com os papéis padrões socialmente definidos deixa de ser ótima, embora evidentemente a severidade das ações possa variar de um caso para outro.

Os papéis *representam* a ordem institucional. ¹⁴ Esta representação realiza-se em dois níveis. Primeiramente a execução do papel representa a si mesma. Por exemplo, empenhar-se em julgar é representar o papel de juiz. O indivíduo julgador não está atuando "por sua própria conta", mas *qua* juiz. Em segundo lugar, o papel representa uma completa necessidade institucional de conduta. O papel de juiz relaciona-se com outros papéis, cuja totalidade compreende a instituição da lei. O juiz atua como representante desta instituição. Somente mediante esta representação em papéis desempenhados é que a instituição pode manifestar-se na experiência real. A instituição, com seu conjunto de ações "programadas", assemelha-se ao libreto não escrito de um drama. A realização do drama depende do repetido desempenho dos papéis prescritos por parte de atores vivos. Os atores corporificam papéis e efetivam o drama ao representá-lo em um determinado palco. Nem o drama nem a instituição existem empiricamente separados desta realização repetida. Dizer, por conseguinte, que os papéis representam as instituições é dizer que os papéis tornam possível a existência das instituições continuamente, como presença real na experiência de indivíduos vivos.

¹⁴ O termo "representação" relaciona-se aqui estreitamente com o uso feito por Durkheim, tendo porém alcance mais largo.

As instituições também são representadas de outras maneiras. Suas objetivações lingüísticas, das simples designações verbais até a incorporação em simbolizações da realidade altamente complexas, também as representam (isto é, tornam-nas presentes) na experiência. E podem ser simbolicamente representadas por objetos físicos naturais e artificiais. Todas estas representações, porém, tornam-se "mortas" (isto é, destituídas de realidade subjetiva) a não ser que sejam continuamente "vivificadas" na conduta humana real. A representação de uma instituição em papéis, e por meio destes, é assim a representação por excelência, de que dependem todas as outras representações. Por exemplo, a instituição da lei é evidentemente também representada pela linguagem legal, pelos códigos da lei, teorias da jurisprudência e finalmente pelas legitimações últimas da instituição e suas normas em sistemas éticos, religiosos e mitológicos de pensamento. Estes fenômenos produzidos pelo homem, como a impressionante parafernália que freqüentemente acompanha a administração da lei, e fenômenos naturais tais como o estrondo do trovão, que podem ser tomados como veredito divino em um julgamento por ordalio e mesmo tornar-se finalmente símbolo da justiça última, representam ainda mais a instituição. Todas estas representações, porém, derivam sua permanente significação e mesmo sua inteligibilidade da utilização na conduta humana, que neste caso é evidentemente a conduta tipificada nos papéis institucionais da lei.

Quando os indivíduos começam a refletir sobre estes assuntos enfrentam o problema de reunir as várias representações em um todo coerente que tenha sentido. ¹⁵ Qualquer execução concreta de um papel refere-se ao sentido objetivo da instituição e assim aos outros desempenhos complementares do papel e ao sentido da instituição em totalidade. Embora o problema de integrar as várias representações em questão seja resolvido primordialmente ao nível da legitimação, é também tratado em

¹⁵ Este processo de "ligação conjunta" é um dos objetos centrais da sociologia de Durkheim, a integração da sociedade mediante o incentivo da solidariedade.

termos de certos papéis. Todos os papéis representam a ordem institucional no sentido acima mencionado. Alguns papéis, contudo, representam simbolicamente esta ordem em sua totalidade mais do que outros. Tais papéis têm grande importância estratégica numa sociedade, uma vez que representam não somente esta ou aquela instituição, mas a integração de todas as instituições em um mundo dotado de sentido. *Ipsa facto*, naturalmente, estes papéis ajudam a manter esta integração na consciência e na conduta dos membros da sociedade, isto é, têm uma relação especial com o aparelho legitimador da sociedade. Alguns papéis não têm outras funções sendo esta representação simbólica da ordem institucional como totalidade integrada, enquanto outros assumem esta função de vez em quando, acrescentando-as às funções menos enaltecidas que desempenham rotineiramente. O juiz, por exemplo, pode em certas ocasiões, em algum caso particularmente importante, representar desta maneira a integração total da sociedade. O monarca tem este papel durante todo o tempo e de fato em uma monarquia constitucional pode não ter outra função senão a de "símbolo vivo" para todos os níveis da sociedade, até o homem da rua. Historicamente, os papéis que representam simbolicamente a ordem institucional total estiveram na maioria das vezes localizados em instituições políticas e religiosas.

Para nossas imediatas considerações, mais importante é o caráter dos papéis como mediadores de particulares setores do acervo comum do conhecimento. Em virtude dos papéis que desempenha, o indivíduo é introduzido em áreas específicas do conhecimento socialmente objetivado, não somente no sentido cognoscitivo estreito, mas também no sentido do "conhecimento" de normas, valores e mesmo emoções. Ser juiz evidentemente implica conhecimento da lei e provavelmente também conhecimento de uma gama muito mais ampla de negócios humanos de repercussões jurídicas. Implica também, con-

* As representações simbólicas da integração constituem o que Durkheim chamou "religioso".

tudo, o "conhecimento" dos valores e atitudes julgados adequados a um juiz, estendendo-se até os que são proverbialmente considerados convenientes para a esposa de um juiz. O juiz deve também ter um "conhecimento" adequado no domínio das emoções. Deverá saber, por exemplo, quando tem de refrear seu sentimento de paixão, para mencionar um requisito psicológico importante deste papel. De tal maneira, cada papel abre uma entrada para um setor específico do acervo total do conhecimento possuído pela sociedade. (Aprender um papel não é simplesmente adquirir as rotinas que são imediatamente necessárias para o desempenho "exterior". É preciso que seja também iniciado nas várias camadas cognoscitivas, e mesmo afetivas, do corpo de conhecimento que é diretamente e indiretamente adequado a este papel.)

Isto implica uma distribuição social do conhecimento.⁴ O acervo do conhecimento social acha-se estruturado em termos do que é geralmente relevante e do que é somente relevante para papéis particulares. Isto é verdade mesmo para situações sociais muito simples, tais como nosso exemplo anterior de uma situação social produzida pela contínua interação de um homem, uma mulher bissexual e uma lésbica. Neste caso um certo conhecimento tem importância para todos os três indivíduos (por exemplo, o conhecimento dos procedimentos necessários para manter à tona economicamente esta companhia), enquanto outro conhecimento só tem importância para dois dos indivíduos (o *savoir faire* da lésbica ou, no outro caso, da sedução heterossexual). Em outras palavras, a distribuição social do conhecimento acarreta uma dicotomização no que se refere à importância geral e à importância para papéis específicos.

Dado o acúmulo histórico do conhecimento em uma sociedade, podemos admitir que, devido à divisão do trabalho, o conhecimento de papéis específicos crescerá em proporção mais rápida do que o conhecimento geralmente relevante e acessível. A multiplicação das tarefas espe-

⁴ O conceito de distribuição social do conhecimento deriva de Schutz.

eficaz produzida pela divisão do trabalho requer soluções padronizadas que possam ser facilmente aprendidas e transmitidas. Estas, por sua vez, requerem o conhecimento especializado de certas situações e das relações entre meios e fins em termos das quais as situações são socialmente definidas. Em outras palavras, surgirão especialistas cada um dos quais terá de conhecer tudo aquilo que é considerado necessário para a realização de sua particular tarefa.

Para acumular o conhecimento de papéis específicos uma sociedade deve ser organizada de tal maneira que certos indivíduos possam concentrar-se em suas especialidades. Se numa sociedade de caçadores certos indivíduos devem tornar-se especialistas como ferreiros fabricantes de espadas, terá de haver provisões que os liberem das atividades da caça, incumbência que recai sobre todos os outros adultos masculinos. O conhecimento especializado de tipo mais indefinível, tal como o conhecimento dos mistagogos e outros intelectuais, requer uma organização social semelhante. Em todos esses casos os especialistas tornam-se administradores dos setores do cabedal do conhecimento que lhes foi socialmente atribuído.

Ao mesmo tempo, uma importante parte do conhecimento geralmente significativo é a tipologia dos especialistas. Enquanto os especialistas são definidos como indivíduos que conhecem suas especialidades, qualquer pessoa deve saber quem são os especialistas no caso de precisarem das especialidades deles. O homem da rua não tem obrigação de saber as complicações da magia da produção da fertilidade ou das bruxarias lançadas contra alguém. O que *deve* saber, porém, é a que feiticeiros deve recorrer se tem necessidade de algum desses serviços. Uma tipologia dos peritos (aquilo que os cientistas sociais contemporâneos chamam um guia de referências profissionais) é assim parte do estoque de conhecimento importante e acessível geralmente, ao passo que o conhecimento que constitui a especialidade não é. As dificuldades práticas que podem surgir em certas sociedades (por exemplo, quando existem grupos de espe-

cialistas em competição ou quando a especialização tornou-se tão complicada que o leigo fica desorientado) não devem no momento nos preocupar.

É possível, assim, analisar a relação entre os papéis e o conhecimento partindo de dois pontos de vista. Considerados na perspectiva da ordem institucional, os papéis aparecem como representações institucionais e mediações de conjuntos de conhecimento institucionalmente objetivados. Visto na perspectiva dos vários papéis, cada um destes transporta consigo um apêndice socialmente definido de conhecimentos. As duas perspectivas, está claro, apontam para o mesmo fenômeno global, que é a dialética essencial da sociedade. A primeira perspectiva pode ser resumida na proposição segundo a qual a sociedade só existe quando os indivíduos têm consciência dela, a segunda perspectiva resume-se na proposição de que a consciência individual é socialmente determinada. Estreitando a questão para tratar apenas do assunto dos papéis, podemos dizer que, por um lado, a ordem institucional é real apenas na medida em que é realizada em papéis executados e que, por outro lado, os papéis são representativos de uma ordem institucional que define seu caráter (incluindo seus apêndices de conhecimentos) e da qual derivam o sentido objetivo que possuem.

A análise dos papéis tem particular importância para a sociologia do conhecimento porque revela as mediações existentes entre os universos macroscópicos de significação, objetivados por uma sociedade, e os modos pelos quais estes universos são subjetivamente reais para os indivíduos. Assim, é possível, por exemplo, analisar as raízes sociais macroscópicas de uma concepção religiosa do mundo em certas coletividades (digamos, classes, grupos étnicos ou rodas intelectuais), e também analisar a maneira em que esta concepção do mundo manifesta-se na consciência de um indivíduo. As duas análises só podem ser efetuadas juntas somente se indagarmos dos modos pelos quais o indivíduo, em sua atividade social total, se relaciona com a coletividade em questão. Esta

pesquisa será necessariamente um exercício de análise dos papéis."

e) Extensão e modos de institucionalização

Até aqui temos discutido a institucionalização em termos dos aspectos essenciais que podem ser considerados constantes sociológicas. Evidentemente não podemos neste tratado dar mesmo uma visão de conjunto das incontáveis variações das manifestações e combinações históricas destas constantes, tarefa que só poderia ser realizada escrevendo-se uma história universal do ponto de vista da teoria sociológica. Há, contudo, muitas variações históricas no caráter das instituições que são tão importantes para a análise sociológica concreta que precisam ser pelo menos resumidamente discutidas. Continuaremos, naturalmente, focalizando a relação entre as instituições e o conhecimento.

Ao investigar qualquer ordem institucional concreta, pode-se fazer a seguinte pergunta: Qual é a extensão da institucionalização na totalidade das ações sociais em uma dada coletividade? Em outras palavras, de que tamanho é o setor da atividade institucionalizada comparado com o setor não institucionalizado? "É claro que há uma variação histórica neste assunto, uma vez que as diversas sociedades deixam maior ou menor espaço para as ações não institucionalizadas. Uma consideração geral importante é o esclarecimento dos fatores que determinam um campo de institucionalização mais vasto por oposição a um campo mais estreito.

Dito de modo muito formal, a extensão da institucionalização depende da generalidade das estruturas importantes. Se muitas, ou a maioria, das estruturas importantes de uma sociedade são geralmente compartilhadas,

⁴¹ O termo "mediação" foi usado por Sartre, mas sem o significado concreto que a teoria dos papéis é capaz de lhe dar. O termo serve bem para indicar o nexo geral entre a teoria dos papéis e a sociologia do conhecimento.

⁴² Esta questão poderia ser designada como se referindo à "densidade" da ordem institucional. Contudo, procuramos evitar introduzir novos termos e decidimos não usar este termo apesar de ser sugestivo.

a esfera da institucionalização será ampla. Se são poucas as estruturas relevantes geralmente compartilhadas, a esfera da institucionalização será estreita. Neste último caso, há ainda mais a possibilidade da ordem institucional ser consideravelmente fragmentada, quando certas estruturas importantes são partilhadas por grupos no interior da sociedade, mas não pela sociedade em totalidade.

Pode ser útil do ponto de vista heurístico pensar, neste caso, em termos de extremos ideais típicos. É possível conceber uma sociedade na qual a institucionalização seja total. Nessa sociedade *todas* os problemas são comuns, *todas* as soluções desses problemas são sociologicamente objetivadas e *todas* as ações sociais são institucionalizadas. A ordem institucional abrange a totalidade da vida social, que se assemelha à execução contínua de uma complexa e altamente estilizada liturgia. Não há a distribuição do conhecimento em papéis específicos, ou quase não há, visto que todos os papéis são executados em situações de igual importância para todos os atores. Este modelo heurístico de uma sociedade totalmente institucionalizada (tema adequado para pesadelos, diga-se de passagem) pode ser ligeiramente modificado, concebendo-se que todas as ações sociais são institucionalizadas, *mas* não somente em torno de problemas comuns. Embora o estilo de vida que uma sociedade deste tipo imporia a seus membros fosse por igual rígido, haveria um grau maior de distribuição do conhecimento em papéis específicos. Várias liturgias estariam sendo executadas ao mesmo tempo, por assim dizer. Não é preciso dizer que nem o modelo da totalidade institucional nem sua forma modificada podem ser encontradas na história. As sociedades reais porém podem ser consideradas segundo o modo como se aproximam deste tipo extremo. É então possível dizer que as sociedades primitivas aproximam-se desse tipo em grau muito mais elevado do que as civilizadas. "É possível mesmo

⁴³ É a isto que Durkheim se referia com o nome de "solidariedade orgânica". Lucien Lévy-Bruhl dá maior conteúdo psicológico a este conceito de Durkheim quando fala de "participação mística" nas sociedades primitivas.

dizer que no desenvolvimento das civilizações arcaicas há um progressivo movimento que as faz afastarem-se deste tipo.⁴⁰

O extremo oposto seria uma sociedade na qual houvesse apenas *um único* problema comum e *só* existisse institucionalização com respeito a ações referentes a este problema. Nessa sociedade quase não haverá um acervo comum do conhecimento. Quase todo o conhecimento seria de papéis específicos. Em termos de sociedades macroscópicas, mesmo as aproximações a este tipo são historicamente impraticáveis. Mas certas aproximações podem ser encontradas em formações sociais menores, por exemplo, em colônias de libertários, onde os interesses *comuns* limitam-se às disposições econômicas, ou em expedições militares constituídas por um certo número de unidades tribais ou étnicas, cujo único problema *comum* é empreender a guerra.

Deixando de lado o estímulo às fantasias sociológicas, estas ficções heurísticas são úteis unicamente na medida em que ajudam a esclarecer as condições que favorecem as aproximações a elas. A condição mais geral é o grau de divisão do trabalho, com a concomitante diferenciação das instituições.⁴¹ Toda sociedade na qual existe crescente divisão do trabalho está se afastando do primeiro tipo extremo acima descrito. Outra condição geral, estreitamente relacionada com a anterior, é o acesso a um excedente econômico que torna possível a certos indivíduos ou grupos empenharem-se em atividades especializadas não diretamente relacionadas com a subsistência.⁴² Estas atividades especializadas, conforme vimos, conduzem à especialização e à segmentação do estoque comum do conhecimento. E estas tornam possível o conhecimento subjetivamente destacado de *qualquer* impor-

⁴⁰ É possível comparar aqui os conceitos de "compactada" e de "diferenciação" de Eric Voegelin. Veja-se seu livro *Order and History*, Vol. 1 (Baton Rouge, La., Louisiana University Press, 1956). Talcott Parsons falou de diferenciação institucional em várias partes de sua obra.

⁴¹ A relação entre a divisão do trabalho e a diferenciação institucional foi analisada por Marx, Durkheim, Weber, Ferdinand Tönnies e Talcott Parsons.

⁴² Pode dizer-se que, apesar de diferentes interpretações de detalhes, há um alto grau de consenso sobre esta questão em toda a história da teoria sociológica.

tância social, isto é, a "teoria pura".⁴³ Isto significa que certos indivíduos são (voltando a um exemplo anterior) liberados da caça não apenas para forjar armas mas também para fabricar mitos. Temos assim a "vida teórica", com sua luxuriante proliferação de corpos especializados de conhecimento, ministrados por especialistas cujo prestígio social pode realmente depender de sua incapacidade de fazer qualquer outra coisa a não ser teorizar, o que conduz a vários problemas analíticos a que voltaremos mais tarde.

A institucionalização não é contudo um processo irreversível, a despeito do fato das instituições, uma vez formadas, terem a tendência a perdurar.⁴⁴ Por uma multiplicidade de razões históricas, a extensão das ações institucionalizadas pode diminuir. Pode haver desinstitucionalização em certas áreas da vida social.⁴⁵ Por exemplo, a esfera privada que surgiu na moderna sociedade industrial é consideravelmente desinstitucionalizada, se comparada com a esfera pública.⁴⁶

Uma outra questão a respeito da qual as ordens institucionalizadas variarão historicamente é a seguinte: Qual é a relação das diversas instituições umas com as outras nos níveis de desempenho e significação?⁴⁷ No primeiro tipo extremo acima indicado há unidade de desempenhos e significações institucionais em cada biogra-

⁴³ A relação entre "teoria pura" e excedente econômico foi pela primeira vez indicada por Marx.

⁴⁴ A tendência das instituições a persistirem foi analisada por Georg Simmel em seu conceito de "fidelidade". Cf. sua *Soziologie* (Berlim, Duncker und Humblot, 1958), pp. 428ss.

⁴⁵ Este conceito de desinstitucionalização foi derivado de Oehlen.

⁴⁶ A análise da desinstitucionalização na esfera privada é um problema central da psicologia social de Oehlen da sociedade moderna. Cf. sua obra *Die Seele im technischen Zeitalter* (Hamburgo, Rowohlt, 1957).

⁴⁷ Se estivéssemos dispostos a nos acomodar a novos neologismos, poderíamos chamar isto a questão do grau de "fusão" ou "segmentação" da ordem institucional. A vista disto, esta questão pareceria ser idêntica ao interesse estrutural-funcional relativo à "integração funcional" das sociedades. Este último termo, porém, supõe que a "integração" de uma sociedade pode ser determinada por um observador externo, que examina o funcionamento exterior das instituições da sociedade. Poderíamos afirmar, ao contrário, que tanto as "funções" quanto as "disjunções" só podem ser analisadas por meio dos níveis de significação. Por conseguinte, "integração funcional", se quisermos usar este termo, significa a integração da ordem institucional mediante vários processos legitimadores. Em outras palavras, a integração não se encontra nas instituições mas em sua legitimação. Isto implica, ao contrário do que julgam os funcionalistas estruturais, que uma ordem institucional não pode ser devidamente compreendida como "sistema".

fia subjetiva. O acervo inteiro do conhecimento social acha-se atualizado em cada biografia individual. Todos *fazem tudo e sabem tudo*. O problema da integração dos significados (isto é, da relação, dotada de sentido, entre as diversas instituições) é um problema exclusivamente subjetivo. O sentido objetivo da ordem institucional apresenta-se a cada indivíduo como dado universalmente conhecido, socialmente admitido como natural e certo enquanto tal. Se há algum problema, deve-se a dificuldades subjetivas que o indivíduo pode ter na interiorização de significados a respeito dos quais existe acordo social.

O crescente desvio com relação a este modelo heurístico (isto é, evidentemente, em todas as sociedades reais, embora não em grau semelhante) determinará importantes modificações no caráter de serem dadas que se encontra nas significações institucionais. As duas primeiras já foram indicadas: a segmentação da ordem institucional, havendo somente certos tipos de indivíduos que executam certas ações, e, seguindo-se a esta, uma distribuição social do conhecimento, sendo reservados a certos tipos o conhecimento de papéis específicos. Com estes desenvolvimentos, porém, aparece uma nova configuração no nível da significação. Haverá agora um problema *objetivo* referente à integração envolvente das significações dentro da sociedade inteira. Este é um problema completamente diferente do problema puramente subjetivo que consiste na necessidade que o indivíduo tem de harmonizar o sentido que dá à sua biografia com o sentido que lhe é atribuído pela sociedade. A diferença é tão grande quanto a existente entre produzir propaganda para convencer os outros e produzir memórias para se convencer a si mesmo.

Em nosso exemplo do triângulo homem-mulher-lésbica estendemo-nos um pouco para mostrar ser impossível admitir *a priori* que diferentes processos de institucionalização "serão coerentes". A estrutura relevante partilhada pelo homem e a mulher (A-B) não tem de ser integrada com aquela de que participam a mulher e a lésbica (B-C) ou a de que participam a lésbica e o

homem (C-A). Processos institucionais distintos podem continuar a coexistir sem integração total. Afirmamos então que o fato empírico de instituições *conservarem-se unidas*, a despeito da impossibilidade de admitir isto *a priori*, só pode ser explicado com referência à consciência reflexiva de indivíduos que impõem certa lógica à sua experiência das diversas instituições. Podemos agora levar esta afirmação um passo adiante, admitindo que um dos três indivíduos (suponhamos que seja o homem, A) fica insatisfeito com a falta de simetria da situação. Isto não implica que as relações de que participa (A-B e C-A) tenham mudado para ele. Ao contrário, é a relação de que não participava anteriormente (B-C) que agora o aborrece. Isto pode acontecer porque interfere em seus próprios interesses (C perde muito tempo fazendo amor com B e negligencia suas atividades de arranjo de flores com ele), ou pode ser que tenha ambições teóricas. Em qualquer caso, deseja unir as três relações distintas e seus concomitantes processos de formação de hábitos em uma totalidade coerente, dotada de sentido, A-B-C. Como pode fazer isto?

Imaginemos que seja um gênio religioso. Um dia apresenta aos outros dois uma nova mitologia. O mundo foi criado em duas etapas, a terra seca pelo deus criador copulando com sua irmã, o mar foi criado em um ato de mútua masturbação entre os dois e uma deusa gêmea. E quando o mundo foi assim feito, o deus criador juntou-se à deusa gêmea na grande dança das flores, e desta maneira surgiram a flora e a fauna na face da terra seca. O triângulo existente, constituído pela heterossexualidade, o lesbianismo e o cultivo das flores não é outra coisa senão uma imitação humana das ações arquetípicas dos deuses. Muito satisfatório? O leitor que possua alguma cultura em mitologia comparada não terá dificuldade em achar paralelos históricos para esta vineta cosmogônica. Nosso homem pode ter mais dificuldade em conseguir que os outros aceitem sua teoria. Terá um problema de propaganda. Se admitirmos no entanto que B e C também tiveram dificuldades práticas em

fazer andarem seus vários projetos ou (menos provavelmente) que são inspirados pela concepção do universo de A, há muitas probabilidades de nosso homem ser capaz de levar a cabo com êxito seu esquema. Uma vez que tenha sucesso e todos os três indivíduos "saibam" que suas diversas ações trabalham juntas em favor da grande sociedade (que é A-B-C), este "conhecimento" influenciará o que continua havendo na situação. Por exemplo, C pode ser levada a programar seu tempo de maneira mais equitativa entre suas duas principais atividades.

Se esta extensão de nosso exemplo parecer forçada podemos torná-la mais convincente imaginando um processo de secularização na consciência de nosso homem de gênio religioso. A mitologia já não parece mais plausível. A situação tem de ser explicada pela ciência social. Isto naturalmente é muito fácil. É evidente (isto é para o nosso homem de gênio religioso transformado em cientista social) que os dois tipos de atividade sexual incluídos na situação exprimem necessidades psicológicas profundas dos participantes. "Sabe" que frustrar estas necessidades levará a tensões "disfuncionais". Por outro lado, é um fato que nosso trio vende suas flores por dólares na outra extremidade da ilha. Isso resolve. Os padrões de comportamento A-B e B-C são funcionais em termos do "sistema de personalidade", enquanto C-A é funcional em termos do setor econômico do "sistema social". A-B-C nada mais é do que o desfecho racional da integração funcional em nível intersistêmico. Ainda mais, se A tem sucesso na propaganda desta teoria às duas moças, o "conhecimento" possuído por elas dos imperativos funcionais implicados em sua situação terá certas conseqüências que influenciarão sua conduta.

Mutatis mutandis, o mesmo argumento será válido se o transportarmos do idílio face a face de nosso exemplo para o nível macrossocial. A segmentação da ordem institucional e a concomitante distribuição do conhecimento levarão ao problema de fornecer significados integradores que abranjam a sociedade e ofereçam um contexto

total de sentido objetivo para a experiência e o conhecimento social fragmentado do indivíduo. Ainda mais, haverá não somente o problema da integração total dotada de sentido mas também um problema de legitimação das atividades institucionais de um tipo de ator com relação aos outros tipos. Podemos admitir que existe um universo de significação que outorga sentido objetivo às atividades de guerreiros, fazendeiros, comerciantes e exorcistas. Isto não quer dizer que não haja conflito de interesses entre esses tipos de atores. Mesmo dentro do universo comum de significação, os exorcistas podem ter o problema de "explicar" algumas de suas atividades aos guerreiros, e assim por diante. Os métodos dessa legitimação também variam historicamente.²⁴

Outra conseqüência da segmentação institucional é a possibilidade de subuniversos de significação socialmente separados. Estes resultam de acentuações da especialização dos papéis, levadas a um ponto em que o conhecimento específico de um papel torna-se inteiramente esotérico, comparado com o acervo comum do conhecimento. Estes subuniversos de significação podem estar ocultos à visão geral, ou não. Em certos casos, não somente o conteúdo cognoscitivo do subuniverso esotérico mas até mesmo a existência dele e da coletividade que o sustenta podem ser um segredo. Os subuniversos de significação podem ser socialmente estruturados de acordo com vários critérios, sexo, idade, ocupação, tendência religiosa, gosto estético, etc. A probabilidade de surgirem subuniversos cresce sem dúvida rapidamente com a progressiva divisão do trabalho e os excedentes econômicos. Numa sociedade com economia de subsistência pode haver segregação cognoscitiva entre homens e mulheres ou entre velhos guerreiros e jovens, tal como acontece nas "sociedades secretas" comuns na África e entre os índios americanos. Pode ainda ser capaz de custear a existência esotérica de alguns poucos sacerdotes e feiticeiros. Subuniversos de significação altamente desen-

²⁴ Este problema relaciona-se com o da "ideologia", que discutimos a seguir em um contexto mais estreitamente definido.

volvidos, tais como os que caracterizaram por exemplo as castas hindus, a burocracia literária chinesa ou as rodas sacerdotais do antigo Egito, exigem soluções mais adiantadas do problema econômico.

Como todos os edifícios sociais de significação, os subuniversos devem ser "transportados" por uma coletividade particular¹⁴, isto é, pelo grupo que produz continuamente os significados em questão e dentro do qual estes significados têm realidade objetiva. Pode haver conflito ou competição entre tais grupos. No nível mais simples pode haver conflito com relação à alocação dos recursos excedentes entre os especialistas em questão, por exemplo, quanto à isenção do trabalho produtivo. Quem estará oficialmente isento, todos os feiticeiros ou somente aqueles que prestam serviços à família do chefe? Ou, quem deve receber das autoridades um pagamento fixo, aqueles que curam o doente por meio de ervas ou os que o fazem entrando em transe? Estes conflitos sociais traduzem-se facilmente em conflitos entre escolas rivais de pensamento, cada qual procurando estabelecer-se e desacreditar, quando não liquidar, o corpo de conhecimento competidor. Na sociedade contemporânea, continuamos a ter estes conflitos (tanto socio-econômicos quanto cognoscitivos) entre a medicina ortodoxa e suas rivais do tipo da quiroprática, homeopatia ou Ciência Cristã. Nas sociedades industriais avançadas, que permitem, com seu imenso excedente econômico, que grande número de indivíduos se devotem em regime de tempo integral até aos objetivos mais obscuros, a competição pluralista entre subuniversos de significação de todas as espécies concebíveis torna-se a situação normal.¹⁵

Com o estabelecimento de subuniversos de significação emerge uma multiplicidade de perspectivas sobre a so-

¹⁴ Weber refere-se repetidamente a várias coletividades como "portadoras" (*Träger*) daquilo que chamamos aqui subuniverso de significação, especialmente em sua sociologia comparada da religião. A análise deste fenômeno relaciona-se sem dúvida com o esquema de Marx *Unterbau/Überbau*.

¹⁵ A competição pluralista entre subuniversos de significação é um dos mais importantes problemas da sociologia empírica do conhecimento da sociedade contemporânea. Tratamos deste problema em outro lugar, em nossa obra sobre a sociologia da religião, mas não vemos razão em desenvolver a análise deste tema no presente tratado.

cidade total, cada qual considerando-a do ângulo de um destes subuniversos. O quiroprático tem um ângulo de observação da sociedade diferente do possuído pelo professor de uma faculdade de medicina, o poeta vê a sociedade diferentemente do homem de negócios, o judeu do gentio, etc. Não é preciso dizer que esta multiplicação de perspectivas aumenta muito o problema de estabelecer um docel estável simbólico para a sociedade inteira. Cada perspectiva, seja lá com que teorias anexas ou mesmo *Weltanschauungen* venha acompanhada, estará relacionada com os interesses sociais concretos do grupo que a sustenta. Isto não significa, porém, que as várias perspectivas, muito menos as teorias ou *Weltanschauungen*, não sejam senão reflexos mecânicos dos interesses pessoais. Especialmente no nível teórico é inteiramente possível que o conhecimento chegue a desprender-se muito dos interesses biográficos e sociais do conhecedor. Assim, pode haver razões sociais tangíveis para que os judeus se preocupem com certos empreendimentos científicos, mas é impossível predizer as posições científicas relacionando-as com o fato de serem sustentadas por judeus ou por indivíduos que não são judeus. Em outras palavras, o universo científico de significação é capaz de chegar a um alto grau de autonomia em oposição à sua própria base social. Teoricamente, embora na prática haja grande variação, isto é válido para qualquer corpo de conhecimentos, mesmo com perspectivas cognoscitivas sobre a sociedade.

Mais ainda, um corpo de conhecimentos, uma vez que tenha alcançado o nível de um subuniverso de significação relativamente autônomo, tem a capacidade de exercer uma ação de retorno sobre a coletividade que o produziu. Por exemplo, os judeus podem tornar-se cientistas sociais porque têm problemas especiais na sociedade *por serem* judeus. Mas logo que tenham sido iniciados no universo do discurso científico sociológico, podem examinar a sociedade de um ângulo que não é mais caracteristicamente judeu, mas até mesmo suas atividades sociais *como* judeus podem modificar-se em

conseqüência das perspectivas científicas sociológicas recentemente adquiridas. O grau de separação do conhecimento com relação às suas origens existenciais depende de um considerável número de variáveis históricas (tais como a urgência dos interesses sociais em jogo, o grau de requinte teórico do conhecimento em questão, a importância ou falta de importância social deste último, e outros). O princípio importante para nossas considerações gerais consiste em que a relação entre o conhecimento e sua base social é dialética; isto é, o conhecimento é um produto social e o conhecimento é um fator na transformação social.⁴ Este princípio da dialética entre a produção social e o mundo objetivado que é produto dela já foi explicado. É especialmente importante tê-lo em mente em qualquer análise dos subuniversos concretos de significação.

— O crescente número de complexidade dos subuniversos fazem com que se tornem cada vez mais inacessíveis aos estranhos. Passam a ser enclaves esotéricos, "hermeticamente vedados" (no sentido classicamente ligado ao corpo hermético do conhecimento secreto) a todos, exceto àqueles que foram devidamente iniciados em seus mistérios. A crescente autonomia dos subuniversos contribui para criar problemas especiais de legitimação tanto para os estranhos quanto para os íntimos. Os estranhos têm de ser *impedidos de entrar*, e mesmo conservados na ignorância da existência do subuniverso. Se, porém, não chegam a ignorá-lo e se o subuniverso requer vários privilégios e reconhecimentos especiais da sociedade mais

⁴ Esta proposição pode ser posta em termos marxistas, dizendo-se que existe uma relação dialética entre infra-estrutura (*Unterbau*) e superestrutura (*Überbau*), concepção marxista largamente perdida na principal linha do marxismo até muito recentemente. O problema da possibilidade do conhecimento socialmente destacado foi sem dúvida central para a sociologia do conhecimento, tal como era definida por Scheler e Mannheim. Não estamos dando-lhe um lugar central por motivos inerentes a nosso enfoque teórico geral. A questão importante para uma sociologia do conhecimento teórica é a dialética entre o conhecimento e sua base social. Questões tais como a de Mannheim referente à "intelligentsia descomprometida" são aplicações da sociologia do conhecimento a fenômenos históricos e empíricos concretos. As proposições a respeito destes terão de ser feitas em um nível de generalidade teórica muito menor do que aquele que nos interessa agora. As questões concernentes à autonomia do conhecimento social-científico, por outro lado, deveriam ser tratadas no contexto da metodologia das ciências sociais. Esta área foi por nós excluída de nossa definição do âmbito da sociologia do conhecimento, por motivos teóricos explicados em nossa introdução.

ampla, existe o problema de manter de fora os estranhos e ao mesmo tempo fazer com que admitam a legitimidade deste procedimento. Isto é realizado por meio de várias técnicas de intimidação, propaganda racional e irracional (apelando para os interesses dos estranhos e para suas emoções), mistificação e, em geral, a manipulação dos símbolos de prestígio. Os íntimos, por outro lado, têm de ser *mantidos dentro*. Isto exige a criação de procedimentos práticos e teóricos pelos quais é possível reprimir a tentação de escapar do sub-universo. Examinaremos mais adiante com alguns detalhes este duplo problema de legitimação. De momento, basta-nos dar uma ilustração. Não é suficiente instituir um subuniverso esotérico da medicina. É preciso convencer o público leigo de que isto é correto e benéfico e a fraternidade médica deve ser conservada nos padrões deste subuniverso. Assim a população geral é intimidada pelas imagens da ruína física que se segue à atitude de "opor-se aos conselhos do médico". É persuadida a *não* fazer isso pelos benefícios práticos da obediência e pelo seu próprio horror da doença e da morte. Para sublinhar sua autoridade, a profissão médica recobre-se com os velhos símbolos de poder e mistério, das vestimentas exóticas à linguagem incompreensível, tudo isso naturalmente legitimado para o público e para ela própria em termos práticos. Enquanto isso, os habitantes devidamente credenciados do mundo médico são preservados do "charlatanismo" (isto é, de pisarem fora do subuniverso médico em pensamento ou na ação) não só pelos poderosos controles externos de que a profissão dispõe, mas também por todo um corpo de conhecimento profissional que lhes oferece a "prova científica" da loucura, e até da maldade, deste desvio. Em outras palavras, entra em ação uma maquinaria inteira de legitimação, com o fim de *manter* os leigos como leigos e os médicos como médicos, e (se possível) que ambos assim procedam com satisfação.

Surgem problemas especiais como resultado das diferentes velocidades de variação das instituições e dos sub-

universos." Isso torna mais difícil a legitimação global da ordem institucional e as legitimações específicas de determinadas instituições e subuniversos. Uma sociedade feudal com um exército moderno, uma aristocracia agrária tendo de existir nas condições do capitalismo industrial, uma religião tradicional forçada a enfrentar a popularização de uma concepção científica do mundo, a coexistência em nossa sociedade da teoria de relatividade com a astrologia, nossa experiência contemporânea está tão cheia de exemplos desta espécie que não é necessário invectivar este assunto. Basta dizer que em tais condições o trabalho dos vários legitimadores torna-se especialmente árduo.

Uma questão final de grande interesse teórico, que surge da variabilidade histórica da institucionalização, é a que se refere à maneira pela qual a ordem institucional é objetivada: até que ponto uma ordem institucional, ou alguma parte dela, é aprendida como uma facticidade não humana? Esta é a questão de reificação da realidade social.¹¹

A reificação é a apreensão dos fenômenos humanos como se fossem coisas, isto é, em termos não humanos ou possivelmente super-humanos. Outra maneira de dizer a mesma coisa é que a reificação é a apreensão dos produtos da atividade humana como se fossem algo diferente de produtos humanos, como se fossem fatos da natureza, resultados de leis cósmicas ou manifesta-

¹¹ Este é o fenômeno comumente chamado "atraso cultural" na sociologia americana desde Ogburn. Evitamos este termo devido à sua conotação evolucionista e implicitamente valorativa.

¹² A reificação (*Verdinglichung*) é um importante conceito marxista, particularmente nas considerações antropológicas das *Frühschriften*, em seguida desenvolvido em termos do "fetichismo das mercadorias" em *Das Kapital*. Para os desenvolvimentos mais recentes do conceito na teoria marxista, cf. György Lukács, *Histoire et conscience de classe*, pp. 109ss; Lucien Goldmann, *Recherches dialectiques* (Paris, Gallimard, 1959), pp. 64ss; Joseph Oshel, *La fausse conscience* (Paris, Editions de Minuit, 1962), e *Formen der Entfremdung* (Frankfurt, Fischer, 1964). Para uma extensa análise da aplicabilidade do conceito em uma sociologia do conhecimento não doutrinária, cf. Peter L. Berger e Stanley Pullberg, "Reification and the Sociological Critique of Consciousness", *History and Theory*, IV: 2, 1965ss (1965). No quadro de referência marxista o conceito de reificação relaciona-se estreitamente com o de alienação (*Entfremdung*). Este último conceito tem sido confundido nos recentes trabalhos sociológicos com fenômenos que vão da anomia à neurose, quase além do ponto de possibilidade de recuperação terminológica. De qualquer modo, julgamos que não é aqui o lugar para tentar esta recuperação e por conseguinte, evitamos o uso do conceito.

ções da vontade divina. A reificação implica que o homem é capaz de esquecer sua própria autoria do mundo humano, e mais, que a dialética entre o homem, o produtor, e seus produtos é perdida de vista pela consciência. O mundo reificado é por definição um mundo desumanizado. É sentido pelo homem como uma facticidade estranha, um *opus alienum* sobre o qual não tem controle, em vez de ser sentido como o *opus proprium* de sua mesma atividade produtora.

Deve ter ficado claro, por nossas anteriores considerações sobre a objetivação, que logo assim que se estabelece um mundo social objetivo a possibilidade de reificação nunca está afastada. "A objetividade do mundo social significa que este faz frente ao homem como algo situado fora dele. A questão decisiva consiste em saber se o homem ainda conserva a noção de que, embora objetivado, o mundo social foi feito pelos homens, e portanto, pode ser refeito por eles. Em outras palavras, é possível dizer que a reificação constitui o grau extremo do processo de objetivação, pelo qual o mundo objetivado perde a inteligibilidade que possui como empreendimento humano e fixa-se como uma facticidade não-humana, não-humanizável, inerte." Tipicamente, a relação real entre o homem e seu mundo é invertida na consciência. O homem, o produtor de um mundo, é apreendido como produto deste, e a atividade humana como um epifenômeno de processos não-humanos. Os significados humanos não são mais entendidos como produzindo o mundo, mas como sendo, por sua vez, produtos da "natureza das coisas". Deve-se acentuar que a reificação é uma modalidade da consciência ou, mais precisamente, uma modalidade da objetivação

¹³ Recentes críticos franceses da sociologia de Durkheim, tais como Jules Monnerot (*Les faits sociaux ne sont pas des choses*, 1946) e Armand Cuvillier (*"Durkheim et Marx"*, *Cahiers Internationaux de sociologie*, 1948) acusaram-na de ser uma concepção reificada da realidade social. Em outras palavras, afirmam que a *choséité* de Durkheim é *ipso facto* uma reificação. Seja o que for que se possa dizer a este respeito no sentido da exegese de Durkheim, é possível em princípio afirmar que "os fatos sociais são coisas" e ter em vista com esta expressão nada mais do que a objetividade dos fatos sociais como produtos humanos. A chave teórica da questão é a distinção entre objetivação e reificação.

¹⁴ Compare-se aqui o conceito de Sartre do "prático-inerte", na *Critique de la raison dialectique*.

pelo homem do mundo humano. Mesmo apreendendo o mundo em termos reificados, o homem continua a produzi-lo. Isto é, paradoxalmente o homem é capaz de produzir uma realidade que o nega.⁴

A reificação é possível no nível pré-teórico e no nível teórico da consciência. Os sistemas teóricos complexos podem ser descritos como reificações, embora presumivelmente tenham suas raízes em reificações pré-teóricas, estabelecidas nesta ou naquela situação social. Assim, seria um erro limitar o conceito de reificação às construções mentais dos intelectuais. A reificação existe na consciência do homem da rua, e na verdade esta última presença é praticamente mais significativa. Seria também um engano considerar a reificação como uma perversão de uma apreensão do mundo social originariamente não reificada, uma espécie de queda cognoscitiva de um estado de graça. Ao contrário, a documentação etnológica e sociológica disponível parece indicar o oposto, a saber que a apreensão original do mundo social é consideravelmente reificada, tanto filogeneticamente quanto ontogeneticamente.⁵ Isto implica que a apreensão da reificação como modalidade da consciência depende de uma *desreificação*, ao menos relativa, da consciência, o que é um acontecimento comparativamente tardio na história e em qualquer biografia individual.

A ordem institucional em totalidade, e segmentos dela, pode ser apreendida em termos reificados. Por exemplo, a ordem inteira da sociedade pode ser concebida como um microcosmo refletindo o macrocosmo do universo total, feito pelos deuses. Tudo quanto acontece "aqui em baixo" é apenas um pálido reflexo do que ocorre "lá em cima".⁶ Certas instituições podem ser apreendidas de modo semelhante. A "receita" fundamental para a

⁴ Por esta razão Marx chamou a consciência reificadora de *falsa consciência*. Este conceito pode ser relacionado com a "má fé" (*mauvaise foi*) de Sartre.

⁵ A obra de Lucien Lévi-Bruhl e a de Jean Piaget podem ser consideradas básicas para a compreensão da proto-reificação, filogeneticamente e ontogeneticamente. Também cf. Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* (Paris, Plon, 1962).

⁶ Sobre o paralelismo entre o "aqui em baixo" e o "lá em cima", cf. Mircea Eliade, *Cosmos and History* (New York, Harper, 1959). Uma posição semelhante é tomada por Voegelin, *op. cit.*, em seu estudo das "civilizações cosmológicas".

reificação das instituições consiste em outorgar-lhes um *status* ontológico independente da atividade e da significação humanas. As reificações particulares são variações sobre este tema geral. O casamento, por exemplo, pode ser reificado como imitação de atos divinos de criatividade, como mandamento universal da lei natural, como consequência necessária de forças biológicas ou psicológicas ou, afinal, como imperativo funcional do sistema social. O que todas estas reificações têm em comum é sua ofuscação do casamento como uma contínua produção humana. Conforme se pode ver facilmente neste exemplo, a reificação pode ser tanto teórica quanto pré-teórica. Assim, o mistagogo pode maquinar uma teoria altamente complicada, indo do acontecimento humano concreto aos recantos mais longínquos do divino cosmo, mas um casal camponês analfabeto no ato do casamento pode apreender o acontecimento com um estremecimento reificador de terror metafísico. Através da reificação, o mundo das instituições parece fundir-se com o mundo da natureza. Torna-se necessidade e destino, sendo vivido como tal, feliz ou infelizmente, conforme o caso.

{Os papéis podem ser reificados da mesma maneira que as instituições. O setor da autoconsciência que foi objetivado num papel é então também apreendido como uma fatalidade inevitável, podendo o indivíduo negar qualquer responsabilidade. A fórmula paradigmática desta espécie de reificação é a proposição "não tenho escolha neste assunto, tenho de agir desta maneira por causa de minha posição", como marido, pai, general, arcebispo, presidente da diretoria, bandido ou carrasco, tal seja o caso. Isto significa que a reificação dos papéis estreita a distância subjetiva que o indivíduo pode estabelecer entre si e o papel que desempenha. A distância implicada em toda objetivação mantém-se, evidentemente, mas a distância causada pela desidentificação vai se reduzindo até o ponto de desaparecer. Finalmente, a própria identidade (o eu total, se preferirmos) pode ser reificada, tanto a do indivíduo quanto a dos outros. Há então uma identificação total do indivíduo com as tipificações

que lhe são socialmente atribuídas. E' apreendido como *não sendo nada sendo esse tipo*. Esta apreensão pode ser positiva ou negativamente acentuada em termos de valores ou emoções. A identificação de "judeu" pode ser igualmente reificada por um anti-semita e pelo próprio judeu, apenas o último acentuando positivamente a identificação, enquanto o primeiro a acentua negativamente. Ambas as reificações outorgam um *status* ontológico e total a uma tipificação que é produzida pelo homem, e que, mesmo quando interiorizada, objetiva somente um segmento da personalidade.⁴¹ Uma vez mais, estas reificações podem estender-se do nível pré-teórico do "aquilo que toda a gente sabe a respeito dos judeus" até as teorias mais complexas do judaísmo como manifestação da biologia ("o sangue judeu"), da psicologia ("a alma judaica") ou da metafísica ("O mistério de Israel").

A análise da reificação é importante porque serve de corretivo padrão para as tendências reificadoras do pensamento teórico em geral, e do pensamento sociológico em particular. E' especialmente importante para a sociologia do conhecimento porque a impede de cair numa concepção não dialética da relação entre aquilo que os homens fazem e o que pensam. A aplicação histórica e empírica da sociologia do conhecimento deve levar muito em conta as circunstâncias sociais que favorecem a desreificação, tais como o colapso global das ordens institucionais, o conflito entre sociedades anteriormente segregadas e o importante fenômeno da marginalização social.⁴² Estes problemas porém excedem o quadro de nossas atuais considerações.

2. LEGITIMAÇÃO

a) As origens dos universos simbólicos

A legitimação enquanto processo é melhor definida dizendo-se que se trata de uma objetivação de sentido de

⁴¹ Sobre a reificação da identidade, compare-se com a análise do anti-semitismo, feita por Sartre.

⁴² Sobre as condições da desreificação, cf. Berger e Pullberg, *loc. cit.*

"segunda ordem". A legitimação produz novos significados, que servem para integrar os significados já ligados a processos institucionais dispareos. A função da legitimação consiste em tornar objetivamente acessível e subjetivamente plausível as objetivações de "primeira ordem", que foram institucionalizadas. Embora definamos a legitimação por esta função, sem levar em conta os motivos específicos que inspiram qualquer processo particular legitimador, deveríamos acrescentar que a "integração", de uma forma ou de outra, é também o propósito típico que motiva os legitimadores.

A integração e, correlativamente, a questão da plausibilidade subjetiva referem-se a dois níveis. Primeiro, a totalidade da ordem institucional deveria ter sentido simultaneamente para os participantes de diferentes processos institucionais. A questão da plausibilidade refere-se aqui ao reconhecimento subjetivo de um sentido global "por trás" dos motivos do indivíduo e de seus semelhantes, motivos predominantes no que diz respeito à situação, mas apenas parcialmente institucionalizados, tal como acontece na relação do chefe e do sacerdote, do pai e do comandante militar, ou até, no caso de um mesmo e único indivíduo, do pai, que é também comandante militar de seu filho, consigo próprio. Isto, pois, é um nível "horizontal" de integração e plausibilidade, correlacionando a ordem institucional total com vários indivíduos que participam dela em diferentes papéis, ou com vários processos institucionais parciais de que um único indivíduo pode participar em qualquer momento dado.

Em segundo lugar, a totalidade da vida do indivíduo, a sucessiva passagem pelas várias ordens de uma ordem institucional, deve ser tornada subjetivamente significativa. Em outras palavras, a biografia individual em suas várias fases sucessivas, institucionalmente pré-definidas, deve ser dotada de sentido que torne a totalidade subjetivamente plausível. Por conseguinte, na duração

⁴³ O termo "legitimação" deriva de Weber, onde é desenvolvido particularmente no contexto de sua sociologia política. Demos-lhe aqui um uso muito mais amplo.

da vida dos indivíduos singulares, deve acrescentar-se um nível "vertical" ao nível "horizontal" de integração e plausibilidade subjetiva da ordem institucional.

Conforme argumentamos antes, a legitimação não é necessária na primeira fase da institucionalização, quando a instituição é simplesmente um fato que não exige nenhum novo suporte, nem intersubjetivamente nem biograficamente. É evidente para todas as pessoas a quem diz respeito. O problema da legitimação surge inevitavelmente quando as objetivações da ordem institucional (agora histórica) têm de ser transmitidas a uma nova geração. Nesse ponto, como vimos, o caráter evidente das instituições não pode mais ser mantido pela memória e pelos hábitos do indivíduo. Rompeu-se a unidade de história e biografia. Para restaurá-la, tornando assim inteligíveis ambos os aspectos dessa unidade, é preciso haver "explicações" e justificações dos elementos salientes da tradição institucional. A legitimação é este processo de "explicação" e justificação."

A legitimação "explica" a ordem institucional outorgando validade cognoscitiva a seus significados objetivos. A legitimação justifica a ordem institucional dando dignidade normativa a seus imperativos práticos. É importante compreender que a legitimação tem um elemento cognoscitivo assim como um elemento normativo. Em outras palavras, a legitimação não é apenas uma questão de "valores". Sempre implica também "conhecimento". Por exemplo, uma estrutura de parentesco não é legitimada simplesmente pela ética de seus particulares tabus do incesto. É preciso primeiro haver "conhecimento" dos papéis que definem tanto as ações "certas" quanto as "erradas", no interior da estrutura. O indivíduo, digamos, não deve casar-se no interior do seu clã. Mas é preciso que primeiro ele "saiba" que é um membro deste clã. Este "conhecimento" chega até ele através de uma tradição que "explica" o que os clãs são em geral, e o que é seu clã em particular. Estas "expli-

¹¹ Sobre as legitimações como as "explicações", compare-se com a análise das "derivações" de Pareto.

cações" (que tipicamente constituem uma "história" e uma "sociologia" da coletividade em questão e que no caso dos tabus do incesto provavelmente contêm também uma "antropologia") são tanto instrumentos legitimadores quanto elementos éticos da tradição. A legitimação não apenas diz ao indivíduo por que deve realizar uma ação e não outra; diz-lhe também por que as coisas são o que são. Em outras palavras, o "conhecimento" precede os "valores" na legitimação das instituições.

É possível distinguir analiticamente entre diferentes níveis de legitimação (empiricamente, está claro, estes níveis coincidem em parte). A legitimação incipiente acha-se presente logo que um sistema de objetivações lingüísticas da experiência humana é transmitida. Por exemplo, a transmissão de um vocabulário de parentesco *ipso facto* legitima a estrutura de parentesco. As "explicações" legitimadoras fundamentais, por assim dizer, estão incluídas no vocabulário. Assim, uma criança aprende que outra criança é um "primo", informação que imediata e inerentemente legitima a conduta com relação aos "primos", que é aprendida juntamente com a designação. Pertencem a este primeiro nível de legitimação incipiente todas as afirmações tradicionais simples do tipo "É assim que se faz as coisas", as primeiras e geralmente mais eficazes respostas ao "Por quê?" das crianças. Este nível, evidentemente, é pré-teórico. Mas é o fundamento do "conhecimento" evidente, sobre o qual devem repousar todas as teorias subsequentes, e inversamente, que estas devem atingir para serem incorporadas à tradição.

O segundo nível de legitimação contém proposições teóricas em forma rudimentar. Podem ser encontrados aqui vários esquemas explicativos que relacionam conjuntos de significações objetivas. Estes esquemas são altamente pragmáticos, referindo-se diretamente a ações concretas. Os provérbios, as máximas morais e os adágios da sabedoria são comuns neste nível. A ele também pertencem as lendas e histórias populares, freqüentemente

transmitidas em formas poéticas. Assim, a criança aprende ditados como "Quem rouba seu primo com verrugas nas mãos" ou "Vai quando sua mulher grita, mas corre quando seu primo chamar". Ou a criança pode ser inspirada pela "Canção dos Primos Leais que Foram Caçar Juntos" e ficar amedrontada a ponto de perder o juízo pela "Oração Fúnebre por Dois Primos que Fornicaram".

O terceiro nível de legitimação contém teorias explícitas pelas quais um setor institucional é legitimado em termos de um corpo diferenciado de conhecimentos. Estas legitimações oferecem quadros de referência bastante amplos para os respectivos setores de conduta institucionalizada. Devido à sua complexidade e diferenciação, são freqüentemente confiadas a pessoal especializado que as transmitem por meio de procedimentos de iniciação formalizados. Assim, pode haver uma complicada teoria econômica da "relação entre primos", seus direitos, obrigações e procedimentos operatórios padrões. Este conhecimento é ministrado pelos velhos do clã, talvez sendo-lhes outorgado depois que sua própria utilidade econômica chegou ao fim. Os velhos iniciam os adolescentes nesta economia superior no curso dos ritos da puberdade e apresentam-se como peritos sempre que há problemas de aplicação. Se admitirmos que os velhos não têm outras tarefas que lhes sejam atribuídas, é provável que eles estiquem em minúcias as teorias em questão entre si, mesmo quando não há problemas de aplicação, ou, mais exatamente, inventem estes problemas no curso de sua teorização. Em outras palavras, com o desenvolvimento de teorias legitimadoras especializadas e sua transmissão por legitimadores aplicados inteiramente a esse mister, a legitimação começa a ir além da aplicação prática e a tornar-se "teoria pura". Com este passo, a esfera das legitimações começa a atingir um grau de autonomia em relação às instituições legitimadas e finalmente podem gerar seus próprios procedimentos institucionais. Em nosso exemplo, a "ciên-

* Tanto Marx quanto Pareto compreenderam a possível autonomia daquilo que chamamos legitimações ("ideologia" em Marx, "derivações" em Pareto).

cia da relação de parentesco entre primos" pode começar a adquirir vida por sua própria conta, independentemente das atividades de meros primos "leigos", e o corpo de "cientistas" pode estabelecer seus próprios processos institucionais em oposição às instituições que a "ciência" tinha originariamente por função legitimar. Podemos imaginar um desfecho irônico desse desenvolvimento quando a palavra "primo" não mais se aplica a um papel de parentesco mas ao detentor de um grau na hierarquia de especialistas em "relações de parentescos entre primos".

Os universos simbólicos constituem o quarto nível da legitimação. São corpos de tradição teórica que integram diferentes áreas de significação e abrangem a ordem institucional em uma totalidade simbólica, usando o termo "simbólico" da maneira que foi por nós previamente definida. Repetindo, os processos simbólicos são processos de significação que se referem a realidades diferentes das pertencentes à experiência da vida cotidiana. Pode ver-se facilmente a maneira pela qual a esfera simbólica se relaciona com o nível mais amplo de legitimação. A esfera da aplicação pragmática é suplantada de uma vez para sempre. A legitimação agora realiza-se por meio de totalidades simbólicas que não podem absolutamente ser experimentadas na vida cotidiana, exceto, está claro, na medida em que é possível falar de "experiência teórica" (estritamente falando, uma designação equivocada, que só deve ser usada em caráter heurístico, se é que deve ser usada). Este nível de legitimação distingue-se ainda do precedente pela extensão da integração dotada de sentido. Já no nível precedente é possível encontrar um alto grau de integração de particulares áreas de significado e de processos separados de conduta institucionalizada. Agora, porém, todos os setores da ordem institucional acham-se integrados num quadro de referência global, que cons-

* Nosso conceito de "universo simbólico" está muito próximo do conceito de religião em Durkheim. A análise das "províncias limitas de significação", de Schütz, e suas relações umas com as outras, e o conceito sartreano de "totalização" tiveram grande importância para nossa argumentação neste ponto.

titui então um universo no sentido literal da palavra, porque *toda* a experiência humana pode agora ser concebida como se efetuando *no interior* dele.

O universo simbólico é concebido como a matriz de todos os significados socialmente objetivados e subjetivamente reais. A sociedade histórica inteira e toda a biografia do indivíduo são vistas como acontecimentos que se passam dentro deste universo. O que tem particular importância é que as situações marginais da vida do indivíduo (marginais no sentido de não estarem incluídas na realidade da existência cotidiana na sociedade) são também abrangidas pelo universo simbólico. Tais situações são experimentadas nos sonhos e nas fantasias como áreas de significação destacadas da vida diária e dotadas de peculiar realidade própria. No interior do universo simbólico estes domínios separados da realidade integram-se em uma totalidade dotada de sentido que os "explica" e talvez também os justifica (por exemplo, os sonhos podem ser "explicados" por uma teoria psicológica, simultaneamente "explicados" e justificados por uma teoria da metempsicose, e ambas as teorias serão fundadas em um universo muito mais amplo, digamos um universo "científico" oposto a outro "metafísico"). O universo simbólico é evidentemente construído por meio de objetivações sociais. No entanto sua capacidade de atribuição de significações excede de muito o domínio da vida social, de modo que o indivíduo pode "localizar-se" nele, mesmo em suas mais solitárias experiências.

Neste nível de legitimação a integração reflexiva de processos institucionais distintos alcança sua plena realização. Um mundo inteiro é criado. Todas as teorias legitimadoras menores são consideradas como perspectivas especiais sobre fenômenos que são aspectos deste mundo. Os papéis institucionais tornam-se modos de participação em um universo que transcende e inclui a ordem institucional. Em nosso exemplo anterior, a "ciência do parentesco entre primos" é apenas uma parte de

¹¹ O termo "situação marginal" (*Grenzsituation*) foi cunhado por Karl Jaspers. Usamo-lo de maneira inteiramente diferente daquela em que foi usada por Jaspers.

um corpo de teoria muito mais extenso, que quase certamente conterà uma teoria geral do cosmo e uma teoria geral do homem. A legitimação final das ações "corretas" na estrutura do parentesco será então sua "localização" dentro de um quadro de referência cosmológico e antropológico. O incesto, por exemplo, alcançará sua sanção negativa suprema como ofensa contra a ordem divina do cosmo e contra a natureza do homem, divinamente estabelecida. O mesmo pode acontecer com uma má conduta econômica ou qualquer outro desvio das normas institucionais. Os limites dessa legitimação suprema são em princípio coextensivos com os limites da ambição teórica e da engenhosidade por parte dos legitimadores, os definidores da realidade oficialmente credenciados. Na prática, sem dúvida, haverá variações no grau de precisão em que particulares segmentos da ordem institucional são colocados em um contexto cósmico. Além disso, estas variações podem ser devidas a particulares problemas práticos a respeito dos quais os legitimadores são consultados, ou podem resultar de desenvolvimentos autônomos da fantasia teórica dos peritos cosmológicos.

A cristalização dos universos simbólicos segue os processos anteriormente descritos de objetivação, sedimentação e acumulação do conhecimento. Isto é, os universos simbólicos são produtos sociais que têm uma história. Se quisermos entender seu significado temos de entender a história de sua produção. Isto é tanto mais importante quanto estes produtos da consciência humana, por sua própria natureza, apresentam-se como plenamente desenvolvidos e inevitáveis.

Podemos agora investigar melhor a maneira pela qual os universos simbólicos operam para legitimar a biografia individual e a ordem institucional. A operação é essencialmente a mesma nos dois casos. É de caráter nômico ou ordenador. ¹²

¹² Nossa argumentação neste ponto é influenciada pela análise da anomia, feita por Durkheim. Estamos, entretanto, mais interessados nos processos nômicos na sociedade do que nos anômicos.

O universo simbólico oferece a ordem para a apreensão subjetiva da experiência biográfica. Experiências pertencentes a diferentes esferas da realidade são integradas pela incorporação ao mesmo envolvente universo de significação. Por exemplo, o universo simbólico determina a significação dos sonhos na realidade da vida cotidiana, restabelecendo em cada caso a condição dominante desta última e mitigando o choque que acompanha a passagem de uma realidade a outra.²⁰ Áreas de significação que de outro modo permaneceriam como enclaves ininteligíveis dentro da realidade da vida cotidiana são assim ordenadas em termos de uma hierarquia de realidades, tornando-se *ipso facto* inteligíveis e menos aterrorizantes. Esta integração das realidades de situações marginais na realidade predominante da vida cotidiana tem grande importância porque estas situações constituem a mais aguda ameaça à existência naturalmente aceita e rotinizada na sociedade. Se concebemos esta segunda existência como o "lado diurno" da vida humana, então as situações marginais constituem o "lado noturno", que se conserva escondido agourentamente na periferia da consciência cotidiana. Justamente porque o "lado noturno" tem sua própria realidade, muitas vezes de natureza sinistra, é uma constante ameaça à realidade "sadia", natural, material da vida na sociedade. O pensamento continua a sugerir a si mesmo (o pensamento "insano" por excelência) que talvez a realidade brilhante da vida cotidiana não seja senão uma ilusão, que pode se tragar a qualquer momento pelos vivantes pesadelos do outro lado, o lado noturno da realidade. Estes pensamentos de loucura e terror são contidos pela ordenação de todas as realidades concebíveis dentro do mesmo universo simbólico, que abrange a realidade da vida diária, a saber ordenando-os de tal maneira que esta última realidade conserva sua dominante e definitiva qualidade (se quisermos, seu caráter "mais real").

²⁰ A condição dominante da realidade cotidiana foi analisada por Schutz. Cf., especialmente o artigo "On Multiple Realities", *Collected Papers*, Vol. I, pp. 207ss.

Esta função nômica do universo simbólico para a experiência individual pode ser definida de maneira muito simples dizendo que "põe cada coisa em seu lugar certo". Mais ainda, sempre que um indivíduo extravia-se, perdendo a consciência desta ordem (isto é, quando se encontra nas situações marginais da experiência), o universo simbólico permite-lhe "retornar à realidade", isto é, à realidade da vida cotidiana. Sendo esta evidentemente a esfera a que pertencem todas as formas de conduta e papéis institucionais, o universo simbólico fornece a legitimação final da ordem institucional, outorgando a esta a primazia na hierarquia da experiência humana.

Além desta integração decisivamente importante das realidades marginais, o universo simbólico fornece o nível mais alto de integração para os significados discrepantes realizados dentro da vida cotidiana na sociedade. Vimos como a integração, dotada de sentido, de setores separados da conduta institucionalizada realiza-se por meio da reflexão, pré-teórica e teórica. Esta integração plenamente significativa não pressupõe o estabelecimento de um universo simbólico *ab initio*. Pode realizar-se sem recorrer a processos simbólicos, isto é, sem transcender as realidades da experiência diária. Entretanto, uma vez estabelecido o universo simbólico, os setores discrepantes da vida cotidiana podem ser integrados mediante a referência direta ao universo simbólico. Por exemplo, as discrepâncias entre o significado de desempenhar o papel de primo e desempenhar o papel de proprietário rural podem ser integradas sem referência a uma mitologia geral. Mas se uma *Weltanschauung* mitológica geral é operante, pode ser diretamente aplicada à discrepância na vida cotidiana. Expulsar um primo de um pedaço de terra pode então ser não somente uma incorreta medida econômica ou uma deficiência moral (sanções negativas que não precisam estender-se a dimensões cósmicas). Mas pode ser entendida como violação da ordem do universo divinamente instituída. Desta maneira, o universo simbólico

ordena e por isso mesmo legitima os papéis cotidianos, as prioridades e os procedimentos operatórios, colocando-os *sub specie universi*, isto é, no contexto do quadro de referência mais geral concebível. No mesmo contexto ainda as transações mais triviais da vida cotidiana podem tornar-se imbuídas de profunda significação. É fácil ver como este procedimento fornece uma poderosa legitimação para a ordem institucional em totalidade, assim como para setores particulares dela.

O universo simbólico permite também ordenar as diferentes fases da biografia. Nas sociedades primitivas os ritos de passagem representam esta função nômica em forma primitiva. A periodização da biografia é simbolizada em cada estágio pela referência à totalidade dos significados humanos. Ser criança, ser adolescente, ser adulto, etc., cada uma dessas fases biográficas é legitimada como um modo de ser no universo simbólico (mais frequentemente, como um modo particular de relacionar-se com o mundo dos deuses). Não é preciso insistir no aspecto evidente de que esta simbolização conduz a sentimentos de segurança e participação. Seria, porém, um erro pensar aqui somente a respeito das sociedades primitivas. Uma moderna teoria psicológica do desenvolvimento da personalidade pode desempenhar a mesma função. Em ambos os casos o indivíduo, ao passar de uma fase biográfica a outra, pode julgar estar repetindo uma seqüência que é dada na "natureza das coisas", ou em sua própria "natureza", isto é, adquire a segurança de estar vivendo "corretamente". A "correção" de seu programa de vida é assim legitimada no nível mais alto de generalidade. Quando o indivíduo contempla sua vida passada, sua biografia torna-se inteligível para ele nesses termos. Quando se projeta no futuro, pode conceber sua biografia desenvolvendo-se em um universo cujas coordenadas últimas são conhecidas.

A mesma função legitimadora refere-se à "exatidão" da identidade subjetiva do indivíduo. Pela própria natureza da socialização, a identidade subjetiva é uma en-

tidade precária." Depende das relações individuais com os outros significativos, que podem mudar ou desaparecer. A precariedade é ainda mais aumentada por auto-experiências nas situações acima mencionadas. A "sadia" apreensão de si mesmo como possuidor de uma identidade definida, estável e socialmente reconhecida está continuamente ameaçada pelas metamorfoses "supra-realistas" dos sonhos e das fantasias, mesmo se permanece relativamente coerente na interação cotidiana. A identidade é fundamentalmente legitimada pela colocação dela no contexto de um universo simbólico. Mitologicamente falando, o nome "real" do indivíduo é o que lhe é dado pelo seu deus. O indivíduo pode assim "saber quem é" ancorando sua identidade em uma realidade cósmica protegida ao mesmo tempo das contingências da socialização e das malevolentes autotransformações da experiência marginal. Mesmo que seus vizinhos não saibam quem ele é e mesmo se ele próprio pode esquecer-se quem é nas angústias dos pesadelos, pode certificar-se de que seu "verdadeiro eu" é uma entidade fundamentalmente real em um universo supremamente real. Os deuses sabem, ou a ciência psiquiátrica, ou o partido. Em outras palavras, o *realissimum* da identidade não precisa ser legitimado pelo fato de ser conhecido a todo momento pelo indivíduo; basta, para fins de legitimação, que seja *conhecível*. Uma vez que a identidade conhecida ou conhecível pelos deuses, pela psiquiatria ou pelo partido é ao mesmo tempo a identidade à qual é atribuída a condição de realidade dominante, a legitimação ainda uma vez integra todas as transformações concebíveis da identidade com a identidade cuja realidade é fundada na vida cotidiana na sociedade. Uma vez mais, o universo simbólico estabelece uma hierarquia, da "mais real" até a mais fugitiva auto-apreensão da identidade. Isto significa que o indivíduo pode viver em sociedade com certa segurança de que *realmente* é o que

¹³ A precariedade da identidade subjetiva está já implicada na análise de Mead da gênese do eu. Para desenvolvimentos desta análise cf. Anselm Strauss, *Mirrors and Masks* (New York, Free Press of Glencoe, 1959); Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (Garden City, N. Y., Doubleday-Anchor, 1959).

considera ser, enquanto desempenha seus papéis sociais rotineiros à luz do dia e sob o olhar dos outros significativos.

Uma função legitimadora estratégica dos universos simbólicos para a biografia individual é a "localização" da morte. A experiência da morte dos outros e, conseqüentemente, a antecipação da sua própria morte estabelece a situação limite por excelência para o indivíduo." Não é preciso entrar em pormenores, a morte estabelece também a mais aterrorizadora ameaça às realidades asseguradas da vida cotidiana. A integração da morte na realidade dominante da existência social tem portanto a maior importância para qualquer ordem institucional. Esta legitimação da morte é por conseguinte um dos frutos mais importantes dos universos simbólicos. Não é essencial saber se isto é feito recorrendo, ou não, a interpretações mitológicas, religiosas ou metafísicas da realidade. O moderno ateu, por exemplo, que outorga um significado à morte em termos de uma *Weltanschauung* da evolução progressiva ou da história revolucionária, também assim procede integrando a morte em um universo simbólico que abrange a realidade. Todas as legitimações da morte devem realizar a mesma tarefa essencial, devem capacitar o indivíduo a continuar vivendo na sociedade depois da morte dos outros significativos e antecipar sua própria morte com o mínimo de terror, suficientemente mitigado de modo a não paralisar o desempenho contínuo das rotinas da vida cotidiana. Vê-se imediatamente que esta legitimação é difícil de realizar, a não ser integrando o fenômeno da morte em um universo simbólico. Esta legitimação, portanto, fornece ao indivíduo uma receita para uma "morte correta". No caso ótimo esta receita conservará sua plausibilidade quando a morte do indivíduo estiver iminente e lhe permitirá, de fato, "morrer corretamente".

¹⁰ Heidegger faz a mais completa análise da morte, na filosofia atual, como situação marginal por excelência. O conceito de Schutz de "ansiedade fundamental" refere-se ao mesmo fenômeno. A análise de Malinowski da função social do cerimonial funerário é também importante a este respeito.

Na legitimação da morte é que a potência transcendentalizadora dos universos simbólicos se manifesta de maneira mais clara, sendo revelado o caráter fundamental atenuador do terror possuído pelas supremas legitimações da realidade dominante da vida cotidiana. O primado das objetivações sociais da vida diária só pode conservar sua plausibilidade subjetiva se for constantemente protegido contra o terror. No nível da significação a ordem institucional representa um escudo contra o terror. Ser anômico, portanto, significa privar-se deste escudo e expor-se, sozinho, aos ataques dos pesadelos. Embora o horror à solidão seja provavelmente dado já na socialidade constitucional do homem, manifesta-se no nível das significações na incapacidade que o homem tem de conservar uma existência dotada de sentido isolado das construções nômicas da sociedade. O universo simbólico defende o indivíduo do supremo terror, outorgando uma legitimação fundamental às estruturas protetoras da ordem institucional."

A mesma coisa pode ser dita da significação social (por oposição à individual, que acabamos de examinar) dos universos simbólicos. São dóceis protetores lançados sobre a ordem institucional, assim como sobre a biografia individual. Fornecem também a delimitação da realidade social, isto é, estabelecem os limites do que tem importância com referência à interação social. Uma possibilidade extrema deste fato, às vezes avizinhada nas sociedades primitivas, é a definição de *tudo* como realidade social, sendo até a matéria inorgânica tratada em termos sociais. Uma delimitação mais estreita, e mais comum, inclui somente os mundos orgânico ou animal: O universo simbólico atribui categorias a vários fenômenos em uma hierarquia do ser, definindo o âmbito do social dentro desta hierarquia. "Não é preciso dizer que estas categorias também são atribuídas a diferentes tipos de homens e freqüentemente acontece

¹¹ O uso de certas perspectivas sobre a "ansiedade" (*Angst*) lido pela filosofia existencial torna possível colocar a análise da anomia de Durkheim em um quadro de referência antropológico mais amplo.

¹² Cf. Lévi-Strauss, *op. cit.*

que amplas categorias destes tipos (às vezes *todos*, fora da coletividade em questão) são definidos como não sendo humanos ou sendo menos do que humanos. Isto é comumente expresso na linguagem (no caso extremo o nome da coletividade é equivalente ao termo "humano"). Este fato não é demasiadamente raro, mesmo em sociedades civilizadas. Por exemplo, o universo simbólico da Índia tradicional atribuía um *status* aos sem-casta que os aproximava mais dos animais de que da condição humana das castas superiores (operação essencialmente legitimada na teoria do *karma-samsara*, que abrangia *todos* os seres, humanos ou não), e mesmo na época moderna, quando os espanhóis conquistaram a América, foi-lhes possível conceber os índios como pertencentes a uma espécie diferente (sendo *esta* operação legitimada de maneira menos compreensiva por uma teoria que "provava" não poderem os índios descenderem de Adão e Eva).

O universo simbólico também ordena a história. Localiza todos os acontecimentos coletivos numa unidade coerente, que inclui o passado, o presente e o futuro. Com relação ao passado, estabelece uma "memória" que é compartilhada por todos os indivíduos socializados na coletividade. Em relação ao futuro, estabelece um quadro de referência comum para a projeção das ações individuais. Assim, o universo simbólico liga os homens com seus predecessores e seus sucessores numa totalidade dotada de sentido, servindo para transcender a finitude da existência individual e conferindo um significado à morte individual. Todos os membros de uma sociedade podem agora conceber-se como *pertencendo* a um universo que possui um sentido, que existia antes de terem nascido e continuará a existir depois de morrerem. A comunidade empírica é transposta para um

¹⁷ Sobre a memória coletiva, veja-se Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (Paris, Presses Universitaires de France, 1952). Halbwachs desenvolveu também sua teoria sociológica da memória em *La mémoire collective* (1930) e em *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte* (1941).

¹⁸ Os conceitos de "predecessores" e "sucessores" derivam de Schutz.

plano cósmico e tornada majestaticamente independente das vicissitudes da existência individual."

Conforme já observamos, o universo simbólico fornece uma integração unificadora de *todos* os processos institucionais separados. A sociedade inteira agora ganha sentido. Instituição e papéis particulares são legitimados por sua localização em um mundo compreensivelmente dotado de significação. Por exemplo, a ordem política é legitimada pela referência a uma ordem cósmica de poder e justiça e os papéis políticos são legitimados como representações desses princípios cósmicos. A instituição do parentesco divino nas civilizações arcaicas é uma excelente ilustração da maneira pela qual opera este tipo de legitimação suprema. É importante porém compreender que a ordem institucional, tal como a ordem da biografia individual, está continuamente ameaçada pela presença de realidades destituídas de sentido em termos *dessa* ordem. A legitimação da ordem institucional enfrenta também a contínua necessidade de manter encurralado o caos. *Toda* realidade social é precária. *Todas* as sociedades são construções em face do caos. A constante possibilidade do terror anômico torna-se atual sempre que as legitimações que obscurecem esta precariedade são ameaçadas ou entram em colapso. O terror que acompanha a morte de um rei, especialmente se ocorre com súbita violência, exprime este terror. Acima e além das emoções de simpatia ou de preocupações políticas práticas, a morte de um rei em tais circunstâncias traz o terror do caos a uma proximidade consciente. A reação popular ao assassinio do presidente Kennedy é uma clara ilustração. Pode-se compreender facilmente por que estes acontecimentos têm de ser seguidos imediatamente das mais solenes reafirmações da permanente realidade dos símbolos protetores.

As origens de um universo simbólico têm raízes na constituição do homem. Se o homem em sociedade é um construtor do mundo, isto se deve a ser constitu-

¹⁹ A concepção do caráter transcendente da sociedade foi especialmente desenvolvida por Durkheim.

clonalmente aberto para o mundo, o que já implica um conflito entre ordem e caos. A experiência humana, *ab initio*, é uma exteriorização contínua. O homem, ao se exteriorizar, constrói o mundo *no qual* se exterioriza a si mesmo. No processo de exteriorização projeta na realidade seus próprios significados. Os universos simbólicos, que proclamam ser *toda* realidade humanamente dotada de sentido e apelam para o cosmo *inteiro* a fim de significar a validade da existência humana, constituem as extensões máximas desta projeção."

b) Os mecanismos conceituais da manutenção do universo

Considerado como construção cognoscitiva, o universo simbólico é teórico. Tem origem em processos de reflexão subjetiva, os quais, depois da objetivação social, conduzem ao estabelecimento de ligações explícitas entre os temas significativos que têm suas raízes nas várias instituições. Neste sentido o caráter teórico dos universos simbólicos é indubitável, por mais que um tal universo possa parecer assistemático ou ilógico a um estranho "insensível". Entretanto, temos de viver, e tipicamente vivemos, ingenuamente, em um universo simbólico. Enquanto que o estabelecimento de um universo simbólico pressupõe a reflexão teórica por parte de alguém (para quem o mundo, ou, mais especificamente, a ordem institucional assume um aspecto problemático), todos os homens podem "habitar" esse universo numa atitude natural. Para que a ordem institucional seja aceita como certa em sua totalidade na medida em que forma um todo dotado de sentido, precisa ser legitimada pela "localização" em um universo simbólico. Mas, mantendo-se iguais as demais circunstâncias, este próprio universo não exige uma nova legitimação. Para começar, foi a ordem institucional e não o universo sim-

²⁰ A concepção de "projeção" foi pela primeira vez desenvolvida por Feuerbach, e em seguida, embora em direções grandemente diferentes, por Marx, Nietzsche e Freud.

bólico que tomou um aspecto problemático e a ela por conseguinte é que a teorização se dirige. Por exemplo, voltando à anterior ilustração da legitimação do parentesco, uma vez que a instituição da relação entre primos é "localizada" em um cosmo de primos mitológicos, já não é mais uma simples questão de fato social sem qualquer significação "adicional". A própria mitologia, entretanto, pode ser ingenuamente admitida como válida sem reflexão teórica a respeito *dela*.

Somente depois que um universo simbólico é objetivado como "primeiro" produto do pensamento teórico surge a possibilidade da reflexão sistemática sobre a natureza desse universo. Enquanto o universo simbólico legitima a ordem institucional no mais alto nível de generalidade, a teorização relativa ao universo simbólico pode ser considerada, por assim dizer, uma legitimação de segundo grau. Todas as legitimações, das mais simples legitimações pré-teóricas de significados institucionalizados distintos até o estabelecimento cósmico de universos simbólicos, podem, por sua vez, ser consideradas como mecanismos de manutenção do universo. Estes mecanismos, conforme é fácil ver, exigem desde o início uma grande complicação conceitual.

Evidentemente há dificuldades em traçar linhas rigorosas entre casos concretos "ingênuos" e "requintados". A distinção analítica, porém, é útil mesmo nesses casos, porque chama a atenção para a questão do grau em que um universo simbólico é admitido como certo. A este respeito, está claro, o problema analítico é semelhante ao que já encontramos em nossa discussão da legitimação. Há vários níveis da legitimação dos universos simbólicos, assim como há da legitimação das instituições, exceto que dos primeiros não se pode dizer que desçam ao nível pré-teórico, pela razão evidente de que o universo simbólico é por si mesmo um fenômeno teórico e se conserva como tal mesmo quando admitido ingenuamente.

Tal como no caso das instituições, surge a questão das circunstâncias nas quais se torna necessário legitimar

universos simbólicos por meio de mecanismos conceituais específicos de manutenção do universo. E ainda uma vez a resposta é semelhante à que foi dada no caso das instituições. Tornam-se necessários procedimentos específicos de manutenção do universo quando o universo simbólico tornou-se *um problema*. Enquanto isto não acontece o universo simbólico mantém-se por si mesmo, isto é, legitima-se a si mesmo pela pura facticidade de sua existência objetiva na sociedade em questão. É possível conceber uma sociedade em que isto seja possível. Esta sociedade seria um "sistema" harmonioso, fechado sobre si mesmo, em perfeito funcionamento. Na realidade, uma sociedade dessa espécie não existe. Devido às inevitáveis tensões dos processos de institucionalização e pelo próprio fato de todos os fenômenos sociais serem *construções* historicamente produzidas pela atividade humana, nenhuma sociedade é totalmente admitida como certa e assim, *a fortiori*, o mesmo se dá com o universo simbólico. Todo universo simbólico é incipientemente problemático. A questão consiste, portanto, em saber em que *grau* tornou-se problemático.

Um problema intrínseco, semelhante ao que discutimos em relação à tradição em geral, apresenta-se com o processo de transmissão do universo simbólico de uma geração a outra. A socialização nunca é completamente bem sucedida. Alguns indivíduos "habitam" o universo transmitido de maneira mais definida do que outros. Mesmo entre os "habitantes" mais ou menos autorizados, haverá sempre variações idiossincrásicas na maneira como concebem o universo. Justamente porque o universo simbólico não pode ser experimentado como tal na vida cotidiana, mas transcende esta última por sua própria natureza, não é possível "ensinar" sua significação pela maneira direta em que se ensinam os significados da vida cotidiana. As perguntas feitas pelas crianças a respeito do universo simbólico têm de ser respondidas de maneira mais complicada do que as perguntas sobre as realidades institucionais da vida cotidiana. As perguntas dos adultos idiossincrásicos exigem mais completa ela-

boração conceitual. No exemplo anterior, o significado da relação de parentesco entre primos é continuamente representado por primos de carne e osso, desempenhando papéis de primos nas rotinas experimentadas da vida cotidiana. Os primos humanos são empiricamente acessíveis. Os primos divinos, infelizmente, não o são. Isto constitui um problema intrínseco para os pedagogos do divino parentesco entre primos. *Mutatis mutandis*, o mesmo é verdade quanto à transmissão de outros universos simbólicos.

Este problema intrínseco acentua-se quando versões divergentes do universo simbólico começam a ser partilhadas por grupos de "habitantes". Neste caso, por motivos evidentes dada a natureza da objetivação a versão divergente corporifica-se em uma realidade por sua própria conta, a qual, ao existir no interior da sociedade, desafia a condição de realidade do universo simbólico tal como foi originariamente constituído. O grupo que objetivou esta realidade divergente torna-se portador de uma diversa definição da realidade." Quase não é preciso acentuar que estes grupos heréticos constituem não somente uma ameaça teórica para o universo simbólico, mas uma ameaça prática para a ordem institucional legitimada pelo universo simbólico em questão. Os procedimentos repressivos habitualmente empregados contra tais grupos pelos guardiães das definições "oficiais" da realidade não nos dizem respeito neste contexto. O que importa para nossas considerações é a necessidade dessa repressão ser legitimada, o que naturalmente implica pôr em ação vários mecanismos conceituais destinados a manter o universo "oficial" contra o desafio herético.

Historicamente o problema da heresia foi muitas vezes o primeiro impulso para a sistemática conceitualização teórica dos universos simbólicos. O desenvolvimento teológico cristão como resultado de uma série de impugnações heréticas da tradição "oficial" oferece excelentes ilustrações históricas deste processo. Como em toda

²⁴ Compare-se ainda uma vez com o conceito de "portador" (*Träger*) de Weber.

teorização, no curso desse processo aparecem novas implicações teóricas dentro da própria tradição, sendo esta impelida a novas conceitualizações, além de sua forma original. Por exemplo, as formulações cristológicas precisas dos primeiros concílios da Igreja foram exigidas não pela própria tradição mas pelos desafios heréticos que sofreu. Ao serem elaboradas estas formulações, a tradição ao mesmo tempo mantinha-se e expandia-se. Emergiu assim, entre outras inovações, uma concepção teórica da Trindade, que não era apenas desnecessária mas realmente não existia na primitiva comunidade cristã. Em outras palavras, o universo simbólico não é somente legitimado mas também modificado pelos mecanismos conceituais construídos para proteção contra o ataque de grupos heréticos numa sociedade.)

Uma das principais ocasiões para o desenvolvimento de uma conceitualização conservadora de um universo é o que se apresenta quando uma sociedade defronta-se com outra que tem uma história muito diferente.¹⁴ O problema estabelecido por esta confrontação é tipicamente mais agudo do que o gerado por heresias internas na sociedade, porque neste caso há uma alternativa entre universos simbólicos, tendo o outro uma tradição "oficial" cuja objetividade, suposta certa, é igual a que o primeiro universo possui. É muito menos chocante para a condição de realidade do nosso próprio universo ter de tratar com grupos minoritários de dissidentes, cuja oposição é *ipso facto* definida como loucura ou maldade, do que enfrentar uma outra sociedade que considera *as nossas próprias* definições da realidade como ignorantes, loucas ou completamente más.¹⁵ É uma coisa ter em torno de si alguns indivíduos, mesmo quando se reúnem, formando um grupo minoritário que não pode ou não quer conformar-se com as regras institucionais da relação de parentesco entre primos. Outra coisa, inteiramente diferente, é encontrar toda uma sociedade que nunca

¹⁴ As análises de "contactos de culturas" na antropologia cultural americana contemporânea têm importância neste ponto.
¹⁵ Veja-se o conceito de "choque cultural" na antropologia cultural americana contemporânea.

ouviu falar dessas regras, talvez nem mesmo tenha uma palavra para designar "primos" e no entanto parece passar muito bem em plena atividade. O universo distinto apresentado pela outra sociedade tem de ser enfrentado com as melhores razões possíveis para afirmar a superioridade do nosso próprio. Esta necessidade exige um mecanismo conceitual consideravelmente requintado.

O aparecimento de um outro possível universo simbólico representa uma ameaça porque sua simples existência demonstra empiricamente que o nosso próprio não é inevitável. Como toda gente pode agora ver, é possível viver nesse mundo sem a instituição da relação de parentesco entre primos. E é possível negar os deuses da relação entre primos ou mesmo zombar deles sem fazer imediatamente o céu vir abaixo. Este fato chocante tem de ser teoricamente explicado, quanto mais não seja. Evidentemente pode também acontecer que o outro universo tenha um atrativo missionário. (Indivíduos ou grupos de nossa própria sociedade podem ser tentados a "emigrar" do universo tradicional ou, perigo ainda mais sério, transformar a velha ordem à imagem da nova.) É fácil imaginar, por exemplo, como o advento dos gregos patriarcais deve ter subvertido o universo das sociedades matriarcais então existentes ao longo do Mediterrâneo oriental. O universo grego deve ter exercido considerável atração sobre os indivíduos do sexo *masculino* dominados pelas mulheres destas sociedades. E sabemos que a Grande Mãe causou uma profunda impressão sobre os próprios gregos. A mitologia grega está cheia de elaborações conceituais que demonstram a necessidade de levar em consideração este problema.

É importante acentuar que os mecanismos conceituais da conservação do universo são eles próprios produtos da atividade social, assim como todas as formas de legitimação, e só raramente podem ser compreendidos separadamente das outras atividades da coletividade em questão.) Especificamente, o êxito de particulares mecanismos conceituais relaciona-se com o poder possuído

por aqueles que operam com eles.²⁴ O confronto com universos simbólicos distintos implica um problema de poder, a saber, qual das definições da realidade em conflito ficará "fixada" na sociedade. Duas sociedades que se defrontam com universos em conflito desenvolverão ambos mecanismos conceituais destinados a manter seus respectivos universos. Do ponto de vista da plausibilidade intrínseca as duas formas de conceitualização podem parecer ao observador externo oferecer pequena escolha. Qual das duas ganhará, contudo, é coisa que dependerá mais do poder do que da engenhosidade teórica dos respectivos legitimadores. É possível imaginar que mistagogos olímpicos e ctônicos igualmente requintados reúnam-se em consultas ecumênicas, discutindo os méritos de seus respectivos universos *sine ira et studio*, mas é mais provável que a questão seja decidida no nível menos rarefeito do poder militar. O desfecho histórico de todo choque entre deuses foi determinado por aqueles que impunham as melhores armas e não por aqueles que possuíam os melhores argumentos. A mesma coisa evidentemente pode dizer-se dos conflitos internos da sociedade, nesta ordem de problemas. Quem tem a vara mais comprida tem maior probabilidade de impor suas definições da realidade. Esta é uma suposição segura que se pode fazer a respeito de qualquer grande coletividade, embora haja sempre a possibilidade de teóricos politicamente desinteressados convencerem uns aos outros, sem recorrerem a meios mais brutais de persuasão.

Os mecanismos conceituais que mantêm os universos simbólicos acarretam sempre a sistematização de legitimações cognitivas e normativas, que já estavam presentes na sociedade de modo mais ingênuo e que cristalizam no universo simbólico em questão. Em outras palavras, o material do qual são feitas as legitimações de conservação do universo é principalmente uma elaboração posterior, em um nível mais alto de integração teórica,

²⁴ Marx desenvolveu detalhadamente a relação entre poder material e "êxito conceitual". Cf. as formulações bem conhecidas deste assunto em *A Ideologia Alemã*: "Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken" (*Frühchriften*, Kröner, editor, p. 373).

das legitimações das várias instituições. Assim, existe habitualmente uma continuidade entre os esquemas explicativos e exortativos, que servem de legitimação no nível teórico mais baixo, e as imponentes construções intelectuais que explicam o cosmo. A relação entre conceitualização cognoscitiva e normativa, neste caso, como em todos os outros, é empiricamente fluída, pois as conceitualizações normativas implicam sempre certos pressupostos cognoscitivos. A distinção analítica é no entanto útil, especialmente porque chama a atenção para os graus variáveis de diferenciação entre estas duas esferas conceituais.

Seria evidentemente absurdo tentar fazer aqui um exame detalhado dos diferentes mecanismos conceituais de conservação dos universos, dos quais historicamente temos conhecimento.²⁵ Mas algumas poucas observações sobre certos notáveis tipos de mecanismos conceituais seguem uma ordem, mitologia, teologia, filosofia e ciência. Sem propor um esquema evolucionista para estes tipos, pode dizer-se com segurança que a mitologia representa a forma mais arcaica de manutenção do universo, pois de fato representa a forma mais arcaica de legitimação em geral.²⁶ Muito provavelmente a mitologia é uma fase necessária no desenvolvimento do pensamento humano enquanto tal.²⁷ Em qualquer caso, as mais antigas conceitualizações de conservação de universo de que temos conhecimento são de forma mitológica. Para nossos propósitos é suficiente definir a mitologia como uma concepção da realidade que postula a contínua penetração

²⁵ Pareto é quem mais se aproxima da redação de uma história do pensamento em termos sociológicos, o que o torna importante para a sociologia do conhecimento, independentemente das reservas que se possa fazer a seu quadro teórico de referência. Cf. Brigitte Berger, *Vilfredo Pareto and the Sociology of Knowledge* (tese de doutoramento inédita, New School for Social Research, 1964).

²⁶ Isto lembra a "lei dos três estados" de Augusto Comte. Não podemos aceitá-la, evidentemente, mas pode ainda ser útil ao sugerir que a consciência se desenvolve em estágios historicamente reconhecíveis, embora não se possa concebê-los à maneira de Comte. Nossa própria compreensão deste assunto está mais próxima do enfoque hegeliano e marxista da historicidade do pensamento humano.

²⁷ Lévy-Bruhl e Piaget sugerem que a mitologia constitui um estágio necessário no desenvolvimento do pensamento. Para uma sugestiva discussão das raízes biológicas do pensamento mitológico e mágico, cf. Arnold Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie* (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1963), pp. 79ss.

do mundo da experiência cotidiana por forças sagradas. " Esta concepção acarreta naturalmente um alto grau de continuidade entre a ordem social e a ordem cósmica, e entre todas as suas respectivas legitimações. " A realidade inteira aparece como sendo constituída de um único tecido.

A mitologia, enquanto mecanismo conceitual, está mais próxima do nível ingênuo do universo simbólico, nível no qual há o mínimo de necessidade de conservação teórica do universo, além da suposição prática do universo em questão como realidade objetiva. Isto explica o fenômeno historicamente recorrente de inconsistentes tradições mitológicas continuarem a existir lado a lado com uma integração teórica. Tipicamente, a inconsistência só é sentida *depois* que as tradições se tornaram problemáticas e já foi realizada alguma espécie de integração. A "descoberta" desta inconsistência (ou, se preferirmos, sua suposição *ex post facto*) é em geral feita pelos especialistas na tradição, que são também os mais comuns integradores dos temas tradicionais separados. Uma vez sentida a necessidade de integração, as conseqüentes reconstruções mitológicas podem alcançar considerável grau de complicação teórica. O exemplo de Homero basta para demonstrar este ponto.

A mitologia aproxima-se também do nível ingênuo pelo fato de que, embora haja especialistas em tradição mitológica, seu conhecimento não se diferencia muito do que é geralmente conhecido. A iniciação na tradição ministrada por estes especialistas pode ser difícil em seus modos extrínsecos. Pode limitar-se a candidatos selecionados, a ocasiões ou épocas especiais e implicar árdua preparação ritual. E', porém, raramente difícil em termos das qualidades intrínsecas do próprio corpo de conhecimento, que não é difícil de adquirir. Para salvaguardar as pretensões monopolistas dos especialistas é preciso estabelecer institucionalmente a impossibilidade de

¹ Nossa concepção da mitologia é influenciada aqui pelos trabalhos de Gerardus van der Leeuw, Mircea Eliade e Rudolf Bultmann.

² Sobre a continuidade entre as ordens social e cósmica na consciência mitológica, compare-se novamente com o trabalho de Eliade e Voegelin.

acesso ao seu conhecimento. Isto é, exige-se um "segredo" e um corpo de conhecimento intrinsecamente exotérico é institucionalmente definido em termos esotéricos. Uma breve olhadela nas "relações públicas" das rodas contemporâneas dos teóricos revelará que esta antiga prestidigitação está longe de ter morrido hoje em dia. Apesar de tudo, há importantes diferenças sociológicas entre as sociedades nas quais todas as conceitualizações de conservação do universo são mitológicas e as sociedades em que essas conceitualizações não têm tal caráter.

Os sistemas mitológicos mais elaborados esforçam-se por eliminar as inconsistências e conservar o universo mitológico em termos teoricamente integrados. Estas mitologias "canônicas", por assim dizer, evoluem para a conceitualização teológica propriamente dita. Para nossa finalidade atual, o pensamento teológico pode distinguir-se de seu predecessor mitológico simplesmente em termos de seu maior grau de sistematização teórica. Os conceitos teológicos estão mais distantes do nível ingênuo. O cosmo pode ainda ser concebido em termos das forças sagradas ou dos seres da velha mitologia, mas estas entidades sagradas foram removidas para uma distância maior. O pensamento mitológico opera dentro da continuidade entre o mundo humano e o mundo dos deuses. O pensamento teológico serve de mediação entre esses dois mundos precisamente porque sua continuidade original parece agora quebrada. Com a transição da mitologia para a teologia, a vida cotidiana parece menos continuamente penetrada por forças sagradas. O corpo de conhecimento teológico é por conseguinte mais afastado do acervo geral do conhecimento da sociedade e torna-se assim *intrinsecamente* mais difícil de adquirir. Mesmo quando não é deliberadamente institucionalizado com caráter esotérico, permanece "segredo" em virtude de ser ininteligível para a plebe em geral. Isto tem como outra conseqüência o fato da plebe poder permanecer relativamente inatingida pelas requintadas teorias de conservação do universo maquinadas pelos es-

pecialistas em teologia. A coexistência da mitologia ingênua entre as massas e uma complexa teologia entre as elites de teóricos, *ambas* servindo para conservar o mesmo universo simbólico, é um fenômeno histórico freqüente. Somente tendo em vista este fenômeno é possível, por exemplo, chamar as sociedades tradicionais do Extremo Oriente "budistas", ou, igualmente, chamar a sociedade medieval "cristã".

A teologia é paradigmática desta última conceitualização filosófica e científica do cosmo. Embora a teologia possa estar mais próxima da mitologia no conteúdo religioso de suas definições da realidade, está mais próxima das mais recentes conceitualizações secularizadas em sua localização social. Ao contrário da mitologia, as outras três formas historicamente dominantes de mecanismos conceituais passam a ser propriedade de elites de especialistas, cujos corpos de conhecimento foram crescentemente afastados do conhecimento comum da sociedade em conjunto. A ciência moderna é um passo extremo nesse desenvolvimento e na secularização e complicação da conservação do universo. A ciência não somente completa o afastamento da forma sagrada em relação ao mundo da vida cotidiana, mas retira desse mundo o conhecimento conservador do universo como tal. A vida cotidiana fica privada da legitimação sagrada e do tipo de inteligibilidade teórica que a ligaria com o universo simbólico em sua pretendida totalidade. Dito de maneira mais simples, o membro "leigo" da sociedade não sabe mais como tem de manter conceitualmente seu universo, embora evidentemente ainda saiba quem são aqueles que presumem ser os especialistas da conservação do universo. Os interessantes problemas propostos por esta situação pertencem a uma sociologia empírica do conhecimento da sociedade contemporânea e não podem ser examinados mais a fundo neste contexto.

Não é preciso dizer que os tipos de mecanismos conceituais aparecem historicamente em inumeráveis modificações e combinações, e que os tipos que examinamos

não esgotam necessariamente o assunto. Mas há duas aplicações do mecanismo conceitual de conservação do universo que ainda resta discutir no contexto da teoria geral: a terapêutica e a aniquilação.

A terapêutica acarreta a aplicação do mecanismo conceitual a fim de assegurar que os discordantes atuais ou potenciais se conservem dentro das definições institucionalizadas da realidade, ou, em outras palavras, impedir que os "habitantes" de um dado universo "emigrem". Realiza isso aplicando o aparelho legitimador aos "casos" individuais. Desde que, conforme vimos, toda sociedade enfrenta o perigo de dissidência individual, podemos admitir que a terapêutica, de uma forma ou de outra, é um fenômeno social global. Seus dispositivos institucionais específicos, do exorcismo à psicanálise, da assistência pastoral aos programas de aconselhamento pessoal, pertencem naturalmente à categoria do controle social. Aqui interessa-nos, porém, o aspecto *conceitual* da terapêutica. Tendo a terapêutica de ocupar-se com os desvios das definições "oficiais" da realidade, deve criar um mecanismo conceitual para explicar esses desvios e conservar as realidades assim ameaçadas. Isto requer um corpo de conhecimento que inclui uma teoria da dissidência, um aparelho de diagnóstico e um sistema conceitual para a "cura das almas".

Por exemplo, numa coletividade que institucionalizou a homossexualidade militar, o indivíduo obstinadamente heterossexual é um candidato seguro à terapêutica, não somente porque seus interesses sexuais constituem evidente ameaça à eficiência de combate de sua unidade de guerreiros-amantes, mas também porque seu desvio é psicologicamente subversivo para a virilidade espontânea dos outros. Afinal de contas, alguns destes, talvez "subconscientemente", podem ser tentados a seguir seu exemplo. Em um nível mais fundamental, a conduta do dissidente desafia a realidade social como tal, pondo em questão seus procedimentos operatórios cognoscitivos admitidos como certos ("os homens viris por natureza amam uns aos outros"), e os procedimentos normativos

("os homens viris *devem* amar uns aos outros"). De fato, o dissidente provavelmente representa um insulto vivo aos deuses, que amam uns aos outros no céu, assim como seus devotos na terra. Este desvio radical requer uma prática terapêutica solidamente fundada numa teoria terapêutica. É preciso haver uma teoria do desvio (uma "patologia") que explica esta condição chocante (digamos, postulando a possessão demoníaca). É preciso haver um corpo de conceitos diagnósticos (digamos, uma sintomatologia, com práticas apropriadas para aplicá-la em julgamentos por ordálio), que não somente permita de maneira ótima a precisa especificação das condições agudas mas também descobre a "heterossexualidade latente" e a rápida tomada de medidas preventivas. Finalmente, deve haver uma conceitualização do processo curativo (digamos, um catálogo de técnicas de exorcismos, cada qual com adequada fundamentação teórica).

Este mecanismo conceitual permite sua aplicação terapêutica pelos especialistas adequados e pode também ser interiorizado pelo indivíduo que sofre da condição dissidente. A interiorização em si mesmo terá eficácia terapêutica. Em nosso exemplo, o mecanismo conceitual pode ser organizado de tal maneira que desperte a culpa no indivíduo (digamos, um "pânico heterossexual"), façanha não demasiado difícil se sua socialização primária teve ao menos um êxito mínimo. Sob a pressão desta culpa, o indivíduo chegará a aceitar subjetivamente a conceitualização de sua condição com a qual os profissionais terapêuticos o fazem defrontar-se. Cria uma "visão interior", e o diagnóstico torna-se subjetivamente real para ele. O mecanismo conceitual pode ser ainda mais desenvolvido a fim de permitir a conceitualização (e assim a liquidação conceitual) de quaisquer dúvidas a respeito da terapêutica sentida ou pelo terapeuta ou pelo "paciente". Por exemplo, pode haver uma teoria da "resistência"; para explicar as dúvidas deste último, e uma teoria da "contra-transferência", para explicar as dúvidas do primeiro. A terapêutica eficaz es-

tabelece uma simetria entre o mecanismo conceitual e sua apropriação subjetiva pela consciência do indivíduo. Res-socializa o transviado, reintroduzindo-o na realidade objetiva do universo simbólico da sociedade. Evidentemente existe uma grande satisfação subjetiva por motivo deste retorno à "normalidade". O indivíduo pode agora retornar ao amoroso abraço do comandante de seu pelotão com o feliz conhecimento de se ter "encontrado a si mesmo", e de mais uma vez estar certo aos olhos dos deuses.

A terapêutica usa o mecanismo conceitual para manter todos dentro do universo em questão. A aniquilação por sua vez usa um mecanismo semelhante para liquidar conceitualmente tudo que está situado *fora* deste mesmo universo. Este procedimento pode também ser considerado uma espécie de legitimação negativa. A legitimação conserva a realidade do universo socialmente construído; a aniquilação *nega* a realidade de qualquer fenômeno ou interpretação de fenômenos que não se ajustam nesse universo. Isto pode ser realizado de duas maneiras. Primeiramente, é possível dar um *status* ontológico negativo aos fenômenos de desvio, com ou sem intenção terapêutica. A aplicação aniquiladora realizada pelo mecanismo conceitual é em geral mais usada com indivíduos ou grupos estranhos à sociedade em questão e por isso inelegíveis para a terapêutica. A operação conceitual nesse caso é bastante simples. A ameaça às definições sociais da realidade é neutralizada atribuindo-se um *status* ontológico inferior, e com isso um *status* cognoscitivo que não deve ser levado a sério, a todas as definições existentes fora do universo simbólico. Assim, a ameaça da vizinhança de grupos anti-homossexuais pode ser conceitualmente liquidada por nossa sociedade homossexual considerando esses vizinhos como seres inferiores aos homens, inatamente desnor-teados a respeito da correta ordem das coisas, vivendo em uma insanável obscuridade cognoscitiva. O silogismo fundamental é o seguinte: os vizinhos são uma tribo de bárbaros. Os vizinhos são anti-homossexuais. Por con-

seguinte, sua anti-homossexualidade é um absurdo bárbaro, que não deve ser tomado a sério por homens razoáveis. O mesmo procedimento conceitual pode sem dúvida ser também aplicado aos transviados dentro da sociedade. Quer se passe da aniquilação à terapêutica, quer se empreenda a liquidação física do que se liquidou conceitualmente, isto é apenas uma questão de política prática. O poder material do grupo conceitualmente liquidado na maioria dos casos não será um fator insignificante. As vezes, infelizmente, as circunstâncias nos forçam a manter relações cordiais com bárbaros.

Em segundo lugar, a aniquilação implica a tentativa mais ambiciosa de explicar todas as definições dissidentes da realidade em termos de conceitos pertencentes ao nosso próprio universo. Num quadro de referência teológico isto acarreta a transição da heresiologia à apologética. As concepções transviadas não recebem simplesmente um *status* negativo, são atacadas teoricamente em detalhes. O objetivo final deste procedimento é *incorporar* as concepções dissidentes ao nosso próprio universo, e com isso em última análise liquidá-las. As concepções dissidentes devem portanto ser *traduzidas* em conceitos derivados de nosso próprio universo. Desta maneira, a negação de nosso universo transmuta-se sutilmente na afirmação dele. Há sempre a pressuposição de que o negador não sabe realmente o que está dizendo. Suas afirmações só adquirem sentido quando são traduzidas em termos mais "corretos", isto é, em termos derivados do universo por ele negado. Por exemplo, nossos teóricos homossexuais podem argumentar que todos os homens são por natureza homossexuais. Os que negam isto, em virtude de estarem possuídos por demônios ou simplesmente por serem bárbaros, estão negando sua própria natureza. Bem no fundo de si mesmos, sabem que isto é assim. Basta, portanto, investigar cuidadosamente seus enunciados para descobrir o caráter defensivo e a má fé da posição deles. Seja lá o que for que digam neste assunto, isso pode assim ser traduzido em uma afirmação do universo homossexual, que eles os-

tensivamente negam. Num quadro de referência teológico o mesmo procedimento demonstra que o demônio involuntariamente glorifica Deus, que toda descrença é apenas desonestidade inconsciente, até mesmo que o ateu é *realmente* um crente.

As aplicações terapêutica e aniquiladora dos mecanismos conceituais são inerentes ao universo simbólico enquanto tal. Se o universo simbólico tem de abranger a realidade, não é possível deixar que alguma coisa fique fora de seu âmbito conceitual. Em princípio, de qualquer maneira suas definições da realidade devem abranger a totalidade do ser. Os mecanismos conceituais com os quais se tenta fazer esta totalização variam historicamente em grau de complexidade. In nuce aparecem logo que o universo simbólico cristalizou-se.

c) A organização social para a manutenção do universo

Sendo produtos históricos da atividade humana, todos os universos socialmente construídos modificam-se, e a transformação é realizada pelas ações concretas dos seres humanos. Se nos deixarmos absorver pela complexidade dos mecanismos conceituais pelos quais é mantido qualquer universo específico, podemos esquecer este fato sociológico fundamental. (A realidade é socialmente definida. Mas as definições são sempre *encarnadas*, isto é, indivíduos concretos e grupos de indivíduos servem como definidores da realidade.) Para entender o estado do universo socialmente construído em qualquer momento, ou a variação dele com o tempo, é preciso entender a organização social que permite aos definidores fazerem sua definição. Dito um pouco rudemente, é essencial insistir nas questões sobre as conceitualizações da realidade historicamente acessíveis, do abstrato "O que?" ao sociologicamente concreto "Quem diz?".

* Nossas premissas teóricas deixam claro que não podemos entrar aqui em detalhes sobre as questões da "sociologia dos intelectuais". Além da importante obra de Mannheim sobre este assunto (que se encontra espe-

Como vimos, a especialização do conhecimento e a concomitante organização do pessoal para ministrar os corpos especializados de conhecimento desenvolvem-se como resultado da divisão do trabalho. É possível conceber um estágio primitivo deste desenvolvimento no qual não há competição entre os diferentes peritos. Cada área de especialização está definida pelos fatos pragmáticos da divisão do trabalho. O perito em caça não pretenderá ser perito em pesca e assim não terá motivo para entrar em competição com quem tem este último conhecimento.

A medida que vão surgindo formas mais complexas de conhecimento e se constitui um excedente econômico, os peritos devotam-se em regime de tempo integral aos assuntos de sua competência, que, com o desenvolvimento dos mecanismos conceituais, podem tornar-se cada vez mais distantes das necessidades pragmáticas da vida cotidiana. Os peritos nestes corpos rarefeitos de conhecimento pretendem possuir um novo *status*. Não são apenas peritos neste ou naquele setor do acervo societário do conhecimento mas pretendem ter a suprema jurisdição sobre este acervo do conhecimento em totalidade. São, literalmente, especialistas universais. Isto não significa que pretendem saber tudo, mas apenas que pretendem saber o significado último do que todo mundo sabe e faz. Outros homens podem continuar a ocupar-se em setores particulares da realidade, mas aqueles pretendem ser especialistas nas definições supremas da realidade enquanto tal.

Este estágio no desenvolvimento do conhecimento tem várias conseqüências. A primeira, que já mencionamos, é a emergência da teoria pura. Como os peritos universais operam num nível de considerável abstração das vicissitudes da vida cotidiana, tanto os outros quanto eles próprios podem concluir que suas teorias não têm qual-

cialmente em *Ideology and Utopia e Essays on the Sociology of Culture*, cf. Florian Znaniecki, *The Social Role of the Man of Knowledge* (New York, Columbia University Press, 1940); Theodor Geiger, *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft* (Stuttgart 1949); Raymond Aron, *L'opium des intellectuels* (Paris 1955); George B. de Huszar (ed.), *The Intellectuals*. (New York, Free Press of Glencoe, 1950).

quer relação com a vida corrente da sociedade, mas existem numa espécie de céu platônico de ideação a-histórica e a-social. Isto evidentemente é uma ilusão, mas pode ter grande força sócio-histórica, em virtude da relação entre os processos de definição da realidade e os processos de produção da realidade.

Uma segunda conseqüência é o fortalecimento do tradicionalismo nas ações institucionalizadas que são assim legitimadas, isto é, o reforço da tendência inerente da institucionalização à inércia. "O hábito e a institucionalização limitam por si mesmos a flexibilidade das ações humanas. As instituições tendem a perdurar, a menos que se tornem "problemáticas". As legitimações supremas reforçam inevitavelmente esta tendência. Quanto mais abstratas são as legitimações menos probabilidade têm de se modificarem de acordo com as exigências pragmáticas variáveis. Se existe a tendência a deixar tudo continuar como antes, esta tendência é evidentemente fortalecida se houver excelentes razões para assim proceder. Isto significa que as instituições podem perdurar mesmo quando, aos olhos de um observador externo, perderam sua original funcionalidade ou praticabilidade. As pessoas fazem certas coisas não porque *dão resultado*, mas porque *são certas* — isto é, certas em termos das supremas definições da realidade promulgadas pelos especialistas no universal."

O surgimento de um pessoal em regime de tempo integral para a legitimação da conservação do universo também traz consigo a ocasião de conflitos sociais. Alguns destes conflitos travam-se entre especialistas e profissionais. Estes últimos, por motivos que não precisam ser esmiuçados, podem chegar a indignar-se com as grandiosas pretensões dos peritos e os privilégios sociais concretos que as acompanham. Aquilo que é provavelmente muito irritante resume-se na pretensão dos peritos de conhecer o significado supremo da atividade

"Sobre a "inércia" institucional reforçada pelas legitimações últimas ("fidelidade" de Simmel), veja-se ao mesmo tempo Durkheim e Pareto. "É precisamente neste ponto que qualquer interpretação funcionalista das instituições se revela mais fraca, tendendo a procurar coisas práticas que na verdade não existem.

dos profissionais melhor do que estes mesmos. Estas rebeliões por parte dos "leigos" podem conduzir ao aparecimento de definições rivais da realidade e finalmente ao surgimento de novos peritos, tendo a seu cargo as novas definições. A Índia antiga oferece-nos algumas das melhores ilustrações históricas deste fato. Os brâmanes, em sua qualidade de peritos na realidade última, tiveram êxito em grau espantoso na imposição de suas definições da realidade à sociedade. Qualquer que tenha sido sua origem, foi na qualidade de construção dos brâmanes que o sistema de castas se expandiu ao longo de um período de séculos até cobrir a maior parte do subcontinente indiano. Na realidade, os brâmanes eram convidados por um príncipe governante depois do outro para servirem como "engenheiros sociais" para a implantação do sistema em novos territórios (em parte porque o sistema era visto como idêntico à civilização superior, e em parte também, sem dúvida, porque os príncipes compreenderam sua imensa capacidade de controle social). O Código de Manu dá-nos uma excelente idéia tanto do projeto dos brâmanes para a sociedade quanto das vantagens, de todo mundanas, que os brâmanes conquistaram em consequência de serem aceitos como os planejadores cosmicamente estabelecidos. Era inevitável, contudo, que surgissem conflitos entre os teóricos e os profissionais do poder nesta situação. Os últimos eram representados pelos Xátrias, a casta militar e príncipesca. A literatura épica da Índia antiga, o Mahabharata e o Ramaiana, dão eloqüente testemunho deste conflito. Não foi por acaso que as duas grandes rebeliões teóricas contra o universo dos brâmanes, o jainismo e o budismo, tiveram sua localização social na casta dos Xátrias. Não é preciso dizer que as redefinições jainistas e budistas da realidade produziram seu próprio pessoal especialista, conforme provavelmente também aconteceu com os poetas épicos que desafiaram o universo dos brâmanes de maneira menos compreensiva e menos requintada.¹⁰

¹⁰ Sobre o conflito Brama/Xátria, consulte-se a obra de Weber sobre a sociologia da religião na Índia.

Isto nos põe em face de outra possibilidade igualmente importante de conflito, e que ocorre entre grupos rivais de peritos. Enquanto as teorias continuam a ter aplicações práticas imediatas, qualquer rivalidade que possa existir é facilmente harmonizada por meio da prova prática. Pode haver teorias competidoras relativas à caçada do javali, nas quais partidos rivais de especialistas em caça criam interesses adquiridos. A questão pode ser decidida com relativa facilidade verificando-se qual das teorias conduz a matar maior quantidade de javalis. Esta possibilidade não existe para decidir, por exemplo, entre uma teoria politeísta e outra henoteísta do universo. Os teóricos respectivos são forçados a substituir a argumentação abstrata às provas práticas. Por sua própria natureza esta argumentação não traz a convicção inerente ao sucesso pragmático. Aquilo que é convincente para um homem pode não ser para outro. Não podemos realmente censurar estes teóricos se recorrem a vários resistentes suportes para o frágil poder do simples argumento, como, por exemplo, conseguir que as autoridades empreguem a força armada para fortalecer um argumento contra seus competidores. Em outras palavras, as definições da realidade podem ser reforçadas pela polícia. Isto, diga-se de passagem, não significa que estas definições serão menos convincentes que as aceitas "voluntariamente", pois o poder na sociedade inclui o poder de determinar os processos decisivos de socialização e portanto o poder de *produzir* a realidade. Em qualquer caso, as simbolizações altamente abstratas (isto é, as teorias enormemente afastadas da experiência concreta da vida cotidiana) são corroboradas mais pelo suporte social do que pelo suporte empírico.¹¹ E' possível dizer de desta maneira reintroduz-se um pseudo-pragmatismo. E' possível dizer ainda que as teorias são convincentes porque *dão resultado*, isto é, dão resultado no sentido de se tornarem o conhecimento padrão e considerado certo na sociedade em questão.

¹¹ Sobre a validação de proposições difíceis de comprovar empiricamente, cf. Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance* (Evanston, Ill., Row, Peterson and Co., 1957).

Estas considerações implicam haver sempre uma base social estrutural para a competição entre definições rivais da realidade e que o desfecho da realidade pode ser afetado, quando não diretamente determinado, pelo desenvolvimento desta base. E' perfeitamente possível que formulações teóricas abstrusas sejam maquinadas quase inteiramente isoladas dos amplos movimentos que se processam na estrutura social, e nesses casos a competição entre especialistas rivais ocorre em uma espécie de vácuo social. Por exemplo, dois partidos de derviches eremitas podem continuar discutindo sobre a natureza última do universo no meio do deserto, sem haver ninguém de fora que tenha o menor interesse na disputa. Logo, porém, que um ou outro desses pontos de vista chegam aos ouvidos da sociedade circunstante haverá interesses grandemente extrateóricos que decidirão o desfecho da rivalidade. Diferentes grupos sociais terão afinidades diferentes com as teorias em competição e conseqüentemente se tornarão "portadores" destas últimas." Assim, a teoria A dos derviches pode atrair o estrato superior da sociedade em questão, enquanto a teoria B dos derviches atrairá o estrato médio, por motivos inteiramente distantes das paixões que animaram os inventores originais dessas teorias. As rodas rivais de peritos terão então de se ligarem aos grupos "portadores" e seu destino subsequente dependerá do resultado de qualquer conflito que levou esses grupos a adotarem as respectivas teorias. Definições rivais da sociedade são decididas, assim, na esfera dos interesses sociais rivais, e essa rivalidade por sua vez "se traduz" em termos teóricos. A questão de saber se os peritos rivais e seus respectivos partidários são "sinceros" na relação subjetiva com as teorias em questão, é coisa de interesse apenas secundário para a compreensão sociológica destes processos.

Quando não somente surge uma competição teórica mas também uma competição prática entre grupos de especialistas dedicados a diferentes definições supremas da realidade, a despragmatização da teoria é invertida e o

* O termo "afinidade" (*Wahlverwandschaft*) deriva de Scheler e Weber.

poder pragmático das teorias em questão torna-se extrínseco, isto é, "demonstra-se" que uma teoria é praticamente superior não em virtude de suas qualidades intrínsecas mas por sua aplicabilidade aos interesses sociais do grupo que se tornou "portador" dela. Há considerável variabilidade histórica na organização social de peritos teóricos, como resultado desta situação. Embora seja evidentemente impossível apresentar aqui uma tipologia exaustiva, será útil examinar alguns dos tipos mais gerais.

Há em primeiro lugar, talvez paradigmaticamente, a possibilidade dos peritos universais deterem o monopólio efetivo de todas as definições supremas da realidade em uma sociedade. Esta situação pode ser considerada paradigmática porque há boas razões para pensar que é típica das fases primitivas da história humana. Este monopólio significa que uma única tradição simbólica mantém o universo em questão. Estar na sociedade implica, portanto, a aceitação desta tradição. Os especialistas na tradição recebem o devido reconhecimento virtualmente por parte de todos os membros da sociedade e não têm competidores reais com quem se defrontar. Todas as sociedades primitivas empiricamente abertas à nossa inspeção parecem catalogar-se neste tipo e, com algumas modificações, o mesmo se pode dizer da maioria das civilizações arcaicas." Isto não implica que em tais sociedades não haja cépticos, que todos tenham sem exceção interiorizado totalmente a tradição, mas antes que se algum céptismo existe não foi socialmente organizado para desafiar os partidários da tradição "oficial".

Nesta situação a tradição monopolista e seus ministradores especialistas são sustentados por uma estrutura unificada de poder. Aqueles que ocupam as posições decisivas de poder estão prontos para usar seu poder a fim de impor as definições tradicionais da realidade à população submetida à sua autoridade. As conceitualiza-

* Sobre as definições monopolistas da realidade nas sociedades primitiva e arcaica, compare-se com Durkheim e Voegelin.
* O trabalho de Paul Radin sugere que o céptismo é possível mesmo nestas situações monopolistas.

ções do universo potencialmente competidores são liquidadas logo assim que aparecem, quer fisicamente destruídas ("quem não cultua os deuses deve morrer") quer integradas na própria tradição (os peritos no universal argumentarão que o panteon Y competidor não é "realmente" outra coisa senão um aspecto ou uma nomenclatura do panteon tradicional X). Neste último caso, se os peritos têm êxito em suas argumentações e a competição é liquidada por "incorporação", por assim dizer, a tradição sai enriquecida e diferenciada. A competição pode também ser segregada no interior da sociedade, tornando-se assim inócua no que respeita ao monopólio tradicional, por exemplo, nenhum membro do grupo conquistador ou dominante pode cultuar deuses do tipo Y, mas as camadas subjugadas ou inferiores podem. A mesma segregação protetora pode ser aplicada aos estrangeiros ou "povos hóspedes".*

O cristianismo medieval (que certamente não pode ser chamado primitivo ou arcaico, mas era uma sociedade com um eficiente monopólio simbólico) oferece ilustrações de todos os três procedimentos de liquidação. A heresia clara tinha de ser fisicamente destruída, quer se corporificasse em um indivíduo (por exemplo, uma feiticeira) quer numa coletividade (assim, a comunidade albigense). Ao mesmo tempo, a Igreja, sendo a guardiã monopolista da tradição cristã, mostrava-se muito flexível em incorporar à tradição um grande número de crenças e práticas populares, desde que estas não se solidificassem em desafios heréticos organizados, ameaçando o universo cristão enquanto tal. Não tinha a menor importância que os camponeses tomassem um de seus velhos deuses, "batizassem-no" como santo cristão, e continuassem a contar as velhas histórias e a celebrar as antigas festas que lhe eram dedicadas. E pelo menos certas definições competidoras da realidade podiam conservar-se segregadas dentro do cristianismo sem serem consideradas como ameaças para ele. O caso mais importante, sem dúvida, é o dos ju-

* O termo "povos hóspedes" (*Gastvölker*) deriva de Weber.

deus, embora situações semelhantes também surgissem nos lugares em que os cristãos e muçulmanos eram forçados a viverem uns junto dos outros em tempos de paz. Este tipo de segregação, diga-se de passagem, também protegia os universos judaico e muçulmano da "contaminação" cristã. Durante o tempo em que as definições competidoras da realidade podem ser segregadas conceitual e socialmente como sendo próprias de estrangeiros, e *ipso facto* como destituídas de importância para a parte dominante, é possível haver relações cordiais com estes estrangeiros. A dificuldade começa quando o "caráter de ser estrangeiro" irrompe, e o universo dissidente aparece como um possível habitat para o nosso próprio povo. Neste ponto é provável que os especialistas na tradição apelem para o fogo e a espada, ou, no lado oposto da alternativa, se acontece ser impraticável empregar o fogo e a espada, entrem em negociações ecumênicas com os competidores.

As situações monopolistas desta espécie pressupõem um alto grau de estabilidade da estrutura social, sendo situações por si mesmas estruturalmente estabilizadoras. As definições tradicionais da realidade inibem a mudança social. Inversamente, o desmoronamento da aceitação indisputada do monopólio acelera a mudança social. Não nos deveria portanto surpreender a existência de uma profunda afinidade entre os indivíduos que têm interesse em conservar as posições estabelecidas de poder e o pessoal incumbido de administrar as tradições monopolistas de manutenção do universo. Em outras palavras, as forças políticas conservadoras têm a tendência a dar apoio às pretensões monopolistas dos peritos no universal, cujas organizações monopolistas por sua vez tendem a ser politicamente conservadoras. Historicamente, é claro, a maioria destes monopólios foram religiosos. E' possível, por conseguinte, dizer que as igrejas, consideradas como combinações monopolistas de peritos, em regime de tempo integral, na definição religiosa da realidade são inerentemente conservadoras, logo que conseguem estabelecer seu monopólio em uma

dada sociedade. Inversamente, os grupos dominantes que têm interesse na manutenção do *status quo* político são essencialmente eclesiásticos em sua orientação religiosa e, como prova, verifica-se desconfiarem de todas as inovações na tradição religiosa.*

- As situações monopolistas podem malograr em se estabelecerem ou se manterem por grande número de razões históricas, "internacionais" e "domésticas". É possível então que uma luta entre tradições competidoras, e seu pessoal administrativo, continue por um longo tempo. Quando uma particular definição da realidade chega a se ligar a um interesse concreto de poder, pode ser chamado uma ideologia.** Deveria acentuar-se que este termo tem pouca utilidade se for aplicado ao tipo de situação monopolista acima discutido. Tem pouco sentido, por exemplo, falar do cristianismo como uma ideologia na Idade Média, — embora tivesse evidente uso político para os grupos dominantes — pela simples razão de que o universo cristão era "habitado" por toda a gente na sociedade medieval, pelos servos tanto quanto pelos senhores. No período que se seguiu à Revolução Industrial, porém, há certa justificação para chamar o cristianismo uma ideologia burguesa, porque a burguesia usou a tradição cristã e seu pessoal na luta contra a nova classe operária industrial, que na maioria dos países europeus não podia mais ser considerada como "habitando" o universo cristão.** Tem também pouco sentido usar o termo se duas diferentes definições da realidade se defrontam em um contacto inter-social, por exemplo, se falarmos da "ideologia cristã" dos cruzados e da "ideologia muçulmana" dos sarracenos. O caráter

* Sobre a afinidade entre as forças politicamente conservadoras e os monopólios religiosos ("igrejas"), compare-se com a análise da hierocracia, feita por Weber.

** O termo "ideologia" tem sido usado em sentidos tão diferentes que é possível perder a esperança de usá-lo de alguma maneira precisa. Decidimos conservá-lo, em um sentido estreitamente definido, porque é útil de tal maneira e preferível a um neologismo. Não se trata aqui de discutir as transformações do termo na história do marxismo e da sociologia do conhecimento. Para uma visão geral útil cf. Kurt Lenk (ed.), *Ideologie*.

** Sobre a relação do cristianismo com a ideologia burguesa, veja-se Marx e Veblen. Uma proveitosa visão geral do tratamento da religião feita pelo primeiro pode ser obtida na antologia *Marx and Engels on Religion* (Moscow, Foreign Languages Publishing House, 1957).

distintivo da ideologia refere-se mais ao fato do *mesmo* universo global ser interpretado de diferentes maneiras, dependendo dos interesses concretos adquiridos dentro da sociedade em questão.

Freqüentemente uma ideologia é aceita por um grupo por causa dos elementos teóricos específicos que são proveitosos aos seus interesses. Por exemplo, quando um grupo camponês empobrecido luta contra um grupo mercantil urbano que o escravizou financeiramente, pode reunir-se em torno de uma doutrina religiosa que exalta as virtudes da vida agrária, condena a economia monetária e seu sistema de crédito como imoral, e de modo geral vitupera o luxo da vida urbana. A "vantagem" ideológica desta doutrina para os camponeses é evidente. Encontram-se na história antiga de Israel boas ilustrações deste fato. Seria errôneo contudo imaginar que a relação entre um grupo de interesses e sua ideologia é sempre tão lógica. Todo grupo empenhado num conflito social exige solidariedade. As ideologias geram solidariedade. A escolha de uma ideologia particular não é necessariamente baseada em seus elementos teóricos intrínsecos, mas pode derivar de um encontro casual. Está longe de ser claro, por exemplo, que foram elementos intrínsecos do cristianismo que o tornaram politicamente "interessante" para certos grupos na época de Constantino. Parece, ao contrário, que o cristianismo (originalmente uma ideologia da baixa classe média, se alguma coisa foi) veio a ser aproveitado por poderosos interesses para fins políticos que tinham pouca relação com os conteúdos religiosos. Qualquer outra coisa teria servido igualmente bem, apenas acontecendo que o cristianismo chegou num momento crucial de decisão. Evidentemente, logo que a ideologia é adotada pelo grupo em questão (mais exatamente, logo que uma determinada doutrina *torna-se* a ideologia do grupo em questão) modifica-se de acordo com os interesses que deve agora legitimar. Isto acarreta um processo de seleção e acréscimo relativamente ao primitivo corpo de proposições teóricas. Mas não há razões para supor que estas mo-

dificações devam afetar a totalidade da doutrina adotada. Pode haver numerosos elementos em uma ideologia que não têm relação com os interesses legitimados, mas que são vigorosamente afirmados pelo grupo "portador" porque estes se abrigou sob a ideologia em causa. Na prática, isto pode levar os detentores do poder a apoiar seus especialistas ideológicos em discussões teóricas de todo irrelevantes para os seus interesses. O envolvimento de Constantino nas controvérsias cristológicas de seu tempo é um bom exemplo deste caso.

E' importante ter em mente que a maioria das sociedades modernas são pluralistas. Isto significa que compartilham de um universo que é o seu núcleo, aceito como indubitável, e têm diferentes universos parciais coexistindo em um estado de mútua acomodação. Estes últimos provavelmente têm algumas funções ideológicas, mas o conflito direto entre as ideologias foi substituído por graus variáveis de tolerância ou mesmo de cooperação. Esta situação, criada por uma constelação de fatores não-teóricos, apresenta aos peritos na tradição graves problemas teóricos. Administrando uma tradição com seculares pretensões monopolistas, têm de descobrir meios de legitimar teoricamente a desmonopolização que ocorreu. As vezes preferem continuar como porta-vozes das velhas pretensões totalitárias, como se nada tivesse acontecido, mas provavelmente muito poucas pessoas levarão a sério essas pretensões. Seja o que for que os peritos fizerem, a situação pluralista transforma não somente a posição social das definições tradicionais da realidade mas também o modo em que essas são sustentadas na consciência dos indivíduos.¹⁰⁰

A situação pluralista supõe uma sociedade urbana, com uma divisão do trabalho altamente desenvolvida, uma diferenciação concomitantemente alta na estrutura social e elevado excedente econômico. Estas condições, que evidentemente prevalecem na sociedade industrial moderna, existiram pelo menos em certos setores das an-

¹⁰⁰ Cf. Thomas Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft* (Freiburg, Rombach 1963).

tigas sociedades. As cidades do período greco-romano final podem servir de exemplo. A situação pluralista encontra-se juntamente com condições de rápida mudança social, e na verdade o pluralismo é um fator acelerador precisamente porque ajuda a solapar a eficácia da resistência à mudança das definições tradicionais da realidade. O pluralismo encoraja tanto o cepticismo quanto a inovação, sendo assim eminentemente subversivo da realidade admitida como certa do *status quo* tradicional. E' fácil simpatizar com os especialistas nas definições tradicionais da realidade quando relembram nostalgicamente os tempos em que essas definições tinham o monopólio do terreno.

Um tipo historicamente importante de especialista, possível em princípio em qualquer das situações que acabamos de discutir, é o intelectual, que podemos definir como um perito cuja capacidade especializada não é desejada pela sociedade em conjunto.¹⁰¹ Isto implica a redefinição do conhecimento com relação ao conhecimento "oficial", isto é, implica mais do que uma simples interpretação um tanto dissidente deste último. O intelectual é assim, por definição, um tipo marginal. Saber se começou sendo marginal e em seguida tornou-se intelectual (como é o caso, por exemplo, de muitos intelectuais judeus no Ocidente moderno) ou se sua marginalidade resultou de aberrações intelectuais (caso dos heréticos votados ao ostracismo), é coisa que não nos interessa aqui.¹⁰² Num caso ou noutro, sua marginalidade social exprime a falta de integração teórica no universo da sociedade a que pertencem. O intelectual aparece como um contra-especialista no trabalho de definir a realidade. Tal como o perito "oficial", tem um projeto para a sociedade em conjunto. Mas, enquanto o projeto do primeiro está de acordo com os programas institucionais,

¹⁰¹ Nossa concepção do intelectual como o "perito indesejável" não difere muito da insistência de Mannheim sobre a marginalidade do intelectual. Numa definição do intelectual que seja sociologicamente útil é importante, segundo nosso modo de ver, separar claramente este tipo do "homem de conhecimento" em geral.

¹⁰² Sobre a marginalidade dos intelectuais, veja-se a análise, feita por Simmel, da "objetividade" do estrangeiro e a de Veblen sobre o papel intelectual dos judeus.

e serve para dar-lhes legitimação teórica, o do intelectual existe num vazio institucional, no melhor dos casos objetivado em uma subsociedade de intelectuais da mesma espécie. A capacidade de sobrevivência desta subsociedade depende, evidentemente, de configurações estruturais na sociedade mais ampla. Pode-se dizer com certeza que um certo grau de pluralismo é uma condição necessária.

O intelectual tem várias opções historicamente interessantes que se abrem para ele em sua situação. Pode retirar-se para uma subsociedade intelectual, que servirá então de refúgio emocional e (mais importante) de base social para a objetivação de suas definições dissidentes da realidade. Em outras palavras, o intelectual pode sentir-se "à vontade" na subsociedade e não na sociedade maior, e ao mesmo tempo ser capaz de manter subjetivamente suas concepções dissidentes que a sociedade mais ampla destrói, porque na subsociedade há outros que consideram estas concepções como realidade. Criará, então, vários procedimentos para proteger a realidade precária da subsociedade das ameaças aniquiladoras provenientes de fora. No nível teórico, estes procedimentos incluirão as defesas terapêuticas que discutimos anteriormente. Na prática, um procedimento mais importante será a limitação de todas as relações significativas aos seus companheiros, membros da subsociedade. O estranho é evitado porque corporifica sempre a ameaça de aniquilação. A seita religiosa pode ser considerada como o protótipo das subsociedades desta espécie.²⁸ Dentro da comunidade protetora da seita mesmo as concepções mais desvairadamente dissidentes tomam o caráter de realidade objetiva. Inversamente, a retirada sectária é típica das situações em que as definições da realidade anteriormente objetivada se desintegram, isto é, tornam-se desobjetivadas na sociedade mais ampla. Os detalhes destes processos pertencem à sociologia histórica da religião, embora deva acrescentar-se que várias formas secularizadas de sectarismo são uma característica

²⁸ Cf. Peter L. Berger, "The Sociological Study of Sectarianism", *Social Research*, Winter 1954, 467ss.

decisiva dos intelectuais na moderna sociedade pluralista.

Uma opção historicamente muito importante é evidentemente a revolução. Aqui o intelectual dispõe-se a realizar seu projeto para a sociedade *na* sociedade. É impossível examinar aqui as várias formas que esta opção tomou historicamente²⁹, mas é preciso estabelecer um importante ponto teórico. Assim como o intelectual que se afasta necessita de outros que o ajudem a manter suas definições discordantes da realidade *enquanto* realidade, assim também o intelectual revolucionário necessita de outros para confirmar *suas* concepções dissidentes. Esta exigência é muito mais fundamental do que o fato evidente de nenhuma conspiração poder ter sucesso sem organização. O intelectual revolucionário precisa de outros que mantenham para ele a *realidade* (isto é, a plausibilidade subjetiva em sua própria consciência) da ideologia revolucionária. Todas as definições da realidade socialmente dotadas de sentido têm de ser objetivadas por processos sociais. Por conseguinte, os subuniversos exigem subsociedades como base objetivadora e as contradefinições da realidade requerem contra-sociedades. Não é necessário acrescentar que todo sucesso prático da ideologia revolucionária fortificará a realidade que possui dentro da subsociedade e na consciência dos membros da subsociedade. Sua realidade assume proporções maciças quando camadas sociais inteiras tornam-se "portadoras" dela. A história dos modernos movimentos revolucionários oferece muitas ilustrações da transformação de intelectuais revolucionários em legitimadores "oficiais" após a vitória desses movimentos.³⁰ Isto sugere não somente que há considerável variabilidade histórica na carreira social dos intelectuais revolucionários, mas que podem também ocorrer diferentes opções e combinações na biografia dos indivíduos.

²⁹ Comparar com a análise dos intelectuais revolucionários feita por Mannheim. Quanto ao protótipo russo destes últimos, cf. E. Lampert, *Studies in Rebellion* (New York, Praeger, 1957).

³⁰ A transformação dos intelectuais revolucionários em legitimadores do status que pode ser estudada em forma praticamente "pura" no desenvolvimento do comunismo russo. Para uma aguda crítica deste processo do ponto de vista marxista, cf. Leszek Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative* (Munique 1960).

Na análise precedente acentuamos os aspectos estruturais na existência social do pessoal que sustenta o universo. Nenhuma genuína análise sociológica poderia proceder de outra maneira. As instituições e os universos simbólicos são legitimados por indivíduos vivos, que têm localizações sociais concretas e interesses sociais concretos. A história das teorias legitimadoras é sempre parte da história da sociedade como totalidade. Não há "história das idéias" isolada do sangue e do suor da história geral. Mas devemos, ainda uma vez, acentuar que isto não significa serem estas teorias nada mais do que reflexos de processos institucionais "subjacentes"; a relação entre as "idéias" e os processos sociais que as sustentam é sempre uma relação dialética. É correto dizer que as teorias são maquinadas com o fim de legitimar instituições sociais já existentes. Mas acontece, também, que instituições sociais sejam modificadas para se conformarem com teorias já existentes, isto é, torná-las mais "legítimas". Os peritos em legitimação podem atuar como justificadores teóricos do *status quo*, mas podem aparecer também como ideólogos revolucionários. As definições da realidade têm um poder auto-realizador. As teorias podem ser realizadas na história, mesmo teorias que eram altamente abstrusas quando foram pela primeira vez concebidas por seus inventores. Karl Marx, meditando na biblioteca do Museu Britânico, tornou-se o exemplo proverbial desta possibilidade histórica. Por conseguinte, a transformação social deve sempre ser compreendida como estando em relação dialética com a "história das idéias". Tanto a compreensão "idealista" quanto a "materialista" desta relação esquecem esta dialética e dessa maneira deformam a história. A mesma dialética predomina nas transformações globais dos universos simbólicos que tivemos ocasião de examinar. O que permanece sociologicamente essencial é o reconhecimento de que todos os universos simbólicos e todas as legitimações são produtos humanos, cuja existência tem por base a vida dos indivíduos concretos e não possui *status* empírico à parte dessas vidas.

III

A Sociedade como Realidade Subjetiva

1. A INTERIORIZAÇÃO DA REALIDADE

a) A Socialização Primária

SENDO A SOCIEDADE UMA REALIDADE AO MESMO TEMPO objetiva e subjetiva, qualquer adequada compreensão teórica relativa a ela deve abranger ambos estes aspectos. Conforme tivemos ocasião de dizer, estes aspectos recebem correto reconhecimento se a sociedade for entendida em termos de um processo dialético em curso, composto de três momentos, exteriorização, objetivação e interiorização. No que diz respeito ao fenômeno social, estes momentos não devem ser pensados como ocorrendo em uma seqüência temporal. Ao contrário, a sociedade e cada uma de suas partes são simultaneamente caracterizadas por estes três momentos, de tal modo que qualquer análise que considere apenas um ou dois deles é insuficiente. O mesmo é verdade com relação a um membro individual da sociedade, o qual simultaneamente exterioriza seu próprio ser no mundo social e interioriza este último como realidade objetiva. Em outras palavras, estar em sociedade significa participar da dialética da sociedade.)

(Contudo, o indivíduo não nasce membro da sociedade. Nasce com a predisposição para a sociabilidade e torna-se membro da sociedade.) Por conseguinte, na vida de cada indivíduo existe uma seqüência temporal no cur-