

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. E' 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-

so da qual é induzido a tomar parte na dialética da sociedade. O ponto inicial deste processo é a interiorização, a saber a apreensão ou interpretação imediata de um acontecimento objetivo como dotado de sentido, isto é, como manifestação de processos subjetivos de outrem, que desta maneira torna-se subjetivamente significativo para mim. Isto não quer dizer que compreenda o outro adequadamente. Posso de fato compreendê-lo mal, por exemplo, se está rindo em um acesso de histeria posso entender o riso como significando hilaridade. Mas a subjetividade dele é entretanto objetivamente acessível a mim e torna-se dotada de sentido para mim, quer haja ou não congruência entre os processos subjetivos dele e os meus. A completa congruência entre os dois significados subjetivos e o conhecimento recíproco desta congruência pressupõe a significação, conforme examinamos anteriormente. No entanto, a interiorização, no sentido geral aqui empregado, está subjacente tanto à significação quanto às suas formas mais complexas. Dito de maneira mais precisa, a interiorização neste sentido geral constitui a base primeiramente da compreensão de nossos semelhantes e, em segundo lugar, da apreensão do mundo como realidade social dotada de sentido.¹

Esta apreensão não resulta de criações autônomas de significado por indivíduos isolados, mas começa com o fato do indivíduo "assumir" o mundo no qual os outros já vivem. Sem dúvida, este "assumir" em si mesmo constitui em certo sentido um processo original para cada organismo humano e o mundo, uma vez "assumido", *pode* ser modificado de maneira criadora ou (menos provavelmente) até recriado. Em qualquer caso, na forma complexa da interiorização, não somente "compreendo" os processos subjetivos momentâneos do outro mas "compreendo" o mundo em que vive e esse mundo torna-se o meu próprio. Isto pressupõe que ele e eu participamos do tempo de um modo que não é apenas efêmero e numa perspectiva ampla, que liga intersubjetivamente as seqüências de situações. Agora, cada um de nós não somente

¹ Nossa concepção da "compreensão do outro" deriva de Weber e Schutz.

compreende as definições das situações partilhadas mas somos capazes de defini-las reciprocamente. Estabelece-se entre nós um nexos de motivações que se estende para o futuro. Mais importante ainda é o fato de haver agora uma contínua identificação mútua entre nós. Não somente vivemos no mesmo mundo mas participamos cada qual do ser do outro.

Somente depois de ter realizado este grau de interiorização é que o indivíduo se torna membro da sociedade. O processo ontogenético pelo qual isto se realiza é a socialização, que pode assim ser definida como a ampla e consistente introdução de um indivíduo no mundo objetivo de uma sociedade ou de um setor dela. A socialização primária é a primeira socialização que o indivíduo experimenta na infância, e em virtude da qual torna-se membro da sociedade. A socialização secundária é qualquer processo subsequente que introduz um indivíduo já socializado em novos setores do mundo objetivo de sua sociedade. Podemos aqui deixar de lado a questão particular da aquisição do conhecimento relativo ao mundo objetivo de sociedades diferentes daquela de que cada homem se tornou primeiramente membro, e bem assim o processo de interiorização desse mundo como realidade, processo que apresenta, ao menos superficialmente, certas semelhanças com a socialização primária e secundária, não sendo contudo estruturalmente idêntico a nenhuma destas.²

E' imediatamente evidente que a socialização primária tem em geral para o indivíduo o valor mais importante e que a estrutura básica de toda socialização secundária deve assemelhar-se à da socialização primária. Todo indivíduo nasceu em uma estrutura social objetiva, dentro da qual encontra os outros significativos que se encarregam de sua socialização. Estes outros significativos são-lhe impostos. As definições dadas por estes à situação dele apresentam-se como a realidade objetiva. Desta

² Nossas definições da socialização e de seus dois subtipos seguem muito de perto o uso corrente nas ciências sociais. Adaptamos, apenas, o vocabulário para conformá-lo com nosso quadro teórico de referência global.

³ Nossa descrição neste ponto apóia-se sem dúvida abundantemente na teoria da socialização de Mead.

maneira nasceu não somente em uma estrutura social objetiva mas também em um mundo social objetivo. Os outros significativos que estabelecem a mediação deste mundo para ele modificam o mundo no curso da mediação. Escolhem aspectos do mundo de acordo com sua própria localização na estrutura social e também em virtude de suas idiosincrasias individuais, cujo fundamento se encontra na biografia de cada um. O mundo social é "filtrado" para o indivíduo através desta dupla seletividade. Assim, a criança das classes inferiores não somente absorvem uma perspectiva própria da classe inferior a respeito do mundo social, mas absorve esta percepção com a coloração particular que lhe é dada por seus pais (ou quaisquer outros indivíduos encarregados de sua socialização primária). A mesma perspectiva da classe inferior pode introduzir um estado de espírito de contentamento, resignação, amargo ressentimento ou fervente rebeldia. Como consequência uma criança da classe inferior não somente irá habitar um mundo grandemente diferente do que é próprio da criança de uma classe superior, mas pode chegar a ter um mundo inteiramente diferente daquele da criança de classe inferior que mora na casa ao lado.⁴

Não é necessário acrescentar que a socialização primária implica mais do que o aprendizado puramente cognoscitivo. Ocorre em circunstâncias carregadas de alto grau de emoção. De fato, há boas razões para se acreditar que sem esta ligação emocional com os outros significativos o processo de aprendizado seria difícil, quando não de todo impossível.⁵ A criança identifica-se com os outros significativos por uma multiplicidade de modos emocionais. Quaisquer que sejam, a interiorização só se realiza quando há identificação. A criança absorve os papéis e as atitudes dos outros significativos, isto é, interioriza-os, tornando-os seus. Por meio desta iden-

⁴ O conceito de "mediação" deriva de Sartre, que, contudo, não possui uma adequada teoria da socialização.

⁵ A dimensão afetiva da aprendizagem inicial foi especialmente acentuada pela psicologia infantil freudiana, embora haja várias descobertas da teoria behaviorista da aprendizagem que tenderiam a confirmar isto. Não queremos dizer que aceitamos as premissas teóricas de ambas essas escolas de psicologia em nossa argumentação neste ponto.

tificação com os outros significativos a criança torna-se capaz de se identificar a si mesma, de adquirir uma identidade subjetivamente coerente e plausível. Em outras palavras, a personalidade é uma entidade reflexa, que retrata as atitudes tomadas pela primeira vez pelos outros significativos com relação ao indivíduo⁶, que se torna o que é pela ação dos outros para ele significativos. Este processo não é unilateral nem mecanicista. Implica uma dialética entre a identificação pelos outros e a auto-identificação, entre a identidade objetivamente atribuída e a identidade subjetivamente apropriada. A dialética, que está presente em cada momento em que o indivíduo *se identifica* com os outros para ele significativos, é, por assim dizer, a particularização na vida individual da dialética geral da sociedade, que já tivemos ocasião de discutir.

Embora os detalhes desta dialética tenham naturalmente grande importância para a psicologia social, excederia nossa finalidade atual se fôssemos acompanhar suas implicações para a teoria sócio-psicológica.⁷ Importa-nos mais aqui, para nossas considerações, o fato do indivíduo não somente absorver os papéis e atitudes dos outros mas nesse mesmo processo assumir o mundo deles. De fato, a identidade é objetivamente definida como localização em um certo mundo e só pode ser subjetivamente apropriada juntamente com este mundo. Dito de outra maneira, todas as identificações realizam-se em horizonte que implicam um mundo social específico. A criança aprende que é aquilo que é chamada. Todo nome implica uma nomenclatura, que por sua vez implica uma localização social determinada.⁸

⁶ Nossa concepção do caráter reflexo do eu deriva de Cooley e Mead. Suas raízes podem ser encontradas na análise do "eu social" de William James (*Principles of Psychology*).

⁷ Embora isto não possa ser desenvolvido aqui, pode-se dizer o suficiente para indicar a possibilidade de uma psicologia social genuinamente dialética. Esta seria igualmente importante para a antropologia filosófica e para a sociologia. No que diz respeito a esta última, uma tal psicologia social (fundamentalmente de orientação no sentido de Mead, mas com o acréscimo de importantes elementos retirados de outras correntes do pensamento social científico) tornaria desnecessário procurar alianças teóricas insustentáveis com o psicologismo freudiano ou behaviorista.

⁸ Sobre a nomenclatura, cf. Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, pp. 253ss.

Receber uma identidade implica na atribuição de um lugar específico no mundo. Assim como esta identidade é subjetivamente apreendida pela criança ("eu *sou* John Smith"), o mesmo se dá com o mundo para o qual esta identidade aponta. A apropriação subjetiva da identidade e a apropriação subjetiva do mundo social são apenas aspectos diferentes do *mesmo* processo de interiorização, mediatizado pelos *mesmos* outros significativos.

A socialização primária cria na consciência da criança uma abstração progressiva dos papéis e atitudes dos outros particulares para os papéis e atitudes *em geral*. Por exemplo, na interiorização das normas há uma progressão que vai da expressão "mamãe está zangada comigo *agora*" a esta outra "mamãe fica zangada comigo *toda vez* que eu derramo a sopa". Desde que mais outras pessoas significativas (pai, avó, irmã mais velha, etc.) apóiam a atitude negativa da mãe com relação ao ato de derramar a sopa, a generalidade da norma é estendida subjetivamente. O passo decisivo ocorre quando a criança reconhece que *todos* são contra o fato de entornar a sopa, e a norma generaliza-se tomando a expressão "*Não se deve* derramar a sopa", sendo o "*se*" parte de uma generalidade que inclui, em princípio, *toda* a sociedade, na medida em que é significativa para a criança. Esta abstração dos papéis e atitudes dos outros significativos concretos é chamada o outro generalizado.* Sua formação na consciência significa que o indivíduo identifica-se agora não somente com os outros concretos mas com uma generalidade de outros, isto é, com uma sociedade. Somente em virtude desta identificação generalidade sua identificação consigo mesmo alcança estabilidade e continuidade. O indivíduo tem agora não somente uma identidade em face deste ou daquele outro significativo, mas uma identidade *em geral*, subjetivamente apreendida como constante, não importando que outros, significativos ou não, sejam encontrados. Esta identidade, recentemente coerente, incorpora em si todos

* O conceito de "outro generalizado" é usado aqui lateralmente no sentido que lhe foi dado por Mead.

os vários papéis e atitudes interiorizados, inclusive, entre muitas outras coisas, a auto-identificação como pessoa que não derrama a sopa.

A formação na consciência do outro generalizado marca uma fase decisiva na socialização. Implica a interiorização da sociedade enquanto tal e da realidade objetiva nela estabelecida e, ao mesmo tempo, o estabelecimento subjetivo de uma identidade coerente e contínua. A sociedade, a identidade e a realidade cristalizam subjetivamente no mesmo processo de interiorização. Esta cristalização ocorre juntamente com a interiorização da linguagem. De fato, por motivos evidentes à vista das precedentes observações sobre a linguagem, esta constitui o mais importante conteúdo e o mais importante instrumento da socialização.

Quando o outro generalizado cristalizou na consciência estabelece-se uma relação simétrica entre a realidade objetiva e a subjetiva. Aquilo que é real "fora" corresponde ao que é real "dentro". A realidade objetiva pode ser facilmente "traduzida" em realidade subjetiva, e vice-versa. A linguagem evidentemente é o principal veículo deste progressivo processo de tradução em ambas as direções. Conviria, entretanto, acentuar que a simetria entre a realidade objetiva e a subjetiva não pode ser completa. As duas realidades correspondem uma à outra mas não são coextensivas. Há sempre mais realidade objetiva "disponível" do que a efetivamente interiorizada em qualquer consciência individual, simplesmente porque o conteúdo da socialização é determinado pela distribuição social do conhecimento. Nenhum indivíduo interioriza a totalidade daquilo que é objetivado como realidade em sua sociedade, mesmo que a sociedade e seu mundo sejam relativamente simples. Por outro lado, há sempre elementos da realidade subjetiva que não se originaram na socialização, tais como a consciência da existência do próprio corpo do indivíduo anteriormente e à parte de qualquer apreensão dele socialmente apreendida. A biografia subjetiva não é completamente social. O indivíduo apreende-se a si próprio como um

ser ao mesmo tempo interior e exterior à sociedade.²⁸ Isto implica que a simetria entre a realidade objetiva e a subjetiva nunca é uma situação estática, dada uma vez por todas. Deve ser sempre produzida e reproduzida *in actu*. Em outras palavras, a relação entre o indivíduo e o mundo social objetivo assemelha-se a um ato continuamente oscilante. As raízes antropológicas deste fato são evidentemente as mesmas que examinamos ao tratar da peculiar posição do homem no reino animal.

Na socialização primária não há *problema* de identificação. Não há escolha dos outros significativos. A sociedade apresenta ao candidato à socialização um conjunto antecipadamente definido de outros significativos, que ele tem de aceitar como tais sem possibilidade de optar por outro arranjo. *Hic Rhodus, hic salta*. Temos de nos arranjar com os pais que o destino nos deu. Esta injusta desvantagem, inerente à situação de ser criança, tem como consequência evidente que, embora a criança não seja simplesmente passiva no processo de sua socialização, são os adultos que estabelecem as regras do jogo. A criança pode participar do jogo com entusiasmo ou com mal-humorada resistência. Mas infelizmente não há outro jogo à vista. Isto tem um importante corolário. Desde que a criança não tem escolha ao selecionar seus outros significativos, identifica-se automaticamente com eles. Pela mesma razão a interiorização da particular realidade deles é quase inevitável. A criança não interioriza o mundo dos outros que são significativos para ele como sendo um dos muitos mundos possíveis. Interioriza-se como sendo o mundo, o único mundo existente e concebível, o mundo *tout court*. E' por esta razão que o mundo interiorizado na socialização primária torna-se muito mais firmemente entrincheirado na consciência do que os mundos interiorizados nas socializações secundárias. Por mais que o sentimento original de inevitabilidade seja enfraquecido por desen-

²⁸ Compare-se com o que diz Georg Simmel sobre a auto-apreensão do homem como sendo simultaneamente a sociedade interna e a externa. O conceito de "excentricidade" de Plesner é também importante a este respeito.

tos subseqüentes, a lembrança de uma certeza que nunca deverá repetir-se — a certeza da primeira aurora da realidade — fica ainda aderente ao primeiro mundo da infância. A socialização primária realiza assim o que (numa visão retrospectiva, evidentemente) pode ser considerado o mais importante conto-do-vigário que a sociedade prega ao indivíduo, ou seja, fazer aparecer como necessidade o que de fato é um feixe de contingências, dando deste modo sentido ao acidente que é o nascimento dele.

Os conteúdos específicos que são interiorizados na socialização primária variam naturalmente de sociedade para sociedade. Alguns encontram-se em toda parte. E' a linguagem que tem de ser interiorizada acima de tudo. Com a linguagem, e por meio dela, vários esquemas motivacionais e interpretativos são interiorizados com valor institucional definido, por exemplo, querer agir como um menino valente, admitindo naturalmente que os meninos se dividem em valentes e covardes. Estes esquemas fornecem à criança programas institucionalizados para a vida cotidiana, alguns imediatamente aplicáveis a ela, outros antecipando condutas socialmente definidas para estágios biográficos ulteriores, a bravura que lhe permitirá um dia ser aprovado nas provas de vontade provenientes de seus iguais e de todas as espécies de outros, assim como a valentia que dela será exigida mais tarde, quando for iniciada como guerreiro, por exemplo, ou quando for convocada pelo deus. Estes programas, tanto os imediatamente aplicáveis quanto os antecipatórios, diferenciam a identidade do indivíduo, separando-os dos outros, tais como moças, meninos escravos ou meninos de outro clã. Finalmente, há interiorização pelo menos dos rudimentos do aparelho legitimador. A criança aprende "por que" os programas são tais como são. Deve-se ser valente, porque o menino deseja tornar-se um verdadeiro homem. Deve-se executar os ritos, porque se não for assim os deuses se enraivecem. E' preciso ser leal ao chefe, porque só procedendo assim os deuses ajudarão o indivíduo num momento de perigo, etc.

Na socialização primária, por conseguinte, é construído o primeiro mundo do indivíduo. Sua peculiar qualidade de solidez tem de ser explicada, ao menos em parte, pela inevitabilidade da relação do indivíduo com os primeiros outros significativos para ele. O mundo da infância, em sua luminosa realidade, conduz a ter confiança não somente nas pessoas dos outros significativos mas nas definições da situação dadas por estes. O mundo da infância é maciça e indubitavelmente real.¹⁴ Provavelmente não poderia ser de outra maneira, nesta etapa do desenvolvimento da consciência. Só mais tarde o indivíduo pode dar-se ao luxo de ter um mínimo de dúvidas. E provavelmente esta necessidade de um proto-realismo na apreensão do mundo refere-se à filogênese tanto quanto à ontogênese.¹⁵ Em qualquer caso, o mundo da infância é constituído de modo a instilar no indivíduo uma estrutura rômica na qual possa ter confiança de que "tudo está bem", se quisermos repetir o que talvez seja a frase mais freqüente pelas mães aos filhos quando estão chorando. A descoberta, ulteriormente feita, de haver algumas coisas muito diferentes de "estarem bem" pode ser mais ou menos chocante, dependendo das circunstâncias biográficas, mas num caso ou noutro o mundo da infância provavelmente conservará retrospectivamente sua realidade peculiar. Permanece sendo o "mundo doméstico", por mais longe que o indivíduo se afaste dele mais tarde na vida, indo para regiões onde absolutamente não se sente em casa.

A socialização primária implica seqüências de aprendizado socialmente definidas. Na idade A a criança deve aprender X, na idade B deve aprender Y, e assim por diante. Cada um destes programas acarreta certo reconhecimento social do crescimento e diferenciação biológicas. Assim, cada programa, em qualquer sociedade, tem de reconhecer que uma criança de um ano de idade não pode aprender o que uma de três anos pode. Tam-

¹⁴ A comparar com a realidade maciça do mundo infantil exposta por Piaget.
¹⁵ Compare-se com Lévy-Bruhl sobre o análogo filogenético do "realismo" infantil de Piaget.

bém, é provável que a maioria dos programas definam a questão diferentemente para os meninos e para as meninas. Este reconhecimento mínimo é naturalmente imposto à sociedade pelos fatos biológicos. Além disso, porém, há uma grande variabilidade sócio-histórica na definição das etapas da seqüência da aprendizagem. O que é ainda definido como infância numa sociedade pode bem ser definido como estado adulto em outra. E as implicações sociais da infância variam grandemente de uma sociedade para outra, por exemplo, no que se refere às qualidades emocionais, responsabilidade moral ou capacidade intelectual. A civilização ocidental contemporânea (pelo menos antes do movimento freudiano) tendia a considerar as crianças como naturalmente "inocentes" e "meigas". Outras sociedades consideravam-nas "por natureza pecaminosas e impuras", diferentes dos adultos só pela força e compreensão. Houve variações semelhantes com referência à capacidade infantil de atividade sexual, responsabilidade criminal, inspiração divina, etc. Estas variações na definição social da infância e de seus estágios afetarão evidentemente o programa de aprendizagem.

O caráter da socialização primária é também afetado pelas exigências do acervo de conhecimentos a ser transmitido. Certas legitimações podem exigir um grau de complexidade lingüística para serem compreendidas do que outras. Podemos suspeitar, por exemplo, que uma criança necessitará menos palavras para compreender que não deve se masturbar porque faz o seu anjo da guarda ficar zangado do que para compreender o argumento de que a masturbação opõe-se a seu ajustamento sexual futuro. As exigências da ordem institucional global afetarão também a socialização primária. Numa sociedade serão diferentes as habilidades exigidas em diversas idades, comparada com outra sociedade, ou mesmo em setores diversos da mesma sociedade. A idade em que numa sociedade será julgado conveniente para uma criança aprender a dirigir um automóvel pode ser a idade

¹¹ Cf. Philippe Ariès, *Centuries of Childhood* (New York, Knopf, 1962).

em que, noutra sociedade, é de esperar que tenha matado seu primeiro inimigo. Uma criança da classe superior pode aprender os "fatos da vida" em uma idade na qual uma criança de classe inferior dominou os rudimentos da técnica do aborto. Ou uma criança de classe superior pode sentir suas primeiras vibrações de emoção patriótica aproximadamente na época em que sua contemporânea de classe inferior sente ódio da polícia e de tudo quando esta representa.

A socialização primária termina quando o conceito do outro generalizado (e tudo quanto o acompanha) foi estabelecido na consciência do indivíduo. Neste momento é um membro efetivo da sociedade e possui subjetivamente uma personalidade e um mundo. Mas esta interiorização da sociedade, da identidade e da realidade não se faz de uma vez para sempre. A socialização nunca é total nem está jamais acabada. Este fato põe diante de nós dois outros problemas: primeiro, como é mantida na consciência a realidade interiorizada na socialização primária?; segundo, como ocorrem novas interiorizações — ou socializações secundárias — na biografia ulterior do indivíduo? Examinaremos estes problemas em ordem inversa.

b) A Socialização Secundária

E' possível conceber uma sociedade na qual não haja outra socialização depois da socialização primária. Tal sociedade evidentemente teria de possuir um cabedal de conhecimentos muito simples. Todo conhecimento seria geralmente importante, diferindo os diversos indivíduos apenas em suas perspectivas relativamente a ele. Esta concepção é útil porque estabelece um caso limite, mas nenhuma sociedade por nós conhecida deixa de ter alguma divisão do trabalho, e concomitantemente alguma distribuição social do conhecimento. Logo que tal ocorre a socialização secundária torna-se necessária.

A socialização secundária é a interiorização de "submundos" institucionais ou baseados em instituições. A

extensão e caráter destes são portanto determinados pela complexidade da divisão do trabalho e a concomitante distribuição social do conhecimento. Sem dúvida, o conhecimento universalmente importante também pode ser socialmente distribuído — por exemplo, em forma de "versões" com base de classe — mas o que temos em mente aqui é a distribuição social do "conhecimento especial", conhecimento como resultado da divisão do trabalho e cujos "portadores" são institucionalmente definidos. Deixando de lado, por ora, suas outras dimensões, podemos dizer que a socialização secundária é a aquisição do conhecimento de funções específicas, funções direta ou indiretamente com raízes na divisão do trabalho. Há certa justificação para esta definição estreita, mas isto não significa de modo algum toda a história. A socialização secundária exige a aquisição de vocabulários específicos de funções, o que significa em primeiro lugar a interiorização de campos semânticos que estruturam interpretações e condutas de rotina em uma área institucional. Ao mesmo tempo, são também adquiridas "compreensões tácitas", avaliações e colorações afetivas desses campos semânticos. Os "submundos" interiorizados na socialização secundária são geralmente realidades parciais, em contraste com o "mundo básico" adquirido na socialização primária. Contudo, eles também são realidades mais ou menos coerentes, caracterizadas por componentes normativos e afetivos assim como cognoscitivos.

Além disso, também eles exigem pelo menos os rudimentos de um aparelho legitimador, frequentemente acompanhado de símbolos rituais ou materiais. Por exemplo, pode surgir uma diferenciação entre soldados de infantaria e de cavalaria. Estes últimos deverão ter um exercício especial, que provavelmente implicará mais do que a aprendizagem das puras habilidades físicas necessárias para manejar cavalos militares. A linguagem da cavalaria tornar-se-á diferente da que é usada pela infantaria. Nascerá uma terminologia referente aos cavalos, suas qualidades e usos e, às situações resultantes

da vida da cavalaria, que serão inteiramente destituídas de importância para o soldado a pé. A cavalaria usará também uma linguagem diferente mais do que no sentido puramente instrumental. Um soldado de infantaria encolerizado pragueja fazendo referência à dor nos pés, enquanto o cavaleiro mencionará as costas do cavalo. Em outras palavras, um corpo de imagens e alegorias é construído tendo por base instrumental a linguagem da cavalaria. Esta linguagem específica de uma função é interiorizada *in toto* pelo indivíduo, à medida em que se vai exercitando para o combate montado. Torna-se um cavalarião não somente por adquirir as habilidades exigidas, mas por ser capaz de compreender e usar esta linguagem. Pode então comunicar-se com seus companheiros de cavalaria em alusões ricas de sentido para eles mas completamente obtusas para os homens da infantaria. Não é preciso dizer que este processo de interiorização acarreta a identificação subjetiva com a função e suas normas adequadas — "Sou um soldado de cavalaria", "Um soldado de cavalaria nunca deixa o inimigo ver o rabo de sua montaria", "Nunca deixe a mulher esquecer a sensação das esporas", "Rápido cavaleiro na guerra, rápido cavaleiro no jogo", etc. Se surgir a necessidade, este corpo de significados será sustentado por legitimações que vão de simples máximas do tipo das precedentes até complexas construções mitológicas. Finalmente, pode haver uma multiplicidade de cerimônias e objetos físicos representativos, digamos, a celebração anual da festa do deus-cavalo, na qual todos os alimentos são ingeridos a cavalo e os cavaleiros recentemente iniciados recebem os fetiches constituídos por caudas de cavalo, que daí em diante levarão pendurados no pescoço.

O caráter desta socialização secundária depende do status do corpo de conhecimento em questão no interior do universo simbólico em totalidade. O treinamento é necessário para aprender a fazer um cavalo puxar uma carroça de estrume ou para combater numa batalha. Mas uma sociedade que limita o uso dos cavalos a

puxar carroças de estrume pouco provavelmente embelezará esta atividade mediante complexos ritos ou fetichismos e é pouco provável que o pessoal a quem é atribuída esta tarefa se identifique com tal função de maneira profunda. As legitimações, tal como existem, provavelmente devem ser de natureza compensatória. Assim, existe grande variabilidade sócio-histórica nas representações implicadas na socialização secundária. Na maior parte das sociedades, contudo, alguns rituais acompanham a transição da socialização primária para a secundária."

Os processos formais da socialização secundária são determinados por seu problema fundamental, a suposição de um processo precedente de socialização primária, isto é, deve tratar com uma personalidade já formada e um mundo já interiorizado. Não pode construir a realidade subjetiva *ex nihilo*. Isto representa um problema, porque a realidade já interiorizada tem a tendência a persistir. Sejam quais forem os novos conteúdos que devam agora ser interiorizados, precisam de certo modo sobrepor-se a esta realidade já presente. Há, portanto, um problema de coerência entre as interiorizações primitivas e as novas. O problema pode ser de solução mais ou menos difícil, conforme o caso. O soldado, tendo aprendido que a limpeza é uma virtude em relação à própria pessoa, não terá dificuldade em transferir a mesma virtude para o seu cavalo. Mas tendo aprendido que certas obscenidades são reprováveis em uma criança pedestre, exigirá certa explicação mostrar que são agora *de rigueur* para o membro da cavalaria. Para estabelecer e conservar a coerência a socialização secundária pressupõe procedimentos conceituais para integrar diferentes corpos de conhecimento.

Na socialização secundária, as limitações biológicas tornam-se cada vez menos importantes nas seqüências de aprendizagem, que agora estabelecem-se em termos das propriedades intrínsecas do conhecimento que deve

* Compare-se aqui as análises cultural-antropológicas dos "ritos de passagem" relacionados com a puberdade.

ser adquirido, ou seja, em termos da estrutura fundamental desse conhecimento. Por exemplo, para aprender certas técnicas de caça é preciso aprender primeiro a escalar montanhas ou para aprender o cálculo é preciso aprender primeiro álgebra. As seqüências de aprendizado podem também ser manipuladas em função dos direitos adquiridos do pessoal que ministra o corpo de conhecimentos. Por exemplo, pode ser estabelecido que o indivíduo deve aprender a adivinhação pelas entranhas dos animais antes de poder aprender a adivinhação pelo vôo dos pássaros, ou que é preciso ter um diploma de escola secundária antes da matrícula numa escola de embalsamento ou que é preciso ser aprovado no exame de gaélico antes de poder ser eleito para um cargo no serviço civil irlandês. Estas estipulações são extrínsecas ao conhecimento pragmático exigido para a execução das funções de adivinho, embalsamador ou funcionário público irlandês. São estabelecidas institucionalmente para reforçar o prestígio das funções em questão ou satisfazer outros interesses ideológicos. A educação primária pode ser perfeitamente suficiente para apreender o currículo da escola de embalsamento e os funcionários públicos irlandeses executam sua atividade normal em língua inglesa. Pode mesmo acontecer que as seqüências de aprendizagem manipuladas desta maneira sejam na prática antifuncionais. Por exemplo, pode ser estipulado que a educação universitária de "cultura geral" tenha de preceder o treinamento profissional de sociólogos pesquisadores, embora suas atividades reais pudessem de fato ser mais eficientemente executadas se fossem libertados da carga da "cultura" desta espécie.

Enquanto a socialização primária não pode ser realizada sem a identificação, carregada de emoção, da criança com seus outros significativos, a maior parte da socialização secundária pode dispensar este tipo de identificação e prosseguir eficientemente só com a quantidade de identificação mútua incluída em qualquer comunicação entre seres humanos. Dito às claras, a criança deve amar a mãe, mas não o professor. A socialização mais

tarde na vida começa tipicamente a revestir-se de uma afetividade que lembra a infância, quando procura transformar radicalmente a realidade subjetiva do indivíduo. Este fato cria problemas especiais que analisaremos um pouco mais adiante.

Na socialização primária a criança não apreende seus outros significativos como funcionários institucionais mas como mediadores da realidade *tout court*. A criança interioriza o mundo dos pais como sendo o mundo, e não como o mundo pertencente a um contexto institucional específico. Algumas das crises que acontecem depois da socialização primária são causadas na verdade pelo reconhecimento de que o mundo dos pais *não* é o único mundo existente, mas tem uma localização social muito particular, talvez mesmo com uma conotação pejorativa. Por exemplo, a criança de mais idade chega a reconhecer que o mundo representado pelos pais, o mesmo mundo que anteriormente considerava com certeza como a realidade inevitável, é de fato o mundo de gente rural do sul, sem educação, de classe inferior. Na socialização secundária o contexto institucional é em geral percebido. Não é preciso dizer que isto não implica a requintada compreensão de todas as implicações do contexto institucional. Contudo, a criança do sul, para nos mantermos dentro do mesmo exemplo, compreende que sua professora é uma funcionária institucional, de um modo diferente daquele pelo qual compreende seus pais, e entende a função da professora como representando significados institucionalmente específicos, tais como os da nação por oposição aos da região, do mundo nacional de classe média por oposição ao ambiente de classe inferior que encontra em sua casa, da cidade por oposição à roça. Por conseguinte, a interação social entre mestres e alunos pode ser formalizada. Os mestres não precisam ser outros significativos em qualquer sentido da palavra. São funcionários institucionais, com a atribuição formal de transmitir conhecimentos específicos. As funções da socialização secundária têm um alto grau de anonimato, sendo portanto facilmente destacáveis dos

executantes individuais. O mesmo conhecimento ensinado por um professor poderia também ser ensinado por outro. Qualquer funcionário deste tipo poderia ensinar este tipo de conhecimento. Os funcionários individuais podem sem dúvida ser subjetivamente diferenciados de várias maneiras (como mais ou menos agradáveis, melhores ou piores professores de aritmética, etc.), mas em princípio são substituíveis uns pelos outros.

Este formalismo e anonimato estão evidentemente ligados ao caráter afetivo das relações sociais na socialização secundária. A consequência mais importante, contudo, consiste em conferir ao conteúdo daquilo que é ensinado na socialização secundária uma inevitabilidade muito menos subjetiva do que a possuída pelo conteúdo da socialização primária. Por conseguinte, o tom de realidade do conhecimento interiorizado na socialização secundária é mais facilmente posto entre parênteses (isto é, o sentimento subjetivo de que estas interiorizações são reais é mais fugitivo). São necessários graves choques no curso da vida para desintegrar a maciça realidade interiorizada na primeira infância. E preciso muito menos para destruir as realidades interiorizadas mais tarde. Além disso, é relativamente fácil anular a realidade das interiorizações secundárias. A criança vive quer queira quer não no mundo tal como é definido pelos pais, mas pode alegremente deixar atrás o mundo da aritmética logo que sai da aula.

Isto torna possível destacar uma parte da personalidade e da concomitante realidade, fazendo-as só ter importância para a situação funcional específica em questão. O indivíduo estabelece então uma distância entre seu eu total e sua realidade, de um lado, e o eu parcial funcionalmente específico e a realidade deste, de outro lado.²⁴ Esta importante façanha só é possível depois de

²⁴ O conceito de "distância de papéis" foi criado por Erving Goffman, particularmente em *Asylums* (Garden City, N. Y., Doubleday-Anchor, 1961). Nossa análise indica que esta distância só é possível relativamente às realidades interiorizadas na socialização secundária. Se a estendermos às realidades interiorizadas na socialização primária, entramos no domínio do que a psiquiatria americana chama "psicopatia", que implica uma deficiente formação da identidade. Um outro ponto muito interessante sugerido por nossa análise é o que se refere aos limites estruturais dentro dos quais um "modelo do tipo de Goffman" de interação social é executável,

ter havido a socialização primária. Dito em termos claros, mais uma vez, é mais fácil para a criança "esconder-se" da professora do que da mãe. Inversamente, é possível dizer que o desenvolvimento desta capacidade de "esconder-se" é um importante aspecto do processo de crescimento e passagem ao estado adulto.

O tom de realidade do conhecimento interiorizado na socialização primária é dado quase automaticamente. Na socialização secundária tem de ser reforçado por técnicas pedagógicas específicas, "provadas" [em inglês, "trazido para casa". N. do T.] ao indivíduo. Esta frase é sugestiva. A realidade original da infância e a "casa". Impõe-se inevitavelmente como tal, e por assim dizer "naturalmente". Comparada a ela, todas as outras realidades são "artificiais". Por isso a professora procura "provar" ["trazer para a casa"] os assuntos que está transmitindo tornando-os vívidos (isto é, fazendo-os parecer tão vivos quanto o "mundo doméstico" da criança), importantes (isto é, ligando-os com as estruturas dotadas de importância já presentes no "mundo doméstico") e interessantes (isto é, levando a atenção da criança a se destacar de seus objetos "naturais", passando para outros mais "artificiais"). Estas manobras são necessárias porque já existe uma realidade interiorizada, constantemente "em vias de" novas interiorizações. O grau e o caráter preciso destas técnicas pedagógicas variarão com as motivações que o indivíduo tem para a aquisição do novo conhecimento.

Quanto mais estas técnicas tornam subjetivamente plausível a continuidade entre os elementos originais do conhecimento e os novos, tanto mais facilmente adquirirem o tom de realidade. Aprende-se uma segunda língua construindo sobre a realidade indiscutível da própria "língua materna". Durante longo tempo a pessoa retraduz

a saber, refere-se a sociedades estruturadas de tal modo que elementos decisivos da realidade objetivada são interiorizados em processos secundários de socialização. Esta consideração, diga-se de passagem, deveria tornar-nos cuidadosos em não igualar o "modelo" de Goffman (que, acrescentemos, é muito útil para a análise de importantes aspectos da moderna sociedade industrial) com um "modelo dramático" *tout court*. Afinal de contas, houve outros dramas diferentes do que é experimentado pelo homem de empresa contemporânea, empenhado na "administração da impressão".

continuamente na língua original quaisquer elementos da nova língua que está adquirindo. Só desta maneira a nova língua pode começar a ter alguma realidade. Quando esta realidade chega a estabelecer-se por si mesma, lentamente torna-se possível livrar-se da retradução. A pessoa mostra-se capaz de "pensar" na nova língua. Entretanto, é raro que uma língua aprendida tarde na vida alcance a inevitável e evidente realidade da primeira língua aprendida na infância. Daí deriva, sem dúvida, a qualidade afetiva da "língua materna". *Mutatis mutandis*, as mesmas características de construção a partir da realidade "doméstica", de ligação com ela à medida que o aprendizado prossegue e a lenta ruptura desta ligação, são atributo de outras seqüências de aprendizagem na socialização secundária.

O fato dos processos de socialização secundária não pressuporem um alto grau de identificação e de seu conteúdo não possuir a qualidade da inevitabilidade podem ser úteis na prática porque permitem seqüências de aprendizado racionais e emocionalmente controladas. Mas, como o conteúdo deste tipo de interiorização tem uma realidade subjetiva frágil e pouco digna de confiança comparado com as interiorizações da socialização primária, em alguns casos é preciso criar técnicas especiais para produzir a identificação e a inevitabilidade julgadas necessárias. A necessidade destas técnicas pode ser intrínseca relativamente ao aprendizado e aplicação dos conteúdos da interiorização ou pode ser estabelecida em favor dos interesses adquiridos do pessoal que ministra o processo de socialização em questão. Por exemplo, um indivíduo que deseja tornar-se um perfeito músico deve mergulhar em seu assunto até um grau de todo desnecessário para um indivíduo que está aprendendo para ser engenheiro. A educação para a engenharia pode efetuar-se eficientemente mediante processos formais, altamente racionais, emocionalmente neutros. A educação musical, porém, implica tipicamente uma identificação muito mais alta com o maestro e uma imersão muito mais profunda na realidade musical. Esta diferença de-

riva das diferenças intrínsecas entre o conhecimento da engenharia e o da música, e entre os modos de vida em que estes dois conjuntos de conhecimentos são praticamente aplicados. Um revolucionário profissional, também, necessita um grau imensamente mais alto de identificação e inevitabilidade do que um engenheiro. Mas neste caso a necessidade não tem origem nas propriedades intrínsecas do próprio conhecimento, que pode ser muito simples e disperso em seu conteúdo, mas na dedicação pessoal requerida de um revolucionário relativamente aos interesses adquiridos do movimento revolucionário. As vezes a necessidade das técnicas intensificadoras pode provir de fatores tanto intrínsecos quanto extrínsecos. Um exemplo é a socialização do pessoal religioso.

As técnicas aplicadas nestes casos destinam-se a intensificar a carga afetiva do processo de socialização. Tipicamente, implicam a institucionalização de um complicado processo de iniciação, um noviciado, no curso do qual o indivíduo entrega-se inteiramente à realidade que está interiorizando. Quando o processo exige uma transformação real da realidade "doméstica" do indivíduo constitui uma réplica, tão exata quanto possível, do caráter da socialização primária, conforme veremos dentro em pouco. Mas mesmo sem esta transformação a socialização secundária adquire uma carga de afetividade de tal grau que a imersão na nova realidade e o devotamento a ela são institucionalmente definidos como necessários. O relacionamento do indivíduo com o pessoal socializador torna-se proporcionalmente carregado de "significação", isto é, o pessoal socializador reveste-se do caráter de outros significantes em face do indivíduo que está sendo socializado. O indivíduo entrega-se então completamente à nova realidade. "Entrega-se" à música, à revolução, à fé, não apenas parcialmente mas com o que é subjetivamente a totalidade de sua vida. A facilidade com que se sacrifica é evidentemente a conseqüência final deste tipo de socialização.

Uma importante circunstância que pode criar a necessidade dessa intensificação é a competição entre o

pessoal das várias instituições encarregado da definição da realidade. No caso do treinamento revolucionário o problema intrínseco é a socialização do indivíduo em uma contradefinição da realidade, isto é, contra as definições dos legitimadores "oficiais" da sociedade. Mas terá também de haver intensificação na socialização do músico em uma sociedade que oferece aguda competição quanto aos valores estéticos da comunidade musical. Por exemplo, pode-se admitir que um músico em formação nos Estados Unidos atualmente tem que dedicar-se à música com uma intensidade emocional desnecessária na Viena do século XIX, precisamente porque na situação americana existe poderosa competição derivada daquilo que subjetivamente aparece como sendo o mundo "materialista" e da "cultura de massa" da "briga de foice". Igualmente, a educação religiosa numa situação pluralista cria a necessidade de técnicas "artificiais" de acentuação da realidade, desnecessárias numa situação dominada por um monopólio religioso. E' ainda "natural" alguém tornar-se padre católico em Roma, de um modo diferente do que acontece nos Estados Unidos. Em consequência, os seminários teológicos americanos têm de enfrentar o problema da "evasão da realidade" e organizar técnicas para "manter pregada" a mesma realidade. Não é de admirar que tenham descoberto o expediente óbvio de mandar para Roma por algum tempo seus estudantes mais promissores.

Variações semelhantes podem existir no mesmo contexto institucional, dependendo das tarefas atribuídas a diferentes categorias do pessoal. Assim, o grau de compromisso com a profissão militar exigido dos oficiais de carreira é muito diferente do exigido dos convocados, fato claramente refletido nos respectivos processos de treinamento. Igualmente, exigem-se compromissos diferentes com a realidade institucional de um diretor e do pessoal de escritório de nível inferior, de um psicanalista e de um assistente social psiquiátrico, etc. Um diretor deve ser "politicamente conservador" de um modo que não precisa ser o de um supervisor de um "pool" típico.

Ao psicanalista impõe-se o conhecimento de "análise didática", que é apenas sugerida ao assistente social, etc. Há, por conseguinte, sistemas muito diferenciados de socialização secundária em instituições complexas, às vezes montados de modo muito sensível, de acordo com as diversas exigências das várias categorias do pessoal institucional.*

A distribuição institucionalizada das tarefas entre a socialização primária e a secundária varia com a complexidade da distribuição social do conhecimento. Enquanto esta é relativamente pouco complicada o mesmo órgão institucional pode conduzir da socialização primária à secundária e executar esta última em considerável extensão. Nos casos de muito elevada complexidade é preciso criar órgãos especializados na socialização secundária, com pessoal em tempo integral, especialmente para as tarefas educacionais em questão. A parte este grau de socialização, pode haver uma série de órgãos socializadores que combinam esta tarefa com outras. Neste caso, por exemplo, pode estabelecer-se que em certa idade o menino seja transferido da cabana materna para o quartel dos guerreiros, onde receberá exercício para se tornar cavaleiro. Isto não necessita acarretar um pessoal educacional em tempo integral. Os velhos cavaleiros podem ensinar aos novos. O desenvolvimento da educação moderna é evidentemente a melhor ilustração da socialização secundária realizada sob os auspícios de organizações especializadas. O declínio da posição da família resultante desse fato, com relação à socialização secundária, é por demais conhecido para que exija ser tratado aqui com mais detalhes."

c) A Conservação e a Transformação da Realidade Subjetiva

Não sendo a socialização jamais completa e estando os conteúdos que interioriza continuamente ameaçados em

* Os estudos da sociologia das ocupações, desenvolvidos particularmente por Everett Hughes, oferecem interessante material a este respeito.
* Cf. Talcott Parsons, *Essays in Sociological Theory, Pure and Applied* (Chicago, Free Press, 1949), pp. 233ss.

sua realidade subjetiva, toda sociedade viável de criar procedimentos de conservação da realidade para salvar um certo grau de simetria entre a realidade objetiva e a subjetiva. Já examinamos este problema a propósito da legitimação. Focalizaremos aqui a defesa da realidade subjetiva, mais do que a da realidade objetiva, isto é, a realidade tal como é apreendida na consciência individual e não tal como é institucionalmente definida.

A socialização primária interioriza uma realidade apreendida como inevitável. Esta interiorização pode ser julgada bem sucedida se o sentimento de inevitabilidade estiver presente na maior parte do tempo, pelo menos enquanto o indivíduo é ativo no mundo da vida cotidiana. Mas, mesmo quando o mundo da vida cotidiana conserva sua maciça e indiscutível realidade *in actu*, está ameaçado pelas situações marginais da experiência humana que não podem ser completamente incluídas na atividade diária. Existe sempre a presença obsecante de metamorfoses, as atualmente lembradas e as que são sentidas apenas como sinistras possibilidades. Há também as definições da realidade, competindo umas com as outras e mais diretamente ameaçadoras, que podem ser socialmente encontradas. Para um homem de família bem comportado uma coisa é sonhar com indizíveis orgias na solidão noturna, e outra, muito diferente, é ver esses sonhos empiricamente encenados por uma colônia de libertinos na casa ao lado. Os sonhos mais facilmente podem ser postos em quarentena no interior da consciência, como "coisa sem sentido", que se despreza, ou como aberrações mentais, que devem dar motivo a um silencioso arrependimento. Conservam o caráter de fantasmas em face da realidade da vida cotidiana. A execução real impõe-se à consciência muito mais clamorosamente. De fato, pode ter de ser destruída antes do espírito poder enfrentá-la. Em qualquer caso, não pode ser negada, como se pode ao menos tentar negar as metamorfoses das situações marginais.

O caráter mais "artificial" da socialização secundária torna a realidade subjetiva da interiorização dela ainda

mais vulnerável às definições desafiadoras da realidade, não porque não sejam julgadas certas ou seja apreendida como menos do que real na vida cotidiana, mas porque sua realidade é menos profundamente arraigada na consciência, sendo assim mais susceptível de deslocamento. Por exemplo, tanto a proibição da nudez, que se relaciona com o sentimento individual de vergonha, e é interiorizado na socialização primária, quanto os cânones do vestuário adequado às diferentes ocasiões sociais, são aceitos como legítimos na vida cotidiana. Enquanto não são socialmente desafiados, nem uma coisa nem outra constituem problemas para o indivíduo. Contudo, o desafio teria de ser muito mais forte no primeiro caso do que no segundo para constituir uma ameaça à realidade aceita como verdadeira das rotinas em questão. Uma modificação relativamente pequena na definição subjetiva da realidade bastaria para o indivíduo considerar correto poder ir para o escritório sem gravata. Seria necessário uma modificação muito mais drástica para levá-lo a ir para o escritório sem qualquer espécie de roupa. A primeira modificação poderia ser socialmente mediatizada apenas por uma mudança de ocupação, digamos de um *campus* universitário rural para um metropolitano. Este último acarretaria uma revolução social no ambiente do indivíduo. Seria subjetivamente compreendido como uma profunda conversão, provavelmente depois de uma resistência inicial intensa.

A realidade das interiorizações secundárias é menos ameaçada pelas situações marginais porque em geral não tem importância para elas. O que pode acontecer é que esta realidade seja apreendida como trivial precisamente porque revela a falta de importância para a situação marginal. Assim, pode dizer-se que a iminência da morte ameaça profundamente a realidade da prévia auto-identificação do indivíduo, como homem, ser moral ou cristão. A auto-identificação do indivíduo como diretor assistente do departamento de meias de senhoras não fica tão ameaçada quanto rebaixada a um nível trivial na mesma situação. Inversamente, é possível dizer que a conservação

das interiorizações primárias em face das situações marginais é uma justa medida de sua realidade subjetiva. A mesma prova seria de todo irrelevante se fosse aplicada à maioria das socializações secundárias. Tem sentido morrer como homem, mas tem muito pouco morrer como diretor assistente do departamento de meias de senhoras. Além disso, quando se espera que as interiorizações secundárias tenham este grau de persistência na realidade em face de situações marginais, os procedimentos de socialização concomitante terão de ser intensificados e reforçados da maneira anteriormente examinada. Ainda uma vez, é possível citar como ilustrações os processos religioso e militar de socialização secundária.

É conveniente distinguir entre dois tipos gerais de conservação da realidade, a conservação rotineira e a conservação crítica. A primeira destina-se a manter a realidade interiorizada na vida cotidiana, a última, a realidade em situações de crise. Ambas acarretam fundamentalmente os mesmos processos sociais, embora possam notar-se algumas diferenças.

Conforme vimos, a realidade da vida cotidiana mantém-se pelo fato de corporificar-se em rotinas, o que é a essência da institucionalização. Ademais disso, porém, a realidade da vida cotidiana é continuamente reafirmada na interação do indivíduo com os outros. Assim como a realidade é originariamente interiorizada por um processo social, assim também é mantida na consciência por processos sociais. Estes últimos não são radicalmente diferentes dos exercidos na primeira interiorização. Refletem também o fato básico de que a realidade subjetiva deve ter com a realidade objetiva uma relação socialmente definida.

No processo social de conservação da realidade é possível distinguir entre os outros significantes e os outros menos importantes.² De modo considerável, todos os ou-

² Hans H. Gerth e C. Wright Mills, em *Character and Social Structure* (New York, Harcourt, Brace and Co., 1933), sugerem o termo "outros íntimos" para os outros significantes empenhados na conservação da realidade mais tarde na vida. Preferimos não usar este termo devido à semelhança com o termo *intimspähre*, que tem sido muito empregado na recente sociologia de língua alemã com uma conotação consideravelmente diferente.

tros — ou pelo menos a maior parte — encontrados pelo indivíduo na vida cotidiana servem para reafirmar sua realidade subjetiva. Isto acontece mesmo numa situação tão "pouco significativa" como viajar num trem diário para um trabalho. O indivíduo pode não conhecer ninguém no trem nem falar com qualquer pessoa. Apesar disso, a multidão dos companheiros de viagem reafirma a estrutura básica da vida cotidiana. Pela conduta global os viajantes retiram o indivíduo da tênue realidade do estremunhamento matinal e demonstram em termos indubitáveis que o mundo é constituído de homens sérios, que vão ao trabalho, de responsabilidade e horários, da New Haven Railroad e do *Times* de Nova York. Este último, evidentemente, reafirma as mais amplas coordenadas da realidade individual. Do boletim meteorológico até os anúncios de "precisa-se", tudo lhe assegura de que está, de fato, no mundo mais real possível. Concomitantemente, afirma a condição menos que real dos sinistros êxtases experimentados antes do café matinal, a forma estranha de objetos supostamente familiares, depois de acordar de um sonho perturbador, o choque por não reconhecer a própria face no espelho do banheiro, a indizível suspeita, um pouco mais tarde, de que a mulher e os filhos são estrangeiros misteriosos. Grande número de indivíduos susceptíveis a estes terrores metafísicos conseguem exorcisá-los até certo ponto no curso de seus rituais diários rigidamente executados, de modo que a realidade da vida cotidiana está pelo menos cuidadosamente estabelecida na ocasião em que saem pela porta da rua. Mas a realidade começa a ser completamente segura somente na comunidade anônima dos viajantes do trem. Chega a se tornar maciça quando o trem entra na Grand Central Station. *Ergo sum*, pode então o indivíduo murmurar para si mesmo, e caminhar para o escritório inteiramente acordado e seguro de si.

Seria, por conseguinte, um erro admitir que somente os outros significantes servem para manter a realidade subjetiva. Mas os outros significantes ocupam uma posição central na economia da conservação da realidade.

São particularmente importantes para a progressiva confirmação daquele elemento crucial da realidade que chamamos identidade. Para conservar a confiança de que é na verdade a pessoa que pensa que é, o indivíduo necessita não somente a confirmação implícita desta identidade, que mesmo os contactos diários casuais poderiam fornecer, mas a confirmação explícita e carregada de emoção que lhe é outorgada pelos outros significantes para ele. Na anterior ilustração, nosso habitante do subúrbio provavelmente procurará em sua família e em outros associados privados, dentro do ambiente familiar (vizinhança, igreja, clube, etc.) essa confirmação, embora os íntimos, companheiros de trabalho possam também desempenhar essa função. Se além do mais ele dorme com a secretária, sua identidade é confirmada e ampliada. Isto supõe que o indivíduo gosta que sua identidade seja confirmada. O mesmo processo diz respeito à confirmação de identidades das quais o indivíduo pode não gostar. Mesmo conhecimentos casuais podem confirmar sua auto-identificação como um irremediável fracasso, mas a mulher, os filhos e a secretária ratificam este fato com inegável finalidade. O processo que vai da definição da realidade objetiva à conservação da realidade subjetiva é o mesmo em ambos os casos.

Os outros significantes na vida do indivíduo são os principais agentes da conservação de sua realidade subjetiva. Os outros menos significantes funcionam como uma espécie de coro. A mulher, os filhos e a secretária reafirmam solenemente cada dia que o indivíduo é um homem importante ou um fracassado sem esperança. As tias solteiras, as cozinheiras e os ascensoristas fornecem graus variados de apoio a esta reafirmação. Sem dúvida é possível existir algum desacordo entre estas pessoas. O indivíduo enfrenta então o problema da coerência, que pode caracteristicamente resolver ou modificando sua realidade ou as relações que mantêm sua realidade. Pode ter a alternativa de aceitar a identidade como um malogro, por um lado, ou de dar um tiro na secretária ou divorciar-se da mulher, por outro. Tem também a opção

de degradar algumas dessas pessoas da condição de outros significantes e voltar-se, em lugar delas, para outras, em busca de confirmações de sua realidade significativa, por exemplo, seu psicanalista ou seus velhos companheiros de clube. Há muitas complexidades possíveis nesta organização de relações conservadoras da realidade, especialmente numa sociedade onde existe grande mobilidade e diferenciação de funções."

A relação entre os outros significantes e o "coro" na conservação da realidade é dialética, isto é, existe uma relação recíproca entre os fatores, assim como no que respeita à realidade subjetiva que servem para confirmar. Uma identificação solidamente negativa por parte do ambiente mais amplo pode finalmente afetar a identificação fornecida pelos outros significantes, quando até mesmo o ascensorista deixa de dizer "senhor", a mulher renuncia a identificar o marido como um homem importante. Inversamente, os outros significantes podem finalmente ter um efeito sobre o meio mais amplo, uma esposa "leal" pode ser uma vantagem em vários aspectos, quando o indivíduo procura fazer compreender uma certa identidade a seus companheiros de trabalho. A conservação e a confirmação da realidade implicam assim a totalidade da situação social do indivíduo, embora os outros significantes ocupem uma posição privilegiada nestes processos.

A importância relativa dos outros significantes e do "coro" pode ser vista mais facilmente se considerarmos os casos de desconfirmação da realidade subjetiva. Um ato desconfirmador da realidade praticado pela esposa, tomado em si mesmo, tem um poder muito maior do que um ato semelhante executado por um conhecido ocasional. Os atos deste último precisam adquirir certa densidade para se igualarem ao poder do primeiro. A reiterada opinião do melhor amigo de um indivíduo, segundo o qual os jornais não estão relatando acontecimentos consideráveis que se passam por baixo das apa-

²⁰ Veja-se ainda uma vez Oeffman sobre esta questão, assim como David Riceman.

rências, pode ter mais peso do que a mesma opinião expressa pelo barbeiro. Entretanto, a mesma opinião expressa sucessivamente por dez conhecidos casuais pode começar a contrabalançar a opinião contrária do melhor amigo do indivíduo. A cristalização que ocorre subjetivamente como resultado destas várias definições da realidade determinará por conseguinte o modo pelo qual provavelmente o indivíduo reagirá à aparência de uma sólida falange de carrancudos, silenciosos chineses que carregam uma pasta de documentos no trem matinal, isto é, determinará o peso que é dado à definição da realidade pelo indivíduo. Usando ainda outro exemplo, se alguém é um crente católico a realidade de sua fé não está ameaçada pelos companheiros de trabalho não-crentes, mas provavelmente estará muito ameaçada por uma esposa incrédula. Numa sociedade pluralista, portanto, é lógico que a igreja católica tolere uma ampla variedade de associações entre pessoas de crenças diferentes na vida econômica e política, mas continue a considerar com desagrado o casamento misto. Geralmente falando, em situações nas quais existe competição entre diferentes instituições definidoras da realidade podem ser toleradas todos os tipos de relações entre grupos secundários com os competidores, desde que existam, firmemente estabelecidas, relações de grupos primários em cujo interior uma determinada realidade é progressivamente reafirmada contra os competidores. A maneira pela qual a igreja católica adaptou-se à situação pluralista nos Estados Unidos é um excelente exemplo.

O veículo mais importante da conservação da realidade é a conversa. Pode-se considerar a vida cotidiana do indivíduo em termos do funcionamento de um aparelho de conversa, que continuamente mantém, modifica e reconstrói sua realidade subjetiva. A conversa significa principalmente, sem dúvida, que as pessoas falam umas

* Os conceitos de "grupo primário" e "grupo secundário" derivam de Cooley. Seguiremos aqui o uso corrente na sociologia americana.

* Sobre o conceito de "aparelho de conversação", cf. Peter L. Berger e Hansfried Kellner, "Marriage and the Construction of Reality", *Diogenes* 48 (1964). Iss. Friedrich Tenbruck (op. cit.) discute com alguns detalhes a função das redes comunicativas na manutenção das realidades comuns.

com as outras. Isto não nega o rico halo de comunicação não-verbal que envolve a fala. Entretanto a fala conserva uma posição privilegiada no aparelho total da conversa. É importante acentuar contudo que a maior parte da conservação da realidade na conversa é implícita, não explícita. A maior parte da conversa não define em muitas palavras a natureza do mundo. Ao contrário, ocorre tendo por pano de fundo um mundo que é tacitamente aceito como verdadeiro. Assim uma troca de palavras, como, por exemplo, "bem, está na hora de ir para a estação" e "ótimo, querido, passe um bom dia no escritório", implica um mundo inteiro dentro do qual estas proposições aparentemente simples adquirem sentido. Em virtude desta implicação a troca de palavras confirma a realidade subjetiva desse mundo.

Entendido isto, ver-se-á que a maior parte, quando não a totalidade, da conversa cotidiana conserva a realidade subjetiva. De fato, seu caráter maciço é realizado pela acumulação e coerência da conversa casual, conversa que *pode se dar ao luxo de ser casual* justamente porque se refere a rotinas de um mundo julgado verdadeiro. A perda da casualidade assinala uma quebra nas rotinas e, ao menos potencialmente, uma ameaça para a realidade considerada verdadeira. Assim, é possível imaginar o efeito sobre a causalidade de uma conversa como a seguinte: "Bem, está na hora de ir para a estação", "Ótimo, querido, não se esqueça de levar o revólver".

Ao mesmo tempo que o aparelho de conversa mantém continuamente a realidade, também continuamente a modifica. Certos pontos são abandonados e outros acrescentados, enfreqüecendo alguns setores daquilo que ainda é considerado como evidente e reforçando outros. Assim, a realidade subjetiva de uma coisa da qual nunca se fala torna-se vacilante. Uma coisa é comprometer-se em um ato sexual embaraçoso, outra, muito diferente, é falar dele, antes ou depois. Inversamente, a conversa dá contornos firmes a questões anteriormente apreendidas de maneira vaga e pouco clara. O indivíduo pode ter dúvidas sobre religião. Estas dúvidas tornam-se reais de

uma maneira muito diferente quando as discute. O indivíduo então "convence-se" dessas dúvidas, que são objetivadas como realidade em sua própria consciência. Geralmente falando, o aparelho de conversa mantém a realidade "falando" de vários elementos da experiência e colocando-os em um lugar definido no mundo real.

Esta força geradora da realidade, possuída pela conversa, é dada já no fato da objetivação lingüística. Vimos como a linguagem objetiva o mundo, transformando o *panta rhei* da experiência em uma ordem coerente. No estabelecimento desta ordem a linguagem realiza um mundo, no duplo sentido de apreendê-lo e produzi-lo. A conversação é a atualização desta eficácia realizadora da linguagem nas situações face a face da existência individual. Na conversa as objetivações da linguagem tornam-se objetos da consciência individual. Assim, o fato fundamental conservador da realidade é o uso contínuo da mesma língua para objetivar a experiência biográfica reveladora. Em sentido mais amplo, todos os que empregam a mesma língua são outros mantenedores da realidade. A significação deste fato pode tornar-se ainda mais diferenciada considerando-se o que se entende por uma "língua comum", da linguagem idiosincrásica de grupos primários nos dialetos regionais ou de classe, à comunidade nacional que se define em relações de língua. Existem correspondentes "retornos à realidade" para o indivíduo que volta aos poucos indivíduos que entendem suas alusões de grupo, setor a que pertence sua pronúncia, ou à grande coletividade que se identificou com uma particular tradição lingüística, por exemplo, em ordem inversa, aos Estados Unidos, a Brooklyn, ou às pessoas que frequentaram a mesma escola pública.

A fim de manter efetivamente a realidade subjetiva o aparelho da conversa deve ser contínuo e coerente. As rupturas de continuidade ou consistência *ipso facto* constituem uma ameaça para a realidade subjetiva em questão. Já examinamos os expedientes que um indivíduo pode adotar para fazer frente à ameaça de incoerência. Existem também várias técnicas para enfrentar a ameaça da

descontinuidade. Sirva de exemplo o uso da correspondência para continuar a conversa significativa a despeito da separação física.²² Diferentes conversas podem ser comparadas no que se refere à densidade da realidade que produzem ou conservam. Em totalidade, a frequência da conversa reforça seu poder gerador da realidade, mas a falta de frequência pode às vezes ser compensada pela intensidade da conversa, quando esta se realiza. Uma pessoa pode ver o amado só uma vez por mês, mas a conversa então empreendida tem suficiente intensidade para compensar a relativa falta de frequência. Certas conversas podem também ser explicitamente definidas e legitimadas como tendo uma condição privilegiada, tais como as conversas com o confessor, com o psicanalista ou com uma figura semelhante em "autoridade". A "autoridade" consiste neste caso na condição cognoscitiva e normativamente superior que é atribuída a estas conversas.

A realidade subjetiva depende assim sempre de estruturas específicas de plausibilidade, isto é, da base social específica e dos processos sociais exigidos para sua conservação. Só é possível o indivíduo manter sua auto-identificação como pessoa de importância em um meio que confirma esta identidade; uma pessoa só pode manter sua fé católica se conserva uma relação significativa com a comunidade católica, e assim por diante. A ruptura da conversa significativa com os mediadores das respectivas estruturas de plausibilidade ameaça as realidades subjetivas em questão. Conforme o exemplo da correspondência indica, o indivíduo pode recorrer a várias técnicas de conservação da realidade, mesmo na ausência da conversa real, mas o poder gerador da realidade destas técnicas é grandemente inferior às conversas frente a frente, que tais técnicas são destinadas a substituir. Quanto mais tempo estas técnicas estiverem isoladas das confirmações face a face, menos provavelmente serão capazes de conservar o tom de realidade. [O indivíduo que vive durante muitos anos entre pessoas de diferente religião,

²² Sobre a correspondência, cf. Georg Simmel, *Soziologie*, pp. 287ss.

separado da comunidade das que participam de sua própria fé, pode continuar a identificar-se, digamos, como católico. Por meio da oração, dos exercícios religiosos e de técnicas semelhantes sua velha realidade católica pode continuar a ser subjetivamente importante para ele. Por pouco que seja, estas técnicas podem conservar sua contínua auto-identificação como católico. Contudo, subjetivamente tornar-se-ão vazias de realidade "viva", a não ser que sejam "revitalizadas" pelo contacto social com outros católicos. Sem dúvida, o indivíduo em geral lembra-se das realidades do passado, mas a maneira de "refrescar" estas lembranças é conversar com aqueles que participam da importância delas."

A estrutura de plausibilidade é também a base social para a particular suspensão da dúvida, sem a qual, a definição da realidade em questão não pode se conservar na consciência. Neste ponto, foram interiorizadas e estão sendo continuamente reafirmadas sanções sociais específicas contra estas dúvidas desintegradoras da realidade. O ridículo é uma destas sanções. Enquanto se conserva dentro da estrutura de plausibilidade, o indivíduo sente-se ridículo quando surgem subjetivamente dúvidas a respeito da realidade em questão. Sabe que outros sorririam se as anunciasse. Pode sorrir em silêncio de si mesmo, sacudir mentalmente os ombros e continuar a existir dentro do mundo sancionado desta maneira. Não é preciso dizer que este processo de autoterapia será muito mais difícil se a estrutura de plausibilidade não foi mais acessível como sua matriz social. O sorriso tornar-se-á forçado, e finalmente com muita probabilidade será substituído por um pensativo rosto carrancudo.

Em situação de crise os procedimentos são essencialmente os mesmos que na conservação rotineira, exceto que as confirmações da realidade devem se tornar explícitas e intensas. Frequentemente são postas em jogo técnicas rituais. Embora o indivíduo possa improvisar procedimentos de sustentação da realidade em face da crise,

²² O conceito de "grupo de referência" tem importância a este respeito. Compare-se com a análise de Merton deste assunto em sua *Social Theory and Social Structure*.

a própria sociedade institui procedimentos específicos para situações reconhecidas como capazes de implicar o risco do colapso da realidade. Nestas situações pré-definidas acham-se incluídas certas situações marginais, das quais a morte é de longe a mais importante. Entretanto, as crises na realidade podem acontecer em um número consideravelmente maior de casos do que os estabelecidos por situações limites. Podem ser coletivos ou individuais, dependendo do caráter do desafio à realidade socialmente definida. Por exemplo, os rituais coletivos de conservação da realidade podem ser institucionalizados para ocasiões de catástrofe natural, e rituais individuais para épocas de infortúnio pessoal. Ou, de acordo com outro exemplo, podem ser estabelecidos procedimentos conservadores da realidade para enfrentar estrangeiros e sua ameaça potencial à realidade "oficial". O indivíduo pode ter de atravessar uma complexa purificação ritual depois do contacto com um estrangeiro. A ablução é interiorizada como aniquilação subjetiva da outra realidade representada pelo estrangeiro. Tabus, exorcismos e maldições contra os estrangeiros, heréticos ou loucos servem igualmente à finalidade da "higiene mental" individual. A violência desses procedimentos defensivos será proporcional à seriedade com que é considerada a ameaça. Se os contactos com a outra realidade e seus representantes se tornam frequentes os procedimentos defensivos podem evidentemente perder o caráter de crise e tornarem-se rotineiros. Por exemplo, toda vez que se encontra um estrangeiro tem-se de cuspir três vezes, sem dar grande importância ao assunto.

Tudo quanto até aqui dissemos a respeito da socialização implica a possibilidade da realidade subjetiva ser transformada. Estar em sociedade já acarreta um contínuo processo de modificação da realidade subjetiva. Falar a respeito da transformação implica, por conseguinte, a discussão dos diferentes graus de modificação. Vamos concentrar-nos aqui no caso extremo, aquele no qual há uma transformação quase total, isto é, no qual o indivíduo "muda de mundos". Se forem esclarecidos

os processos implicados no caso extremo, os de casos menos extremos serão mais facilmente entendidos.

Caracteristicamente a transformação é apreendida subjetivamente como total. Isto evidentemente é uma compreensão errônea. Uma vez que a realidade subjetiva nunca é totalmente socializada não pode ser totalmente transformada por processos sociais. No mínimo o indivíduo transformado terá o mesmo corpo e viverá no mesmo universo físico. Entretanto, existem casos de transformação que parecem totais quando comparados com modificações menores. Chamaremos alterações essas transformações.*

A alteração exige processos de re-socialização. Estes processos assemelham-se à socialização primária, porque têm radicalmente de atribuir tons à realidade e por conseguinte devem reproduzir em grau considerável a identificação fortemente afetiva com o pessoal socializante, que era característica da infância. São diferentes da socialização primária porque não começam *ex nihilo*, e como resultado devem enfrentar o problema de desmantelar, desintegrar a precedente estrutura nômica da realidade subjetiva. Como pode ser feito isto?

Uma "receita" para a alteração bem sucedida deve incluir condições sociais e conceituais, servindo as condições sociais evidentemente de matrizes para as conceituais. A condição social mais importante é a possibilidade de dispor de uma estrutura efetiva de plausibilidade, isto é, de uma base social que sirva de "laboratório" da transformação. Esta estrutura de plausibilidade será oferecida ao indivíduo pelos outros significativos com os quais deve estabelecer forte identificação afetiva. Não é possível a transformação radical da realidade subjetiva (incluindo evidentemente a identidade) sem esta identificação, que inevitavelmente repete as experiências infantis da dependência emocional com relação aos outros significativos.* Estes últimos são os guias que conduzem à nova

* Cf. Peter L. Berger, *Invitation to Sociology* (Garden City, N. Y., Doubleday-Ancor, 1963), pp. 34ss (em português: *Introdução à Sociologia*, Vozes 1972).

* O conceito psicanalítico de "transferência" refere-se precisamente a este fenômeno. O que os psicanalistas que o empregam não compreendem, evidentemente, é que o fenômeno pode ser encontrado em qualquer pro-

realidade. Representam a estrutura de plausibilidade nos papéis que desempenham com relação ao indivíduo (papéis tipicamente definidos de maneira explícita em termos de sua função re-socializante), e mediatizam o novo mundo para o indivíduo. O novo mundo do indivíduo encontra seu foco cognoscitivo e afetivo na estrutura de plausibilidade em questão. Socialmente isto significa uma intensa concentração de toda interação significativa dentro do grupo que corporifica a estrutura de plausibilidade e particularmente no pessoal a quem é atribuída a tarefa de re-socialização.

O protótipo histórico da alteração é a conversão religiosa. As considerações acima podem aplicar-se a este fato dizendo *extra ecclesiam nulla salus*. Por *salus* queremos dizer aqui (com as devidas desculpas aos teólogos, que tinham outras coisas em vista quando cunharam esta frase) a realização empiricamente bem sucedida da conversão. Somente dentro da comunidade religiosa, a *ecclesia*, a conversão pode ser efetivamente mantida como plausível. Isto não significa negar que a conversão pode antecipar-se à filiação a uma comunidade. Saulo de Tarso procurou a comunidade cristã *depois* de sua «experiência de Damasco». Mas não é esta a questão. Ter uma experiência de conversão não é nada demais. A coisa importante é ser capaz de conservá-la, levando-a a sério, mantendo o sentimento de sua plausibilidade. É *aqui* onde entra a comunidade religiosa. Esta fornece a indispensável estrutura de plausibilidade para a nova realidade. Em outras palavras, Saulo podia ter-se tornado Paulo na solidão do êxtase religioso, mas só teria podido *permanecer* Paulo no contexto da comunidade cristã que o reconheceu como tal e confirmou o «novo ser» em que ele agora localizou sua identidade. Esta relação entre conversão e comunidade não é um fenômeno particularmente cristão (apesar dos aspectos historicamente peculiares da *ecclesia* cristã). É possível o

caso de re-socialização, com sua resultante identificação com os outros significativos encarregados dele, de modo que não se pode tirar conclusões desse fenômeno referentes à validade cognoscitiva das "compreensões" que ocorrem na situação psicanalítica.

indivíduo manter-se muçulmano fora da *umma* do Islam, budista fora da *sangha*, mas provavelmente não pode permanecer hindu em nenhum lugar fora da Índia. A religião exige uma comunidade religiosa e a vida em um mundo religioso exige a filiação a essa comunidade." As estruturas de plausibilidade da conversão religiosa foram imitadas por organizações seculares de alternância. Os melhores exemplos encontram-se na área da doutrinação política e da psicoterapia."

A estrutura de plausibilidade deve tornar-se o mundo do indivíduo, deslocando todos os outros mundos, especialmente o mundo que o indivíduo «habitava» antes de sua alternância. Isto exige a separação do indivíduo dos «habitantes» dos outros mundos, especialmente de seus «co-habitantes» no mundo que deixou para trás. Idealmente isto será segregação física. Se por alguma razão isto não for possível, a segregação é estabelecida por definição, ou seja por uma definição dos outros que os aniquila. O indivíduo que executa a alternância desengaja-se de seu mundo anterior e da estrutura de plausibilidade que o sustentava, se possível corporalmente, e quando não, mentalmente. Num caso e noutro não está mais «atrelado aos infiéis», ficando assim protegido da influência potencial destruidora da realidade exercida por aqueles infiéis. Esta segregação é particularmente importante nas etapas iniciais da alternância (a fase do «noviciado»). Logo que a nova realidade se consolidou é possível estabelecer de novo relações circunspectas com estranhos, embora os estranhos que costumavam ser biogrficamente significativos sejam ainda perigosos. São os únicos que dirão «Larga isso, Saulo», e haverá ocasiões em que a velha realidade por eles invocada toma a forma de tentação.

* É a isto que Durkheim se referia em sua análise do caráter inevitavelmente social da religião. Não usaríamos, contudo, o termo "igreja" para designar a "comunidade moral" da religião, porque só é adequado a um caso historicamente específico na institucionalização da religião.

** Os estudos das técnicas de "lavagem cerebral" empregadas pelos comunistas chineses são consideravelmente reveladores dos padrões básicos da alternância. Cf., por exemplo, Edward Hunter, *Brainwashing in Red China* (New York, Vanguard Press, 1951). Goffman, em seu livro *Asylums*, chega próximo a mostrar o paralelo de procedimento com a psicoterapia de grupos nos Estados Unidos.

A alternância implica assim a reorganização do aparelho de conversa: Os participantes da conversa significativa mudam. E a conversa com os novos outros significativos a realidade subjetiva é transformada. Mantém-se mediante a permanente conversação com eles ou na comunidade que representam. Dito de maneira simples, isto significa que o indivíduo tem agora de ser muito cauteloso com as pessoas a quem fala. São evitadas sistematicamente pessoas e idéias discrepantes das novas definições da realidade." Uma vez que raramente é possível fazer isso com sucesso, quanto mais não seja por causa da memória da realidade passada, a nova estrutura de plausibilidade fornecerá caracteristicamente vários procedimentos terapêuticos para tratar das tendências de «apostasia». Estes procedimentos seguem o modelo geral da terapêutica precedentemente examinado.

A mais importante exigência conceitual da alteração é a disponibilidade de um aparelho legitimador para a série completa da transformação. O que tem de ser legitimado não é somente a nova realidade, mas as etapas pelas quais é apropriada e mantida, e o abandono ou repúdio de todas as outras realidades. O lado aniquilador do mecanismo conceitual é particularmente importante em vista do problema de desmantelamento que tem de ser resolvido. A velha realidade, assim como as coletividades e os outros significativos que anteriormente a mediatizavam para o indivíduo, devem ser reinterpretadas *dentro* do aparelho legitimador da nova realidade. Esta reinterpretação produz uma ruptura na biografia subjetiva do indivíduo em termos de «aC.» e «dC.», «pré-Damasco» e «pós-Damasco». Tudo que precede a alternância é agora compreendido como conduzindo a ela (como um «Velho Testamento», por assim dizer, ou uma *praeparatio evangelii*), tudo que a segue é compreendido como derivando de sua nova realidade. Isto implica uma interpretação da biografia passada *in toto*, de acordo com a fórmula. «Então eu pensava... agora sei». Frequentemente isto inclui a retrojeção para o passado dos

* Além disso, compare-se com Festinger no que diz respeito a evitar as definições discrepantes da realidade.

esquemas interpretativos presentes (a fórmula para isso é: «Então eu já sabia, embora de maneira pouco clara...») e motivos que não eram subjetivamente presentes no passado mas são agora necessários para a reinterpretação do que ocorreu então (a fórmula é a seguinte: «*Realmente* fiz isso porque...»). A biografia anterior à alternância é caracteristicamente aniquilada *in toto*, sendo envolvida numa categoria negativa que ocupa uma posição estratégica no novo aparelho legitimador: «Quando eu ainda vivia uma vida de pecado», «Quando eu ainda tinha uma consciência burguesa», «Quando era ainda motivado por estas necessidades neuróticas inconscientes». A ruptura biográfica identifica-se assim com a separação cognoscitiva das trevas e da luz.

Além desta reinterpretação *in toto* deve haver reinterpretações particulares de acontecimentos e pessoas com significação passada. O indivíduo que sofre a alternância estaria sem dúvida melhor se pudesse esquecer completamente alguns destes. Mas esquecer completamente é coisa sabidamente difícil. Por conseguinte, o que é necessário é uma radical reinterpretação do significado desses acontecimentos e pessoas passados na biografia do indivíduo. Sendo relativamente mais fácil inventar coisas que nunca aconteceram do que esquecer aquelas que realmente aconteceram, o indivíduo pode fabricar acontecimentos e inseri-los nos lugares adequados, sempre que forem necessários para harmonizar o passado lembrado com o passado reinterpretado. Sendo a nova realidade, e não a antiga, que agora lhe aparece como predominantemente plausível, pode ser perfeitamente «sincero» nesse procedimento. Subjetivamente não está mentindo a respeito do passado, mas fazendo-o harmonizar-se com a verdade, que necessariamente abrange tanto o presente quanto o passado. Esta questão, diga-se de passagem, é muito importante se quisermos compreender corretamente os motivos que se acham por trás das falsificações e invenções de documentos religiosos, historicamente freqüentes. Também as pessoas, principalmente os outros significativos, são reinterpretados

desta maneira. Estes últimos tornam-se atores de um drama involuntário, cujo significado não conseguem ver. Não é de admirar que, caracteristicamente, rejeitem a atribuição que lhes é feita. E' por esta razão que os profetas tipicamente saem-se mal em sua terra. Neste contexto é que se pode entender a declaração de Jesus segundo a qual seus seguidores devem abandonar o pai e a mãe.

Não é difícil agora propor uma «prescrição» específica para a alternância em qualquer realidade concebível, por mais implausível que seja do ponto de vista de quem está de fora. E' possível prescrever procedimentos específicos, por exemplo, para convencer os indivíduos de que devem pôr-se em comunicação com seres provenientes do espaço exterior, desde que se submetam a uma permanente dieta de peixe cru. Deixemos à imaginação do leitor, se tiver gosto para isto, elaborar em detalhes o que seria uma tal seita de ictiosofistas. A «prescrição» implicaria a construção de uma estrutura de plausibilidade ictiosofista, convenientemente separada do mundo exterior e equipada com o necessário pessoal socializador e terapêutico. A elaboração de um corpo de conhecimentos ictiosofista suficientemente requintado para explicar o nexó evidente entre o peixe cru e a telepatia galáctica não tinha sido descoberto antes; e também as necessárias legitimações e aniquilações para darem sentido ao caminho do indivíduo em direção a esta grande verdade. Se estes procedimentos forem cuidadosamente seguidos, haverá uma alta probabilidade de sucesso, desde que o indivíduo seja seduzido ou seqüestrado em um instituto de lavagem cerebral ictiosofista.

Existem naturalmente na prática muitos tipos intermediários entre a re-socialização, tal como acaba de ser examinada, e a socialização secundária, que continua a ser construída sobre as interiorizações primárias. Nestas há transformações parciais da realidade subjetiva ou de particulares setores dela. Estas transformações parciais são comuns na sociedade contemporânea em ligação com a mobilidade social do indivíduo e o treinamento

profissional." Neste caso a transformação da realidade subjetiva pode ser considerável transformando-se o indivíduo em um tipo aceitável da classe média superior ou em um médico aceitável e interiorizando os adequados apêndices da realidade. Mas estas transformações caracteristicamente estão longe da re-socialização. São construídas com bases nas interiorizações primárias e geralmente evitam abruptas descontinuidades na biografia subjetiva do indivíduo. Como resultado, enfrentam o problema de conservar a coerência entre os primeiros e os tardios elementos da realidade subjetiva. Este problema, que não está presente nesta forma na re-socialização, que rompe a biografia subjetiva e reinterpreta o passado mais do que correlaciona o presente com ele, torna-se tanto mais agudo quanto mais a socialização secundária tende para a re-socialização sem realmente coincidir com ela. A re-socialização é como o corte do nó górdio do problema da coerência, consiste em renunciar à questão da coerência e reconstruir a realidade *de novo*.

Os procedimentos de manutenção da coerência implicam também um remendo do passado, mas de maneira menos radical, uma abordagem ditada pelo fato de que em tais casos existe em geral uma associação contínua com pessoas e grupos que foram anteriormente significativos. Continuam a estar em redor, provavelmente protestarão contra as reinterpretações demasiado fantasistas, e devem ser eles próprios convencidos de que as transformações ocorridas são plausíveis. Por exemplo, no caso de transformações que se passam em ligação com a mobilidade social existem esquemas interpretativos prontos, que explicam o acontecido a todas as pessoas interessadas *sem* estabelecer a total metamorfose do indivíduo afetado. Assim, os pais de um indivíduo dotado desta mobilidade para cima aceitarão certas mudanças no comportamento e nas atitudes deste indivíduo como um acompanhamento necessário, ou até mesmo desejável, de sua nova posição na vida. «Evidentemente», concordarão, Irving teve de disfarçar sua natureza de judeu, agora

■ Cf. Thomas Luckmann e Peter L. Berger, "Social Mobility and Personal Identity", *European Journal of Sociology*, V, 331ss (1964).

que se tornou um médico importante no subúrbio; «evidentemente» veste-se e fala de modo diferente; «evidentemente» agora vota a favor dos republicanos; «evidentemente» casou-se com uma moça vassar, e talvez seja também um fato natural que só raramente visite os pais. Estes esquemas interpretativos, existentes prontos numa sociedade onde há considerável mobilidade para cima e já interiorizados pelo indivíduo antes que ele próprio se tenha tornado realmente móvel, garantem a continuidade biográfica e suavizam as incoerências que despertam."

Procedimentos semelhantes ocorrem em situações nas quais as transformações são consideravelmente radicais mas definidas como de duração temporária, por exemplo, o serviço militar de curto período ou em casos de hospitalização não demorada. "É fácil ver aqui a diferença com relação à plena re-socialização, comparando-se o que acontece com o treinamento para a carreira militar ou com a socialização de pacientes crônicos. Nos casos do primeiro tipo a coerência com a realidade e a identidade anterior (existência civil ou de pessoa sadia) está já estabelecida pela suposição de que finalmente o indivíduo retornará àquelas condições.

Falando de modo geral, é possível dizer que os procedimentos em questão têm caráter oposto. Na re-socialização o passado é reinterpretado para se harmonizar com a realidade presente, havendo a tendência a retrojetar no passado vários elementos que subjetivamente não eram acessíveis naquela época. Na socialização secundária o presente é interpretado de modo a manter-se numa relação contínua com o passado, existindo a tendência a minimizar as transformações realmente ocorridas. Dito de outra maneira, a realidade básica para a re-socialização é o presente, para a socialização secundária é o passado.

■ O conceito, estabelecido por Riesman, de "direção para o outro" e o conceito de Merton de "socialização antecipatória" têm importância a este respeito.

■ Cf. os ensaios sobre sociologia médica por Eliot Freidson, Theodor J. Litman e Julius A. Roth em Arnold Rose (ed.), *Human Behavior and Social Processes*.

2. A INTERIORIZAÇÃO E A ESTRUTURA SOCIAL

A socialização realiza-se sempre no contexto de uma estrutura social específica. Não apenas o conteúdo mas também a medida do «sucesso» têm condições sociais estruturais e conseqüências sociais estruturais. Em outras palavras, a análise micro-sociológica ou sócio-psicológica dos fenômenos de interiorização deve ter sempre por fundamento a compreensão macro-sociológica de seus aspectos estruturais.²¹

No nível da análise teórica aqui intentada não podemos entrar no exame detalhado das diferentes relações empíricas entre o conteúdo da socialização e as configurações sócio-estruturais.²² E' possível, porém, fazer algumas observações gerais sobre os aspectos sócio-estruturais do «sucesso» da socialização. Entendemos por «socialização bem sucedida» o estabelecimento de um elevado grau de simetria entre a realidade objetiva e a subjetiva (o mesmo quanto à identidade, naturalmente). Inversamente, a «socialização mal sucedida» deve ser compreendida em termos de assimetria entre a realidade objetiva e a subjetiva. Como vimos, a socialização totalmente bem sucedida é antropológicamente impossível. A socialização totalmente mal sucedida é no mínimo extremamente rara, limitada a casos de indivíduos com os quais mesmo a socialização mínima não é obtida devido a graves condições patológicas orgânicas. Nossa análise deve por conseguinte referir-se a graduações em um contínuo, cujos pólos extremos são empiricamente inacessíveis. Esta análise é útil porque permite alguns enunciados gerais a respeito das condições e conseqüências da socialização bem sucedida.

O máximo sucesso na socialização verifica-se provavelmente em sociedades com uma divisão muito simples

²¹ Nossa argumentação implica a necessidade de um fundamento macro-sociológico para as análises da interiorização, isto é, de uma compreensão da estrutura social dentro da qual a interiorização se realiza. A escola psicológica americana está hoje em dia grandemente enfraquecida devido ao fato de faltar em ampla extensão este fundamento.

²² Cf. Gerth e Mills, *op. cit.*, Também cf. Tenbruck, *op. cit.*, que atribui um lugar destacado às bases estruturais da personalidade em sua tipologia das sociedades primitivas, tradicionais e modernas.

do trabalho e mínima distribuição de conhecimento. Em tais condições a socialização produz identidades, que são socialmente pré-definidas e delineadas em alto grau. Uma vez que cada indivíduo se defronta com o mesmo programa institucional para sua vida na sociedade, a força total da ordem institucional é levada a pesar de modo mais ou menos igual sobre cada indivíduo, produzindo a macicez coercitiva da realidade objetiva que deve ser interiorizada. A identidade é então consideravelmente delineada, no sentido de representar plenamente a realidade objetiva na qual está localizada. Dizendo em palavras simples, cada pessoa é mais ou menos aquilo que se supõe que seja. Em tal sociedade as identidades são facilmente reconhecíveis, objetiva e subjetivamente. Todo mundo sabe quem é todo mundo e quem a própria pessoa é. Um fidalgo é um fidalgo e um camponês é um camponês, para os outros assim como para si mesmos. Não existe, por conseguinte, o problema da identidade. E' possível que surja na consciência a pergunta «Quem sou eu?», uma vez que a resposta socialmente definida por antecipação é maciçamente real subjetivamente e coerentemente confirmada por todas as interações sociais significativas. Isto de modo algum implica que o indivíduo seja feliz com sua identidade. Por exemplo, provavelmente nunca foi agradável ser camponês. Ser camponês acarretava problemas de toda sorte, subjetivamente reais, urgentes e longe de produzirem felicidade. Mas não acarretava o problema da identidade. O indivíduo era um camponês miserável, talvez mesmo um rebelde, mas era um camponês. E' improvável que as pessoas formadas em tais condições se concebiam a si mesmas em termos de «profundidades ocultas», em sentido psicológico. O eu de «superfície» e o eu «abaixo da superfície» só se diferenciam em função da escala da realidade subjetiva presente à consciência em um dado momento, não em função de uma diferenciação permanente de «camadas» do eu. Por exemplo, o camponês aprende-se a si mesmo em um papel quando está batendo na mulher e em outro quando se curva

servilmente diante do senhor. Em ambos os casos o outro papel fica «abaixo da superfície», isto é, não é levado em conta pela consciência do camponês. Mas nenhum dos dois papéis é estabelecido como um eu «mais profundo» ou «mais real». Em outras palavras, nessa sociedade o indivíduo não somente é aquilo que se supõe que seja, mas é tal de maneira unificada, «não estratificada».¹⁴

Em tais condições a socialização mal sucedida só acontece como resultado de acidentes biográficos, biológicos ou sociais. Por exemplo, a socialização primária de uma criança pode ser prejudicada devido a uma deformação física, socialmente estigmatizada ou por motivo de um estigma baseado em definições sociais.¹⁵ O aleijado e o bastardo são protótipos destes dois casos. Existe também a possibilidade da socialização ser intrinsecamente impedida por deficiências biológicas, como no caso da extrema debilidade mental. Todos estes casos têm caráter de infortúnio individual. Não fornecem fundamento para a institucionalização de contra-identidades e de uma contra-realidade. De fato, esta condição dá a medida do infortúnio existente nessas biografias. Em uma sociedade dessa espécie o indivíduo aleijado ou bastardo não tem virtualmente defesa subjetiva contra a identidade estigmatizada que lhe é atribuída. E' o que se supõe que seja, para si mesmo assim como para seus outros significativos e para a comunidade em totalidade. Sem dúvida, pode reagir a este destino com ressentimento ou raiva, mas é *enquanto* ser inferior que se mostra ressentido ou enraivecido. O ressentimento e a raiva podem mesmo servir como ratificações de sua identidade socialmente definida como ser inferior, visto que os melhores do que ele, por definição, estão acima destas emoções brutais. E' prisioneiro da realidade objetiva de sua sociedade, embora esta realidade lhe seja subjetivamen-

¹⁴ Isto tem como implicação importante o fato da maioria dos modelos psicológicos, inclusive os da psicologia científica contemporânea, encontram limitada aplicabilidade sócio-histórica. Implica ainda que uma psicologia sociológica terá de ser ao mesmo tempo uma *psicologia histórica*.

¹⁵ Cf. Erving Goffman, *Stigma* (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1963). Também, cf. A. Kardiner e L. Ovesey, *The Mark of Oppression* (New York, Norton, 1951).

te presente de maneira estranha e truncada. Um indivíduo assim será socializado sem sucesso, isto é, haverá um alto grau de assimetria entre a realidade socialmente definida em que *de fato* se encontra, como em um mundo estranho, e sua própria realidade subjetiva, que só escassamente reflete aquele mundo. A assimetria, entretanto, não terá conseqüências estruturais cumulativas porque não possui base social na qual possa cristalizar-se em um contramundo, com seu próprio aglomerado institucionalizado de contra-identidades. O indivíduo socializado sem êxito é socialmente pré-definido como um tipo delineado, o aleijado, o bastardo, o idiota, etc. Por conseguinte, quaisquer auto-identificações contrárias que possam às vezes surgir em sua própria consciência não possuem nenhuma estrutura de plausibilidade que as transformaria em algo mais do que efêmeras fantasias.

Incipientes contradefinições da realidade e da identidade tornam-se presentes logo que estes indivíduos se congregam em grupos socialmente duráveis. Isto desencadeia um processo de mudança que introduzirá uma distribuição de conhecimentos mais complexa. Pode, então, começar a ser objetivada uma contra-realidade no grupo marginal dos indivíduos incompletamente socializados. Neste ponto, evidentemente, o grupo iniciará seus próprios processos de socialização. Por exemplo, os leprosos e os filhos de leprosos podem ser estigmatizados em uma sociedade. Tal estigmatização pode limitar-se aos indivíduos fisicamente afetados pela doença ou incluir outros por definição social, por exemplo, qualquer pessoa nascida durante um terremoto. Assim, os indivíduos podem ser definidos como leprosos desde o nascimento, e esta definição afetará gravemente a socialização primária deles, digamos, sob os auspícios de uma velha louca que os mantém fisicamente vivos fora dos confins da comunidade e lhes transmite o mínimo das tradições institucionais da comunidade. Desde que estes indivíduos, mesmo quando são mais de um punhado, não formam uma contracomunidade própria, sua identidade objetiva e subjetiva estará pré-definida de acordo

com o programa institucional que a comunidade estabelece para eles. *Serão* leprosos e nada mais.

A situação começa a mudar quando existe uma colônia de leprosos suficientemente grande e durável para servir como estrutura de plausibilidade para contradefinições da realidade e do destino de quem é leproso. Ser leproso, quer por atribuição biológica quer por estigma social, pode então ser considerado como um sinal especial da eleição divina. Os indivíduos impedidos de interiorizar completamente a realidade da comunidade podem então ser socializados na contra-realidade de uma colônia de leprosos, isto é, a socialização imperfeita em um mundo social pode ser acompanhada pela socialização bem sucedida em outro mundo. Numa etapa primitiva deste processo de mudança a cristalização da contra-realidade e da contra-identidade pode não chegar ao conhecimento da comunidade maior, que ainda pré-define e continua identificando esses indivíduos como leprosos, e nada mais. Não sabe que «realmente» são os filhos especiais dos deuses. Neste ponto um indivíduo a quem é atribuída a categoria de leproso pode descobrir em si mesmo «profundidades ocultas». A pergunta «Quem sou eu?» torna-se possível simplesmente porque são exequíveis socialmente duas respostas em em conflito, a da velha louca («Você é um leproso») e a do próprio pessoal socializante da colônia («Você é um filho do deus»). Como o indivíduo em sua consciência atribui condição privilegiada às definições da realidade e de si mesmo dadas pela colônia, acontece a ruptura entre sua conduta «visível» na comunidade maior e sua auto-identificação «invisível» como alguém completamente diferente. Em outras palavras, aparece a clivagem entre «aparência» e «realidade» na auto-apreensão do indivíduo. Já então não é mais aquilo que se propõe que seja. *Atua* como leproso, mas é um filho do deus. Se levamos o exemplo um pouco mais adiante, até o ponto em que esta clivagem torna-se conhecida pela comunidade dos não leprosos, não é difícil ver que a realidade da comunidade também será afetada por

esta mudança. No mínimo, não será mais tão fácil reconhecer a identidade dos indivíduos definidos como leprosos, não haverá mais certeza se o indivíduo assim definido se identifica a si próprio dessa mesma maneira ou não. No caso máximo, não será mais coisa fácil reconhecer a identidade de alguém, pois se os leprosos podem recusar ser o que se supõe que sejam, outros indivíduos também podem, e talvez nós mesmos. Se a princípio este processo parece fantasista, é admiravelmente ilustrado pela designação de *harijas*, isto é, «filhos de Deus», dada por Gandhi aos párias do hinduísmo.

Logo que existe uma distribuição do conhecimento mais complexa em uma sociedade a socialização imperfeita pode resultar de diferentes outros significativos mediatizarem diferentes realidades objetivas para o indivíduo. Dito de outra maneira, a socialização imperfeita pode resultar da heterogeneidade do pessoal socializador. Isto pode acontecer de várias maneiras. Pode haver situações nas quais todos os outros significantes da socialização primária servem de mediadores para uma realidade comum, mas de perspectivas consideravelmente diversas. Até certo ponto, evidentemente, todo outro significativo tem uma perspectiva diferente sobre a realidade comum, simplesmente pelo fato de ser um indivíduo particular com uma particular biografia. Mas as conseqüências que temos em vista aqui acontecem somente quando as diferenças entre os outros significativos referem-se a seus tipos sociais e não a suas idiossincrasias individuais. Por exemplo, homens e mulheres podem «habitar» mundos sociais consideravelmente diferentes numa sociedade. Se tanto os homens quanto as mulheres funcionam como outros significativos na socialização primária, servem de mediadores dessas discrepantes realidades para a criança. Isto por si só não cria a ameaça de socialização malograda. As versões masculina e feminina da realidade são socialmente reconhecidas e este reconhecimento também é transmitido na socialização primária. Assim, existe a predominância antecipadamente definida da versão masculina para a

criança do sexo masculino e da versão feminina para a do sexo feminino. A criança *conhecerá* a versão pertencente ao outro sexo na medida em que lhe foi transmitida pelos outros significativos do outro sexo, mas não se *identifica* com esta versão. Mesmo a mínima distribuição do conhecimento estabelece jurisdições particulares para as diferentes versões da realidade comum. No caso acima a versão feminina define-se socialmente por não ter jurisdição sobre a criança do sexo masculino. Normalmente, esta definição do «lugar certo» da realidade do outro sexo é interiorizada pela criança, que se identifica «corretamente» com a realidade que lhe foi designada.

Contudo, existe a possibilidade biográfica da «anormalidade» se há competição entre as definições da realidade, levantando a possibilidade de escolher entre elas. Por um certo número de razões biográficas a criança pode fazer a «escolha errada». Por exemplo, um menino pode interiorizar elementos "inconvenientes" do mundo feminino porque o pai está ausente durante o período decisivo da socialização primária, e tais elementos são ministrados exclusivamente pela mãe e três irmãs mais velhas. Podem transmitir as «corretas» definições jurisdicionais ao menino, de modo que este *sabe* não se imaginar que tenha de viver no mundo das mulheres. Entretanto, pode *identificar-se* com este último. O resultante caráter «efeminado» pode ser «visível» ou «invisível». Em ambos os casos haverá assimetria entre sua identidade socialmente atribuída e sua identidade subjetivamente real.²²

Evidentemente, a sociedade fornece mecanismos terapêuticos para tratar desses casos «anormais». Não precisamos repetir aqui o que foi dito a respeito da terapêutica, exceto acentuar que a necessidade de mecanismos terapêuticos cresce proporcionalmente à possibilidade, estruturalmente determinada, de socialização imperfeita. No exemplo há pouco examinado, no mínimo as crianças

²² Cf. Donald W. Cory. *The Homosexual in America* (New York, Greenberg, 1951).

socializadas com êxito farão pressão sobre as «erradas». Enquanto não há conflito fundamental entre as definições mediatizadas da realidade, mas apenas diferenças entre versões da mesma realidade comum, existe boa probabilidade de uma terapêutica bem sucedida.

- A socialização imperfeita pode também resultar da mediação de mundos agudamente discordantes por outros significativos durante a socialização primária. Ao se tornar mais complexa a distribuição do conhecimento, aparecem mundos discordantes, que podem ser mediatizados por diferentes outros significativos na socialização primária. Isto acontece menos freqüentemente do que a situação que acabamos de examinar, na qual as versões do mesmo mundo comum distribuem-se entre o pessoal socializador, porque os indivíduos (por exemplo, um casal) suficientemente coerentes, com o grupo, para assumir a tarefa da socialização primária provavelmente maquinaram um certo tipo de mundo entre ambos. Isto acontece, entretanto, e tem considerável interesse teórico.

Por exemplo, uma criança pode ser educada não somente pelos pais mas também por uma ama recrutada em uma sub-sociedade étnica ou de classes. Os pais transmitem à criança, digamos, o mundo de uma aristocracia conquistadora pertencente a uma raça, enquanto a ama transmite o mundo do campesinato subjugado de outra raça. É mesmo possível que as duas mediações empreguem línguas completamente diferentes, que a criança aprende simultaneamente, mas que são mutuamente ininteligíveis para os pais e para a ama. Neste caso, evidentemente, o mundo dos pais será predominante por pré-definição. A criança será reconhecida por todos os interessados, e por ela própria, como pertencente ao grupo dos pais e não ao da ama. Apesar disso a pré-definição das respectivas jurisdições das duas realidades pode ser transtornada por vários acidentes biográficos, assim como pode acontecer na primeira situação examinada, exceto que agora a socialização imperfeita acarreta a possibilidade da alternância interiorizada como aspecto permanente da auto-apreensão subjetiva do in-

divíduo. A escolha potencialmente ao alcance da criança é então mais delineada, implicando mundos diferentes e não versões diferentes do mesmo mundo. Não é preciso dizer que na prática haverá muitas gradações entre a primeira e a segunda situação.

Quando mundos intensamente discordantes são transmitidos na socialização primária o indivíduo defronta-se com a escolha de identidades delineadas apreendidas por ele como autênticas possibilidades biográficas. Pode tornar-se um homem tal como é interpretado pela raça A ou pela raça B. E' então que aparece a possibilidade de uma identidade verdadeiramente oculta, dificilmente reconhecível, de acordo com as tipificações objetivamente acessíveis. Em outras palavras, pode haver uma assimetria socialmente escondida entre a biografia «pública» e a «privada». No que diz respeito aos pais, a criança está agora pronta para a fase preparatória do cavalheirismo. Sem que saibam disso, mas apoiada na estrutura de plausibilidade fornecida pela sub-sociedade da ama, a criança está «somente fingindo de» nesse processo, enquanto «realmente» prepara-se para a iniciação nos superiores mistérios religiosos do grupo subjugado. Discrepâncias deste gênero acontecem na sociedade contemporânea entre os processos de socialização na família e no grupo de seus pais. No que diz respeito à família, a criança está pronta para a formatura a partir da escola secundária. Quanto ao grupo de seus pais, está pronta para sua primeira prova séria de coragem ao roubar um automóvel. Não é preciso dizer que estas situações estão carregadas de possibilidades de conflito interno e culpa.

Presumivelmente todos os homens, uma vez socializados, são potenciais «traidores de si mesmos». O problema interno desta «traição» torna-se, porém, muito mais complicado se acarreta ademais o problema de saber qual «eu» está sendo traído em algum momento determinado, problema criado logo que a identificação com diferentes outros significativos inclui diferentes outros generalizados. A criança está traindo os pais quando se

prepara para os mistérios, e a ama quando se exercita na cavalaria, assim como trai seu grupo de pares ao ser um jovem estudante «quadrado» e os pais quando roubá um automóvel, havendo em ambos os casos con-comitante «traição a si mesmo», na medida em que se identificou com dois mundos discordantes. Examinamos, em nossa análise anterior da alternância, as várias opções que se abrem à criança, embora seja claro que estas opções têm diferentes realidades subjetivas quando já são interiorizadas na socialização primária. Pode-se admitir com certeza que a alternância permanece sendo uma ameaça durante toda a vida para qualquer realidade subjetiva que brote de tal conflito como resultado de qualquer opção, ameaça criada uma vez por todas pela introdução da possibilidade de alternância na própria socialização primária.

A possibilidade do «individualismo» (isto é, da escolha individual entre realidades e identidades discrepantes) está diretamente ligada à possibilidade da socialização incompleta. Afirmamos que a socialização mal sucedida abre a questão «Quem sou eu?». No contexto sócio-estrutural, no qual a socialização mal sucedida é reconhecida como tal, a mesma questão surge para o indivíduo socializado *com pleno êxito*, em virtude da reflexão que faz sobre os outros imperfeitamente socializados. Mais cedo ou mais tarde encontrará esses que têm «um eu escondido», os «traidores», os que alternaram ou estão praticando a alternância entre mundos discordantes. Por uma espécie de efeito de espelho, a questão pode vir a aplicar-se a ele próprio, a princípio de acordo com a fórmula «Ainda bem que, graças a Deus, eu consegui», finalmente talvez pela fórmula «Se eles, por que não eu?». Isto abre uma caixa de Pandora de escolhas «individualistas», que finalmente generalizam-se quer o curso biográfico do indivíduo tenha sido determinado pela escolha «certa» ou pela «errada». O «individualista» sugere como um tipo social particular, que tem pelo menos a possibilidade de migração entre muitos mundos exequíveis e que construiu deliberada e consciên-

temente um eu com o «material» fornecido por um grande número de identidades que estavam ao seu alcance.

Uma terceira importante situação que conduz à socialização imperfeita surge quando existem discordâncias entre a socialização primária e a secundária. A unidade da socialização primária é mantida, mas na socialização secundária aparecem realidades e identidades opostas, como opções subjetivas. Estas são naturalmente limitadas pelo contexto sócio-estrutural do indivíduo. Por exemplo, pode desejar tornar-se um cavaleiro, mas sua posição social torna esta idéia uma ambição louca. Quando a socialização secundária diferenciou-se até o ponto em que se tornou possível a desidentificação subjetiva do «lugar adequado» do indivíduo na sociedade, e quando ao mesmo tempo a estrutura social não permite a realização da identidade subjetivamente escolhida, acontece um interessante desenvolvimento. A identidade subjetivamente escolhida torna-se uma identidade de fantasia, objetivada dentro da consciência do indivíduo como seu «eu real». Pode-se admitir que as pessoas sempre sonham com desejos impossíveis de serem realizados e coisas semelhantes. A peculiaridade desta particular fantasia reside na objetivação, no nível da imaginação, de uma identidade diferente daquela objetivamente atribuída anteriormente interiorizada na socialização primária. É evidente que a ampla distribuição deste fenômeno introduzirá tensões e inquietudes na estrutura social, ameaçando os programas institucionais e sua realidade assegurada.

Outra conseqüência muito importante quando há discordância entre a socialização primária e a secundária é a possibilidade do indivíduo ter relações com mundos discordantes, qualitativamente diferentes das relações nas situações anteriormente discutidas. Se na socialização primária aparecem mundos discordantes o indivíduo tem a escolha de identificar-se com um deles e não com os outros, processo que, ocorrendo na socialização primária, carrega-se de elevado grau de afetividade. A identificação, a desidentificação e a alternância serão todas

acompanhadas de crises afetivas, pois dependerão invariavelmente da mediação de outros significativos. A apresentação de mundos discordantes na socialização secundária produz uma configuração inteiramente diferente. Na socialização secundária a interiorização não é obrigatoriamente acompanhada pela identificação, afetivamente carregada, com outros significativos. O indivíduo pode interiorizar diferentes realidades *sem* se identificar com elas. Por conseguinte, se um mundo diferente aparece na socialização secundária o indivíduo pode preferi-lo em forma de manobra. Poder-se-ia falar aqui de alternância «fria». O indivíduo interioriza a nova realidade, mas em vez de fazer dela a *sua* realidade, utiliza-a como realidade para ser usada com especiais finalidades. Na medida em que isto implica a execução de certos papéis, o indivíduo conserva o desligamento subjetivo com relação a estes, «veste-os» deliberada e positivamente. Se este fenômeno tornar-se amplamente distribuído a ordem institucional em totalidade começa a tomar o caráter de uma rede de manipulações recíprocas.²¹

Uma sociedade na qual os mundos discrepantes são geralmente acessíveis em uma base de mercado acarreta particulares constelações da realidade e da identidade subjetivas. Haverá uma consciência geral cada vez maior da relatividade de *todos* os mundos, inclusive o do próprio indivíduo, que é então subjetivamente apreendido como «um mundo» e não como «o mundo». Segue-se que a conduta institucionalizada do indivíduo será apreendida como «um papel», do qual pode desligar-se em sua própria consciência e que «desempenha» com finalidade de manobra. Por exemplo, o aristocrata não é mais simplesmente um aristocrata, mas representa *ser* um aristocrata, etc. A situação, por conseguinte, tem uma conseqüência de muito maior alcance do que a possibilidade de indivíduos representarem ser aquilo que *não* se propõe que sejam. Também representam ser aquilo que

²¹ Acentuaríamos aqui, ainda uma vez, as condições sócio-estruturais da aplicabilidade de um "modelo goffmaniano" de análise.

se supõe que são, — coisa muito diferente. Esta situação é cada vez mais típica da sociedade industrial contemporânea, mas evidentemente iria muito além dos limites de nossas atuais considerações entrar na análise da sociologia do conhecimento e da psicologia social desta constelação." Deveríamos acentuar que esta situação não pode ser entendida a menos que se relacione continuamente com seu contexto sócio-estrutural, que decorre logicamente da necessária relação entre a divisão social do trabalho (com suas conseqüências para a estrutura social) e a distribuição social do conhecimento (com suas conseqüências para a objetivação social da realidade). Na situação contemporânea isto implica a análise tanto do pluralismo da realidade quanto do pluralismo da identidade, referidos à dinâmica estrutural do industrialismo, particularmente à dinâmica dos padrões de estratificação social produzidos pelo industrialismo."

3. TEORIAS SOBRE A IDENTIDADE

A identidade é evidentemente um elemento-chave da realidade subjetiva, e tal como toda realidade subjetiva, acha-se em relação dialética com a sociedade. A identidade é formada por processos sociais. Uma vez cristalizada, é mantida, modificada ou mesmo remodelada pelas relações sociais. Os processos sociais implicados na formação e conservação da identidade são determinados pela estrutura social. Inversamente, as identidades produzidas pela interação do organismo, da consciência individual e da estrutura social reagem sobre a estrutura social dada, mantendo-a, modificando-a ou mesmo remodelando-a. As sociedades têm histórias no curso das quais emergem particulares identidades. Estas histórias, porém, são feitas por homens com identidades específicas.

* Helmut Schelsky criou o sugestivo termo "reflexividade permanente" (*Dauerreflektion*) para o cognato psicológico do termo contemporâneo "mercado de mundos" ("Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar?", *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 1957). A base teórica da argumentação de Schelsky é a teoria geral da "subjetivação" na sociedade moderna, formulada por Gehlen. Foi desenvolvida mais tarde em termos da sociologia da religião contemporânea por Luckmann, *op. cit.*

* Cf. Luckmann e Berger, *loc. cit.*

Se tivermos em mente esta dialética podemos evitar a noção equivocada de «identidades coletivas», sem precisar recorrer à unicidade, *sub specie aeternitatis*, da existência individual. "As estruturas sociais históricas particulares engendram tipos de identidade, que são reconhecíveis em casos individuais." Neste sentido é possível afirmar que um americano tem uma identidade diferente da que é possuída por um francês, um habitante de Nova York é diferente do habitante do Meio-Oeste, um diretor de empresa não se confunde com um vagabundo, e assim por diante. Conforme vimos, a orientação e o comportamento na vida cotidiana dependem destas tipificações. Isto significa que os tipos de identidade podem ser observados na vida cotidiana e que as afirmações como as que fizemos acima podem ser verificadas — ou refutadas — por homens comuns dotados de bom-senso. O americano que duvida de que os franceses são diferentes pode ir à França verificar por si mesmo. Evidentemente, a condição dessas tipificações não é comparável à das construções das ciências sociais, nem a verificação ou a refutação seguem os cânones do método científico. Devemos deixar de lado o problema metodológico de saber qual é a relação exata existente entre as tipificações da vida cotidiana e as abstrações científicas (um puritano sabia que era um puritano, sendo reconhecido como tal, por exemplo, pelos anglicanos com toda a facilidade; o cientista social, porém, que deseja pôr à prova a tese de Max Weber sobre a ética puritana deve adotar procedimentos um tanto diferentes e mais complexos a fim de «reconhecer» os representantes empíricos do tipo weberiano ideal). O ponto interessante na presente análise é que os tipos de identidade são «observáveis», «verificáveis» na experiência pré-teórica, e por conseguinte pré-científica.

* Não é recomendável falar de "identidade coletiva" por causa do perigo de falsa (e reificadora) hipostatização. O *exemplum horribile* dessa hipostatização é a sociologia "hegeliana" alemã da década de 1920 e de 1930 (tal como a obra de Othmar Spann). Este perigo acha-se presente em grau maior ou menor em vários trabalhos da escola de Durkheim e da escola da "cultura e personalidade" na antropologia cultural americana.

- A identidade é um fenômeno que deriva da dialética entre um indivíduo e a sociedade. Os tipos de identidade, por outro lado, são produtos sociais *tout court*, elementos relativamente estáveis da realidade social objetiva (sendo o grau de estabilidade evidentemente determinado socialmente, por sua vez). Assim sendo, são o tema de alguma forma de teorização em uma sociedade, mesmo quando são estáveis e a formação das identidades individuais é relativamente desprovida de problemas. As teorias sobre a identidade estão sempre encaixadas em uma interpretação mais geral da realidade. São «embutidas» no universo simbólico e suas legitimações teóricas, variando com o caráter destas últimas. A identidade permanece ininteligível a não ser quando é localizada em um mundo. Qualquer teorização sobre a identidade — e sobre os tipos específicos de identidade — tem, portanto, de fazer-se no quadro das interpretações teóricas em que são localizadas. Voltaremos dentro em pouco a este ponto.

Deveríamos acrescentar ademais que estamos nos referindo aqui às teorias sobre a identidade enquanto fenômeno social, isto é, sem prejudicar nada quanto à aceitabilidade delas pela ciência moderna. De fato, chamaremos essas teorias «psicológicas», e incluiremos qualquer teoria sobre a identidade que pretenda explicar o fenômeno empírico de maneira ampla, quer essa explicação seja «válida», quer não, para a disciplina científica contemporânea que tem aquele nome.

Se as teorias sobre a identidade são sempre incluídas em teorias mais amplas a respeito da realidade, isto deve ser entendido de acordo com a lógica que serve de fundamento a estas últimas. Por exemplo, uma psicologia que interpreta certos fenômenos empíricos como resultado da possessão por seres demoníacos tem por matriz uma teoria mitológica do cosmo, sendo inadequada para interpretá-los em um quadro não mitológico. Igualmente, uma psicologia que interpreta os mesmos fenômenos como perturbações elétricas do cérebro tem por fundamento uma teoria científica global da realidade, humana e não humana, e deriva sua consistência da lógica sub-

jacente a essa teoria. Dito de maneira simples, a psicologia pressupõe sempre a cosmologia.

Este assunto pode ser bem ilustrado fazendo-se referência ao termo muito usado em psiquiatria «orientação na realidade». " O psiquiatra que procura diagnosticar um indivíduo, a respeito de cujo estado psicológico está em dúvida, faz-lhe perguntas para determinar o grau de sua «capacidade de orientação na realidade». Isto é inteiramente lógico. Do ponto de vista psiquiátrico há evidentemente algo problemático relativamente ao indivíduo que não sabe qual é o dia da semana ou que realmente admite que falou com os espíritos de pessoas falecidas. De fato, o termo «orientado na realidade» pode ser útil neste contexto. O sociólogo, porém, tem uma outra pergunta a propor: «Que realidade?». Digase de passagem que este acréscimo tem importância para a psiquiatria. O psiquiatra certamente levará em consideração, quando um indivíduo não sabe o dia da semana, se este acaba de chegar de outro continente por avião a jato. Pode acontecer que não saiba o dia da semana simplesmente porque ainda está «em outro tempo», por exemplo, na hora de Calcutá, em vez da Hora- Padrão do Oriente. Se o psiquiatra for sensível ao contexto sócio-cultural das condições psicológicas chegará a diagnósticos diferentes do indivíduo que conversa com os mortos, dependendo desse indivíduo vir, por exemplo, da cidade de Nova Iorque ou de uma zona rural do Haiti. O indivíduo pode estar «em outra realidade», no mesmo sentido socialmente objetivo em que o indivíduo anterior estava «em outro tempo». Dito diferentemente, as perguntas relativas ao estado psicológico não podem ser decididas sem o reconhecimento das definições da realidade admitidas como verdadeiras na situação social do indivíduo. Expressando-nos de maneira mais precisa, o estado psicológico é relativo às definições sociais da realidade em geral, sendo ele próprio socialmente definido. "

⁴¹ O que está implicado aqui, evidentemente, é uma crítica sociológica do "princípio de realidade" de Freud.

⁴² Cf. Peter L. Berger, "Towards a Sociological Understanding of Psychoanalysis", *Social Research*, Spring, 1965, 265s.

A emergência das psicologias introduz uma nova relação dialética entre identidade e sociedade, a relação entre a teoria psicológica e os elementos da realidade subjetiva que pretende definir e explicar. O nível dessa teorização pode naturalmente variar muito, conforme acontece com todas as legitimações teóricas. O que foi dito anteriormente a respeito das origens e fases das teorias legitimadoras aplica-se aqui com igual validade, mas com uma diferença que não deixa de ter importância. As psicologias pertencem a uma dimensão da realidade que tem a maior e mais contínua relevância para todos os indivíduos. Por conseguinte, a dialética entre a teoria e a realidade afeta o indivíduo de maneira palpavelmente direta e intensa.

Quando as teorias psicológicas alcançam um alto grau de complexidade intelectual torna-se provável que sejam ministradas por pessoal especialmente educado neste corpo de conhecimento. Qualquer que seja a organização social desses especialistas, as teorias psicológicas penetram na vida cotidiana, fornecendo os esquemas interpretativos para que o especialista se livre dos casos problemáticos. Os problemas que surgem da dialética entre a identidade subjetiva e as atribuições sociais de identidade, ou entre a identidade e seu substrato biológico (a respeito do qual falaremos a seguir), podem ser classificados de acordo com categorias teóricas, o que é evidentemente o pressuposto de qualquer terapêutica. As teorias psicológicas servem por conseguinte para legitimar os procedimentos de conservação da identidade e da reparação da identidade estabelecidos na sociedade, fornecendo a ligação teórica entre a identidade e o mundo, tal como ambos são socialmente definidos e subjetivamente apreendidos.

As teorias psicológicas podem ser empiricamente adequadas ou inadequadas, e neste sentido não nos referimos à sua adequação em termos dos cânones de procedimento da ciência empírica, mas antes ao valor delas como esquemas interpretativos aplicáveis pelo perito ou pelo leigo a fenômenos empíricos da vida cotidiana. Por

exemplo, é improvável que uma teoria psicológica que admite a possessão demoníaca seja adequada a interpretar os problemas de identidade de intelectuais judeus de classe média da cidade de Nova Iorque. Essas pessoas simplesmente não têm uma identidade capaz de produzir fenômenos que sejam interpretados de tal maneira. Os demônios, se existem, parece que os evitam. Por outro lado, é improvável que a psicanálise seja adequada à interpretação de problemas de identidade nas regiões rurais do Haiti, ao passo que algum tipo de psicologia vudu pode fornecer esquemas interpretativos com alto grau de exatidão empírica. As duas psicologias demonstram sua exatidão empírica pela aplicabilidade à terapêutica, mas com isso nenhuma delas demonstra a condição ontológica de suas categorias. Nem os deuses vudu nem a energia da libido podem existir fora do mundo definido nos respectivos contextos sociais. Mas nesses contextos existem, em virtude da definição social, e são interiorizadas como realidades no curso da socialização. Os haitianos rurais são possessos e os intelectuais nova-iorquinos são neuróticos. A possessão e a neurose são assim constituintes de realidade objetiva e subjetiva nesses contextos. Esta realidade é empiricamente acessível na vida cotidiana. As respectivas teorias psicológicas são empiricamente adequadas precisamente no mesmo sentido. O problema de saber se, e como, poderiam ser criadas teorias psicológicas para superar esta relatividade sócio-histórica não nos interessa neste momento.

Na medida em que as teorias psicológicas são adequadas neste sentido, são capazes de verificação empírica. Ainda mais, o que está em jogo não é a verificação em sentido científico mas a prova feita na experiência da vida social cotidiana. Por exemplo, é possível propor que os indivíduos nascidos em certos dias do mês provavelmente serão possessos, ou que os indivíduos com mães autoritárias provavelmente serão neuróticos. Estas proposições são empiricamente verificáveis na medida em que pertencem a teorias adequadas, no sentido acima mencionado. A verificação pode ser empreendida pelos

participantes ou por observadores estranhos das situações sociais em questão. Um etnólogo haitiano pode empiricamente descobrir neuroses em Nova Iorque, assim como um etnólogo americano pode empiricamente descobrir a possessão vudu. O pressuposto dessas descobertas consiste simplesmente em que o observador externo esteja disposto a empregar os mecanismos conceituais da psicologia indígena na pesquisa em curso. Saber se está também disposto a atribuir a essa psicologia validade epistemológica mais geral é coisa que não tem importância para a pesquisa empírica imediata.

Outra maneira de dizer que as teorias psicológicas são adequadas consiste em dizer que refletem a realidade psicológica que pretendem explicar. Mas se isto fosse tudo, a relação entre teoria e realidade não seria neste caso dialética. Há uma autêntica dialética implicada por causa do poder *realizador* das teorias psicológicas. Na medida em que as teorias psicológicas são elementos da definição social da realidade sua capacidade de gerar a realidade é uma característica, de que participam com outras teorias legitimadoras. Contudo, seu poder realizador é particularmente grande, porque é atualizado por processos de formação de identidade emocionalmente carregados. Se uma psicologia se torna socialmente estabelecida (isto é, torna-se geralmente reconhecida como uma interpretação adequada da realidade objetiva) tende forçosamente a se realizar nos fenômenos que pretende interpretar. Sua interiorização é acelerada pelo fato de referir-se à realidade interna, de modo que o indivíduo a realiza no próprio ato de interiorizá-la. Além do mais, como uma psicologia por definição refere-se à identidade, é provável que sua interiorização seja acompanhada pela identificação, por conseguinte *ipso facto* é provável que seja formadora de identidade. Neste estreito nexos entre interiorização e identificação, as teorias psicológicas diferem consideravelmente de outros tipos de teoria. Sendo os problemas da socialização incompleta os que mais conduzem a este tipo de teorização, não é de surpreender que as teorias psicológicas te-

nham mais facilmente efeitos socializadores. Isto não é a mesma coisa que dizer serem as psicologias capazes de se verificarem a si mesmas. Conforme indicamos, a verificação dá-se pelo confronto das teorias psicológicas e da realidade psicológica empiricamente acessível. As psicologias produzem uma realidade, que por sua vez serve de base para a verificação delas. Em outras palavras, estamos tratando aqui de dialética, não de tautologia.

O haitiano rural que interioriza a psicologia vudu tornar-se-á possesso logo que descobre certos sinais bem definidos. Do mesmo modo, o intelectual de Nova Iorque que interioriza a psicologia freudiana ficará neurótico logo que diagnostica certos sintomas bem conhecidos. De fato, é possível que, dado um certo contexto biográfico, os sinais ou os sintomas sejam produzidos pelo próprio indivíduo. O haitiano neste caso produzirá não sinais de neurose mas sinais de possessão, enquanto o nova-iorquino construirá sua neurose de conformidade com a sintomatologia reconhecida. Isto não tem nada a ver com «histeria em massa», e menos ainda com simulação de doença, mas refere-se à impressão de tipos de identidade social sobre a realidade subjetiva individual de pessoas comuns dotadas de bom-senso. O grau de identificação variará com as condições da interiorização, conforme mostramos anteriormente, dependendo, por exemplo, de realizar-se na socialização primária ou na secundária. O estabelecimento social de uma psicologia, que também acarreta a atribuição de certos papéis sociais ao pessoal que ministra a teoria e sua aplicação terapêutica, dependerá naturalmente de várias circunstâncias sócio-históricas." Mas quanto mais socialmente estabelecida se torna mais abundantes serão os fenômenos que serve para interpretar.

Se admitirmos a possibilidade de certas psicologias se tornarem adequadas no curso de um processo de realidade, implicamos a questão de saber por que as teorias até agora inadequadas (como deveriam ter sido nas

* Cf. *ibid.*

fases primitivas deste processo) surgem em primeiro lugar. Dito de maneira mais simples, por que uma psicologia deve substituir outra na história? A resposta geral é que esta mudança ocorre quando a identidade aparece como problema, por motivo qualquer. O problema pode surgir da dialética da realidade psicológica e da estrutura social. As transformações radicais da estrutura social (por exemplo, as transformações produzidas pela Revolução Industrial) podem dar em resultado alterações concomitantes da realidade psicológica. Neste caso, novas teorias psicológicas surgirão, porque as antigas não explicam mais adequadamente os fenômenos empíricos imediatos. A teorização sobre a identidade procurará então tomar conhecimento das transformações da identidade que aconteceram realmente, e será ela própria transformada no processo. Por outro lado, a identidade pode tornar-se problemática no nível da própria teoria, isto é, como resultado de desenvolvimentos teóricos intrínsecos. Neste caso as teorias psicológicas serão maquinadas «antes do fato», por assim dizer. Seu estabelecimento social *subseqüente*, e concomitante poder gerador da realidade, pode ser realizado por qualquer número de afinidades entre o pessoal teorizador e os vários interesses sociais. A manipulação ideológica deliberada por grupos politicamente interessados é uma possibilidade histórica.

4. ORGANISMO E IDENTIDADE

Examinamos muito anteriormente os pressupostos orgânicos e as limitações da construção social da realidade. É importante acentuar agora que o organismo continua a afetar cada fase da atividade humana construtora da realidade e que o organismo por sua vez é afetado por esta atividade. Dito de maneira rude, a animalidade do homem transforma-se em socialização, mas não é abolida. Assim, o estômago do homem continua roncando mesmo se o indivíduo está tratando de seus negócios na construção do mundo. Inversamente, os acontecimen-

tos que se passam nesse mundo, que é produto do homem, podem fazer seu estômago roncar mais, menos ou diferentemente. O homem é mesmo capaz de comer e fazer teorias ao mesmo tempo. A coexistência permanente da animalidade do homem e de sua socialidade pode ser proveitosamente observada em qualquer conversa depois do jantar.

É possível falar de uma dialética entre a natureza e a sociedade. "Esta dialética é dada na condição humana e manifesta-se renovada em cada indivíduo humano. Para o indivíduo, evidentemente, ela se desenrola em uma situação sócio-histórica já estruturada. Há uma contínua dialética que começa a existir com as primeiras fases da socialização e continua a se desenvolver ao longo de toda a existência do indivíduo na sociedade, entre cada animal humano e sua situação sócio-histórica. Externamente é uma dialética entre o animal individual e o mundo social. Internamente, é uma dialética entre o substrato biológico do indivíduo e sua identidade socialmente produzida.

No aspecto externo é ainda possível dizer que o organismo estabelece limites para aquilo que é socialmente possível. Como disseram os advogados constitucionais ingleses, o parlamento pode fazer tudo exceto os homens parirem filhos. Se o parlamento tentasse, o projeto fracassaria com base nos fatos rígidos da biologia humana. Os fatores biológicos limitam a gama das possibilidades sociais abertas a qualquer indivíduo, mas o mundo social, que preexiste a cada indivíduo, por sua vez impõe limites ao que é biologicamente possível para o organismo. A dialética manifesta-se na limitação *mútua* do organismo e da sociedade.

Uma oportuna ilustração da limitação que a sociedade impõe às possibilidades biológicas do organismo é a lon-

* A dialética entre a natureza e a sociedade, por nós aqui discutida, de modo algum pode ser equiparada à "dialética da natureza" desenvolvida por Engels e pelo marxismo posteriormente. A primeira sublinha que a relação do homem com seu próprio corpo (do mesmo modo que com a natureza em geral) é por si mesma uma relação especificamente humana. A segunda concepção, pelo contrário, projeta fenômenos especificamente humanos numa natureza não humana, e em seguida passa a desumanizar teoricamente o homem, considerando-o apenas objeto das forças naturais ou leis da natureza.

gevidade. A expectativa de vida varia com a localização social. Mesmo na sociedade americana contemporânea existe considerável discrepância entre a expectativa de vida dos indivíduos de classe inferior e a dos indivíduos de classe superior. Além disso, a incidência e o caráter da patologia variam com a posição social. Os indivíduos de classe inferior adoecem mais freqüentemente que os da classe superior. Além disso, têm doenças diferentes. Em outras palavras, a sociedade determina durante quanto tempo e de que maneira o organismo individual viverá. Esta determinação pode ser institucionalmente programada na operação dos controles sociais, como na instituição da lei. A sociedade pode aleijar e matar. De fato, é no poder sobre a vida e a morte que manifesta seu supremo controle sobre o indivíduo.

A sociedade penetra também diretamente no organismo no que diz respeito ao funcionamento deste, principalmente quanto à sexualidade e à nutrição. Embora ambas sejam fundadas em impulsos biológicos, estes impulsos são extremamente plásticos no animal humano. O homem é compelido pela constituição biológica a procurar a satisfação sexual e o alimento. Mas sua constituição biológica não lhe diz *onde* deverá procurar a satisfação sexual e *o que* deverá comer. Abandonado a si mesmo, o homem pode ligar-se sexualmente a aproximadamente qualquer objeto e é perfeitamente capaz de comer coisas que o matarão. A sexualidade e a nutrição estão canalizadas em direções específicas mais socialmente do que biologicamente, canalização que não somente impõe limites a estas atividades mas afeta diretamente as funções orgânicas. Assim, o indivíduo socializado com pleno sucesso é incapaz de funcionar socialmente com o objeto sexual «impróprio» e vomita quando se depara com o alimento «impróprio». Como vimos, a canalização social da atividade é a essência da institucionalização, que é o fundamento da construção social da realidade. Pode dizer-se então que a realidade social determina não somente a atividade e a consciência mas, em grau considerável, o funcionamento orgânico.

Assim, funções biológicas tão intrínsecas quanto o organismo e a digestão são socialmente estruturadas. A sociedade também determina a maneira pela qual o organismo é usado na atividade. A expressividade, o modo de andar e os gestos são socialmente estruturados. Não podemos nos ocupar aqui com a possibilidade de uma sociologia do corpo, que estas noções suscitam.⁴⁴ A questão é que a sociedade estabelece limites para o organismo, assim como o organismo estabelece limites para a sociedade.

No aspecto interno, a dialética manifesta-se como a resistência do substrato biológico à modelagem pela sociedade.⁴⁵ Isto é naturalmente de todo evidente no processo de socialização primária. As dificuldades de socializar inicialmente a criança não podem ser explicadas simplesmente em razão dos problemas intrínsecos da aprendizagem. O pequeno animal luta contra, por assim dizer. O fato de fatalmente ter de perder a batalha não elimina a resistência de sua animalidade à influência cada vez mais penetrante do mundo social. Por exemplo, a criança resiste à imposição da estrutura temporal da sociedade à temporalidade natural de seu organismo.⁴⁶ Resiste a comer e dormir de acordo com o relógio, em vez de atender às exigências, biologicamente impostas, do organismo. Esta resistência é progressivamente quebrada no curso da socialização, mas se perpetua como frustração em todas as ocasiões nas quais a sociedade profere ao indivíduo esfomeado de comer e o indivíduo sonolento de ir para a cama. A socialização inevitavelmente implica este tipo de frustração biológica. A existência social depende da subjugação contínua da resistência, biologicamente fundada, do indivíduo, que acarreta legiti-

⁴⁴ Sobre esta possibilidade de uma disciplina da "sócio-somática", cf. Georg Simmel, *op. cit.*, pp. 483ss. (O ensaio sobre a "sociologia dos sentidos"); Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie* (Paris, Presses Universitaires de France, 1950), pp. 365ss. (O ensaio sobre as "técnicas do corpo"); Edward T. Hall, *The Silent Language* (Garden City, N. Y., Doubleday, 1959). A análise sociológica da sexualidade forneceria provavelmente o mais rico material empírico para esta disciplina.

⁴⁵ Isto foi muito bem compreendido na concepção da socialização de Freud. Foi enormemente subestimada nas adaptações funcionalistas de Freud, de Malinowski em diante.

⁴⁶ Confronte-se aqui com Henri Bergson (especialmente sua teoria da *durée*), Maurice Merleau-Ponty, Alfred Schutz e Jean Piaget.

mação bem como institucionalização. Assim, a sociedade oferece ao indivíduo várias explicações da causa ter de comer três vezes por dia, e não todas as vezes que tem fome, e explicações ainda mais fortes da razão pela qual não deveria dormir com a irmã. Na socialização secundária existem problemas semelhantes de acomodação do organismo no mundo socialmente construído, embora naturalmente o grau de frustração biológica provavelmente seja menos agudo.

No indivíduo completamente socializado há uma dialética interna contínua entre a identidade e seu substrato biológico. " O indivíduo continua a sentir-se como um organismo, à parte das objetivações de si mesmo de origem social, e às vezes contra elas. Esta dialética é freqüentemente apreendida como luta entre um eu «superior» e um eu «inferior», equiparados respectivamente à identidade social e à animalidade pré-social, possivelmente anti-social. O eu «superior» tem de afirmar-se repetidamente sobre o «inferior», às vezes em provas críticas de força. Por exemplo, um homem tem de vencer o instintivo medo da morte pela coragem na batalha. O eu «inferior» neste caso é chicoteado até a submissão pelo «superior», afirmação de dominação sobre a substrato biológico que é necessária para manter a identidade social do guerreiro, objetiva e subjetivamente. De modo semelhante, um homem pode exceder-se na execução do ato sexual, contra a resistência inerte da saciedade fisiológica, a fim de manter sua identidade como modelo de virilidade. Ainda uma vez, o eu «inferior» é compelido a servir ao «superior». A vitória sobre o medo e a vitória sobre o cansaço sexual ilustram a maneira em que o substrato biológico resiste e é derrotado pelo eu social dentro do homem. Não é preciso dizer que há muitas vitórias menores, realizadas rotineiramente no curso da vida cotidiana, assim como também há derrotas menores e maiores.

O homem é biologicamente predestinado a construir e habitar um mundo com os outros. Este mundo torna-

* Compare-se aqui com Durkheim e Plessner, e também com Freud.

se para ele a realidade dominante e definitiva. Seus limites são estabelecidos pela natureza, mas, uma vez construído, este mundo atua de retorno sobre a natureza. Na dialética entre a natureza e o mundo socialmente construído, o organismo humano se transforma. Nesta mesma dialética o homem produz a realidade e com isso se produz a si mesmo.

Conclusão

A Sociologia do Conhecimento e a Teoria Sociológica

PROCURAMOS APRESENTAR NAS PÁGINAS PRECEDENTES uma exposição geral e sistemática do papel do conhecimento na sociedade. Evidentemente, nossas análises não são exaustivas. Mas esperamos que nossa tentativa de desenvolver uma teoria sistemática da sociologia do conhecimento estimulará a discussão crítica e as pesquisas empíricas. De uma coisa estamos seguros. A redefinição dos problemas e tarefas da sociologia do conhecimento já está atrasada. Esperamos que nossas análises indiquem o caminho ao longo do qual novos trabalhos possam ser realizados com proveito.

No entanto, nossa concepção da sociologia do conhecimento também contém algumas implicações gerais para a teoria sociológica e os empreendimentos sociológicos, fornecendo uma diferente perspectiva sobre diversas áreas específicas de interesse sociológico.

As análises da objetivação, institucionalização e legitimação aplicam-se diretamente a problemas da sociologia da linguagem, da teoria da ação e instituições sociais, e da sociologia da religião. Nossa compreensão da sociologia do conhecimento leva à conclusão de que as sociologias da linguagem e da religião não devem ser consideradas especialidades periféricas, de pequeno interesse para a teoria sociológica enquanto tal, mas podem fazer contribuições essenciais para ela. Este modo de ver não é novo. Durkheim e sua escola já o possuíam, mas foi

perdido, por uma série de razões teoricamente sem importância. Esperamos ter tornado claro que a sociologia do conhecimento pressupõe uma sociologia da linguagem, e que uma sociologia do conhecimento sem uma sociologia da religião é impossível (e vice-versa). Além disso, acreditamos ter mostrado como é possível combinar as posições teóricas de Weber e Durkheim em uma teoria geral da ação social, que não perde a lógica interior de nenhuma das duas. Finalmente, afirmamos que a ligação, por nós estabelecida aqui, entre a sociologia do conhecimento e o núcleo teórico do pensamento de Mead e sua escola sugere uma interessante possibilidade para o que poderia ser chamado psicologia sociológica, isto é, uma psicologia que deriva suas perspectivas fundamentais da compreensão sociológica da condição humana. As observações aqui feitas indicam um programa que parece teoricamente promissor.

Dito de maneira mais geral, afirmamos que a análise do papel do conhecimento na dialética do indivíduo e da sociedade, da identidade pessoal e da estrutura social, fornece uma perspectiva complementar essencial para todas as áreas da sociologia. Isto não significa certamente negar que as análises puramente estruturais dos fenômenos sociais sejam inteiramente adequadas para grandes áreas da pesquisa sociológica, indo do estudo dos pequenos grupos até o dos vastos complexos institucionais, tais como a economia ou a política. Nada está mais longe de nossas intenções do que sugerir que o «ângulo» da sociologia do conhecimento deve de algum modo ser introduzido em todas estas análises. Em muitos casos isto seria desnecessário para a finalidade cognoscitiva visada por estes estudos. Estamos porém sugerindo que a integração dos resultados dessas análises no corpo da teoria social requer mais do que a obediência ocasional que deve ser prestada ao «fator humano», situado atrás dos dados estruturais patentes. Esta integração exige a sistemática consideração da relação dialética entre as realidades estruturais e o empreendimento humano de construir a realidade na história.

Ao escrever este livro não tivemos intuito polêmico. Seria absurdo porém negar que nosso entusiasmo pelo estudo atual da teoria sociológica é acentuadamente restrito. Em primeiro lugar, procuramos mostrar, mediante nossa análise das relações entre os processos institucionais e os universos simbólicos legitimadores, a razão pela qual devemos considerar as versões padronizadas das explicações funcionalistas nas ciências sociais uma prestidigitação teórica. Além disso, esperamos ter mostrado os motivos de nossa convicção de que uma sociologia puramente estrutural corre endemicamente o perigo de reificar os fenômenos sociais. Mesmo se começa modestamente por atribuir às suas construções uma condição meramente heurística, com grande frequência acaba confundindo suas próprias conceitualizações com as leis do universo.

Contrastando com alguns modos dominantes de teorização na sociologia contemporânea, as idéias que nos esforçamos por desenvolver não postulam *nem* um «sistema social» a-histórico *nem* uma «natureza humana» a-histórica. O enfoque por nós aqui utilizado é ao mesmo tempo não-sociologista e não-psicologista. Não podemos concordar com a noção de que a sociologia tenha por objeto a suposta «dinâmica» dos «sistemas» sociais psicológicos, colocados *post hoc* numa dúbia relação (diga-se de passagem que o itinerário intelectual desses dois termos é digno de um estudo especial a ser feito pela sociologia empírica do conhecimento).

A concepção da dialética entre a realidade social e a existência individual na história não é de modo alguma nova. Foi sem dúvida introduzida de maneira mais poderosa no moderno pensamento social por Marx. O que é necessário, porém, é aplicar uma perspectiva dialética à orientação teórica das ciências sociais. Não é preciso dizer que não temos em mente uma introdução doutrinária das idéias de Marx na teoria sociológica. Nem há qualquer finalidade na mera asserção de que a dialética anteriormente mencionada, de fato e em geral, existe. O que se precisa é passar dessa afirmativa à especifi-

cação dos processos dialéticos num quadro conceitual congruente com as grandes tradições do pensamento sociológico. A simples retórica a respeito da dialética, tal como aquela em que comumente se empenham os marxistas doutrinários, deve parecer ao sociólogo apenas como uma outra forma de obscurantismo. E contudo estamos convencidos de que somente a compreensão daquilo que Marcel Mauss chamou «fato social total» protegerá o sociólogo contra as reificações distorcidas do sociologismo e do psicologismo. É por oposição à situação intelectual na qual este duplo perigo se torna muito real, que desejamos ver compreendido nosso tratado.

Nosso empreendimento foi teórico. Contudo, a teoria, em qualquer disciplina empírica, deve relacionar-se de dupla maneira com os «dados» definidos como pertinentes para essa disciplina. Deve ser congruente com eles e deve estar aparelhada para promover a pesquisa empírica. Há uma vasta área de problemas empíricos aberta para a sociologia do conhecimento. Não é aqui o lugar para fornecer um catálogo do que consideramos serem os mais interessantes desses problemas, e menos ainda para propor hipóteses específicas. Demos algumas indicações do que temos em mente nos exemplos de nossa argumentação teórica. Somente acrescentaríamos aqui que, em nossa opinião, a pesquisa empírica da relação das instituições com os universos simbólicos legitimadores intensificará grandemente a compreensão sociológica da sociedade contemporânea. Os problemas a este respeito são numerosos. São mais obscurecidos do que esclarecidos falando-se da sociedade contemporânea em termos de «secularização», de «idade científica», «sociedade de massa», ou inversamente, do «indivíduo autônomo», da «descoberta do inconsciente», e assim por diante. Estes termos indicam somente a imensidade dos problemas que exigem esclarecimento científico. Pode admitir-se facilmente que o homem ocidental contemporâneo, de modo geral, vive em um mundo extensamente diferente de qualquer outro precedente. No entanto, está

longe de ser claro o que isto significa, no que se refere à realidade, objetiva e subjetiva, em que esses homens levam a vida cotidiana e na qual suas crises ocorrem. A pesquisa empírica destes problemas, por oposição à especulação mais ou menos inteligente, mal começou. Desejaríamos que o esclarecimento da perspectiva teórica da sociologia do conhecimento por nós aqui intencionalmente apontada para essa pesquisa, que são facilmente ignorados em outras perspectivas teóricas. Damos apenas um único exemplo. O atual interesse por parte dos cientistas sociais em teorias derivadas da psicanálise tomaria uma coloração muito diferente se essas teorias não fossem consideradas, positiva ou negativamente, como proposições da «ciência», mas analisadas como legitimações de uma construção da realidade, muito particular e provavelmente muito significativa na sociedade moderna. Esta análise, sem dúvida, colocaria entre parênteses a questão da «validade científica» dessas teorias, e simplesmente as consideraria como dados para a compreensão da realidade subjetiva e objetiva de que surgem, e que, por sua vez, influenciam.

Abstivemo-nos expressamente de seguir as implicações metodológicas de nossa concepção da sociologia do conhecimento. Deveria ficar claro, entretanto, que nosso enfoque não é positivista, se o positivismo for entendido como uma posição filosófica que define o objeto das ciências sociais de modo a evitar legislar sobre seus mais importantes problemas. Apesar disso, não subestimamos os méritos do «positivismo», entendido em sentido amplo, na redefinição dos cânones da pesquisa empírica para as ciências sociais.

A sociologia do conhecimento compreende a realidade humana como uma realidade socialmente construída. Como a constituição da realidade tem sido tradicionalmente um problema central da filosofia, esta compreensão tem certas implicações filosóficas. Na medida em que tem havido uma forte tendência a tornar trivial este problema na filosofia contemporânea, com todas as questões que suscita, o sociólogo pode encontrar-se, talvez

com surpresa, herdeiro de questões filosóficas que os filósofos profissionais já não estão mais interessados em examinar. Em várias seções deste tratado, especialmente na análise dos fundamentos do conhecimento na vida cotidiana e no debate da objetivação e institucionalização com referência aos pressupostos biológicos da existência humana, demos alguma indicação das contribuições que o pensamento sociologicamente orientado pode trazer para a antropologia filosófica.

Em suma, nossa concepção da sociologia do conhecimento implica uma particular concepção da sociologia em geral. Não implica que a sociologia não seja uma ciência, que seus métodos não devam ser empíricos ou que não pode ser «livre de valores». Implica que a sociologia toma seu lugar na companhia das ciências que tratam do homem *enquanto* homem. Neste particular sentido, é uma disciplina humanista. Uma consequência importante desta concepção é que a sociologia deve ser realizada em um contínuo diálogo com a história e a filosofia, ou perder seu objeto próprio de pesquisa. Este objeto é a sociedade como parte de um mundo humano, feito pelos homens, habitados por homens e, por sua vez, fazendo os homens, em um contínuo processo histórico. Não é o menor dos frutos de uma sociologia humanista voltar a despertar nosso maravilhamento diante deste espantoso fenômeno.