



Uma Introdução à Abordagem Sociológica das Identidades

Ana Maria Brandão

lúmus

Uma introdução à abordagem sociológica das identidades

Uma Introdução à Abordagem Sociológica das Identidades

Ana Maria Brandão

UMUS



Universidade do Minho
Centro de Investigação em Ciências Sociais

Introdução

Neste livro, reúnem-se algumas abordagens sociológicas especialmente operacionais para o estudo das identidades. Trata-se de uma obra de carácter eminentemente pedagógico, em que se pretende, através de algumas leituras escolhidas, dar conta de quadros conceptuais centrados na análise da relação entre sociedade e indivíduo. Partindo da questão de saber sob que condições é possível aceder a uma identidade, procura-se ilustrar o contributo da Sociologia para o estudo desse fenómeno de fronteira, que sublinha, simultaneamente, a singularidade individual e a similaridade com os outros, ambas tornadas possíveis pela pertença a uma comunidade. Optámos por focar um conjunto de contributos teóricos que, a nosso ver, permitem dar conta das dimensões fundamentais de análise dos fenómenos identitários, em especial, abordagens como a de G. H. Mead, o interacionismo simbólico, a fenomenologia, o construtivismo estruturalista de Pierre Bourdieu ou a sociologia dos regimes de ação de Luc Boltanski e Laurent Thévenot.

Como a Sociologia tem sublinhado, aquilo que somos é o resultado de um processo de socialização, continuamente (re)construído na interação social. Existe, portanto, uma dialética permanente entre o “individual” e o “social” que resulta numa determinada identidade formada ao longo da vida. A socialização pode ser encarada sob duas óticas: a da manutenção da ordem e a da mudança. Quando se centra na primeira dimensão, a Sociologia tende a interessar-se pelo processo de aprendizagem da cultura e pelos mecanismos de consenso e de preservação da ordem. Na segunda dimensão, o indivíduo é encarado como sendo dotado de um grau de autonomia relativa, capaz de fazer escolhas e de tomar decisões e podendo, por isso, contrariar, resistir e alterar a ordem a que pertence. As abordagens sociológicas tendem a situar-se privilegiadamente numa dessas dimensões, de onde resultam certas dificuldades de compreensão do modo como se relacionam indivíduo, sociedade e cultura. O conhecimento científico opera por especialização e por uma delimitação do campo de estudo empírico, o que dificulta tal tarefa. Acabamos, então, por ter de nos situar principalmente do ponto de vista do indivíduo

ou do ponto de vista estrutural. Não conseguimos operacionalizar planos de investigação empírica que permitam abarcar as duas dimensões ao mesmo tempo, atribuindo-lhes o mesmo peso. E, no entanto, temos de compreender ambas para dar conta dos fenómenos que estudamos. Reconhecendo que diferentes abordagens permitem compreender e explicar aspetos distintos dos processos de construção identitária, sempre incompletas quando tomadas isoladamente, tentámos reunir nesta obra contributos que apresentam divergências com o propósito de encontrar pontos de complementaridade entre eles, sabendo, todavia, que sempre haverá posicionamentos diversos, ou mesmo contrastantes.

A conceção da identidade que defendemos assenta no pressuposto de que o indivíduo possui uma capacidade relativa de escolha, mas que esta é produzida no âmbito de um conjunto de possibilidades social, política e culturalmente circunscritas. Ele opta a partir do (re)conhecimento de universos possíveis e/ou da formulação de universos alternativos, construídos a partir de esquemas de atribuição de significado preexistentes e em função das suas condições objetivas de vida.

O conceito de identidade é particularmente difícil de operacionalizar. Os fenómenos identitários localizam-se numa zona de fronteira, o que explica o interesse de diferentes disciplinas pelo seu estudo, mas também dificulta a articulação de conceções distintas. Esta dificuldade é, ainda, acentuada pelo facto de a identidade ser um foco importante de lutas sociais, ideológicas e políticas, incluindo as que têm lugar no próprio campo científico. A discussão em torno dos fenómenos identitários tem, por isso, muitas vezes, implícita tanto a questão da relação entre sociedade e indivíduo, como os interesses particulares de cada disciplina. Consideramos, a este propósito, que não estão em causa duas realidades opostas – uma especificamente individual e outra especificamente social –, mas duas dimensões que se (re)criam mutuamente, nenhuma se reduzindo à outra. A diversidade de maneiras como podemos abordar a identidade e a variedade de significados que o próprio conceito evoca – ser igual ou idêntico a, ser distinto de, sentido subjetivo de si, conjunto de características pelas quais os outros nos distinguem, apenas para referir alguns – mostram bem a sua complexidade e as muitas facetas que a compõem. Trata-se, na verdade, de um conceito que parece sempre escapar a uma definição linear ou estática. Procurámos ilustrar, através das abordagens escolhidas, que a identidade possui sempre uma dimensão objetiva, apreensível através do que se convencionou chamar “variáveis externas”, mas também uma dimensão subjetiva, que se liga à vida interior do indivíduo e que faz deste o sujeito da sua própria ação. Como a identidade se situa na interseção de determinantes várias, socorremo-nos, sempre que

isso se afigurou pertinente para a discussão, dos contributos de outras disciplinas que não a Sociologia, ainda que a tónica fundamental deste trabalho se refira às dimensões sociais da identidade e à sua relação com a identidade reclamada pelos indivíduos.

Começamos pela abordagem de G. H. Mead justamente por se tratar de uma das primeiras tentativas de conceber uma teoria onde sociedade e indivíduo não sejam tratados como dois universos diferentes, oferecendo uma conceção não dicotómica da identidade. A abordagem meadiana pressupõe a simultaneidade da experiência social, da mente e do *self*. Trata-se de uma perspectiva que tem exercido uma considerável influência na Sociologia, em particular sobre o interacionismo e a fenomenologia. Encontramos, portanto, nestas abordagens uma preocupação que é, de algum modo, uma herança de Mead: compreender a relação que estabelecemos com o Outro e o modo como nos construímos nessa relação.

Se, em Mead, conseguimos vislumbrar algo sobre a origem do *self* na relação organismo-ambiente-sociedade, com os interacionistas conseguimos olhar de perto para alguns mecanismos concretos que conduzem à sua definição e transformação na relação com o Outro. O interacionismo não constitui, todavia, uma abordagem unificada, mas um conjunto de contributos com uma ligação muito próxima a contextos e fenómenos empíricos concretos e que têm em comum, essencialmente, uma certa forma de olhar para a sociedade e de fazer investigação. Uma das suas características definidoras é, precisamente, a enorme adequação entre os conceitos desenvolvidos – muitas vezes, sem grande preocupação de adotar definições estritas – e aquilo que podemos observar, de forma direta ou indireta, nas condutas e nos discursos dos indivíduos. Em particular, o interacionismo permite-nos refletir sobre os pequenos gestos e sinais através dos quais nos vamos definindo e situando uns aos outros e compreender como é que as identidades se constroem e mantêm nos processos quotidianos de interação.

Uma das ideias centrais do interacionismo é a de que, apesar de os constrangimentos à conduta poderem interferir na definição da situação, existe sempre um certo grau de indeterminação e imprevisibilidade quanto ao seu desfecho. Por isso, uma das suas preocupações é perceber como é que organizamos a experiência e orientamos a conduta em situações concretas e, mais especificamente, quais os recursos de que nos socorremos para esse fim. Neste sentido, os seus contributos são especialmente úteis para a análise dos modos como as identidades são atribuídas, recusadas e geridas na relação com o Outro. Porém, ao cingir o estudo da identidade à dimensão situacional, o interacionismo procede a uma simplificação que dificulta a análise da influência dos fatores estruturais nesse processo.

Ora, a identidade não pode ser entendida como mero produto da negociação levada a cabo em cada situação particular. Ela não se liga exclusivamente à situação, mas também aos resultados da interação, da experiência e das trajetórias de vida, bem como das condições históricas e estruturais que tornam possíveis certos sistemas de classificação social e não outros. Encontramos, a este propósito, pistas de análise interessantes na fenomenologia, que abrem espaço à compreensão do modo como as ações quotidianas objetivam e instituem uma ordem social e como esta condiciona, por sua vez, a ação, surgindo como elemento externo e constrangedor. Assim, se é verdade que o elemento constitutivo da ordem são os processos de interação, também é verdade que é através destes que o mundo se torna, para nós, algo objetivamente real. É porque são objetivadas que as estruturas sociais asseguram a reprodução, constrangendo a conduta, traçando limites à ação e à liberdade individuais. Ao mesmo tempo, colocando a tónica na multiplicidade de mundos relativamente autónomos e dotados de lógicas de funcionamento próprias que constituem o mundo social, a perspectiva fenomenológica permite-nos encarar não só a identidade como o produto de uma história, o Eu como resultado das experiências acumuladas ao longo da vida, mas também das possibilidades de escolha que se nos oferecem. Em especial, ela permite-nos problematizar as condições e os mecanismos que tornam possível não só a mudança social, mas também a mudança identitária.

Central à fenomenologia é a análise dos processos de produção e partilha de significados que sustentam uma certa ordem. Na sua análise, os fenomenologistas incluem os fenómenos de estratificação social e de distribuição desigual de poder que condicionam os recursos de que nos podemos socorrer quer para controlar o desfecho de uma interação, quer para impor uma certa definição de nós. Todavia, não só ignoram frequentemente a dimensão material das instituições, que veiculam expectativas sociais e regulam as condutas, como também não apresentam propriamente uma teoria da desigualdade social, ainda que reconheçam a influência desta sobre o pensamento, a ação e o sentimento identitário dos indivíduos. O mundo inclui e é moldado por aquilo que estes pensam, mas não se reduz a isso. O modo como uma sociedade está organizada estabelece limites efetivos (e não apenas simbólicos) às condutas quer de forma direta, através da proibição e punição expressas e visíveis, quer de forma indireta, pela modelação dos modos de pensar a realidade que permitem o exercício da regulação social através da autorregulação. As teses de Pierre Bourdieu – em especial, a noção de *habitus* – surgem como particularmente relevantes para a análise destes processos. O *habitus*, estrutura mediadora literalmente incorporada, é, ao mesmo tempo,

o resultado da ação de estruturas objetivas e o veículo de (re)produção de uma certa ordem. Ele é também uma dimensão apreensível da identidade – a inscrição, no corpo e na mente, de um conjunto de disposições para agir e ser de determinada forma. Intimamente ligado às condições particulares de existência de cada indivíduo e grupo de indivíduos e às suas trajetórias, o *habitus* é um elemento de identificação e de distinção social, traduzindo de forma simbólica não só a diferença, mas sobretudo a desigualdade social que subjaz à sua produção. As lutas identitárias são, portanto, lutas de classificação social, lutas simbólicas que traduzem uma ordem desigual e a vontade de a manter ou, pelo contrário, de a modificar.

A teoria de Bourdieu representa uma tentativa de conciliar agência e estrutura. Ela mostra-nos que a escolha é produzida dentro de certos limites e está dependente dos recursos a que podemos aceder, que são, eles próprios, socialmente limitados. A ligação entre estrutura e agência situa-as no domínio da materialidade dos corpos, onde as condicionantes sociais simultaneamente criam e delimitam o ser e as possibilidades de ser. O *habitus* permite pensar como o processo de socialização molda a própria pessoa, aquilo que ela é, e como, simultaneamente, a habilita à interação com os seus semelhantes. Mas, no esquema das coisas de Bourdieu, o indivíduo parece operar sobretudo como elemento de reprodução da ordem instituída, resultado dos condicionamentos estruturais a que é sujeito. No limite, ele parece ser reduzido àquilo que o seu *habitus* é, condenado a querer o que pode querer e a ser o que pode ser. O primado durkheimiano da não consciência do ator social parece ser, assim, levado ao seu expoente máximo, devendo o sociólogo precaver-se das explicações dadas pelos indivíduos para as suas próprias condutas e obrigar-se a descobrir por trás destas o seu verdadeiro significado no quadro de lutas de poder pela otimização de posições e pela acumulação de capital. A ordem social surge de tal modo integrada que se torna difícil perceber de onde possa surgir o espaço para a mudança, quer ao nível social, quer pessoal.

Trata-se, pois, de uma abordagem que se revela mais capaz de explicar a reprodução do que a mudança. A conceção de “agente” proposta pelo autor, em particular, reduz o indivíduo a um peão mais ou menos ignorante das regras dos jogos em que se envolve e acaba por dar lugar a uma sociologia onde a determinação social das condutas é substituída pela sua sobredeterminação. Neste quadro, o conhecimento da verdadeira identidade do indivíduo é apanágio do cientista social e aquele tem de se libertar das suas ilusões sobre aquilo que é para passar a conhecer-se. A resposta à questão “Quem sou eu?” parece, pois, só poder obter-se através de um trabalho propriamente científico.

Sob a perspectiva de Bourdieu também não é possível considerar uma característica capital do ser humano: a reflexividade. Embora não se centrando especificamente sobre a questão da identidade, os contributos de Luc Boltanski e Laurent Thévenot são introduzidos na análise na medida em que permitem perceber de que modo contribuímos ativamente para a criação da realidade social ao atribuímos-lhe um significado que não se reduz a uma lógica de competição e que mostra que o conhecimento que detemos importa para a compreensão daquilo que fazemos e daquilo que somos. Trata-se de uma perspectiva que permite, igualmente, uma aproximação aos processos de passagem de uma esfera da existência para outra e que mostra que esta só é possível através do trabalho ativo de um sujeito. No quadro desta abordagem, o indivíduo e a sua conduta não são mero resultado de constrangimentos externos, assumindo a forma de determinantes quer estruturais (uma “consciência coletiva”, a cultura, as relações de poder, etc.), quer situacionais (a situação como fator que induz uma adequação quase automática da conduta). Ele socorre-se do seu conhecimento da realidade social para proceder a avaliações e julgamentos, para eliminar ou reduzir a incerteza, para lidar com a sua vida quotidiana. Ele possui capacidades cognitivas e reflexivas que lhe permitem distanciar-se das circunstâncias que envolvem a sua conduta e das suas condicionantes sociais. Não defendendo que toda a ação seja racional, ou que a escolha esteja isenta de limitações, esta abordagem permite perceber como lidamos com vários mundos e, sobretudo, as formas de apropriação da e de resistência à ordem.

Terminamos esta obra com uma tentativa de síntese. Começamos pela abordagem psicossociológica de Pierre Tap, que oferece um quadro particularmente operacional das dimensões constitutivas da identidade, sublinhando que esta não constitui uma essência, mas algo sempre a fazer. Resultado de cada história de vida particular, a identidade reafirma-se continuamente no confronto entre passado, presente e futuro, enquadrada por um contexto sociocultural particular e fruto de um trabalho de que somos sujeitos. Neste trabalho, é possível ver a presença das três lógicas de ação identificadas por François Dubet na sua proposta de uma “sociologia da ação”: uma lógica de integração, uma lógica estratégica e uma lógica de subjetivação. Não se focalizando especificamente na questão dos fenómenos identitários, Dubet mostra que estes podem ser analisados a três níveis: por um lado, e remetendo para os mecanismos de socialização, a identidade surge como o resultado da ação das estruturas e das instituições sociais. Trata-se daquela dimensão através da qual nos identificamos com a nossa sociedade e, no seio desta, com determinados outros e que remete para as nossas pertenças socioculturais. Por outro lado, a identidade possui uma dimensão pessoal,

voltada para a afirmação de uma unicidade distintiva face aos outros e que, construindo-se, de certa forma, num sentido contrário à influência socializadora, nos permite afirmarmo-nos como seres únicos e inconfundíveis com os demais. Trata-se mais propriamente da identidade pessoal, construída num processo de tensão entre o Eu, o Nós e o Outro, e que tem na sua base a afirmação da singularidade. Finalmente, a identidade pode, também, ser usada como recurso estratégico na afirmação de um Eu autónomo e singular. Neste caso, a racionalidade do indivíduo e a sua margem de autonomia relativa, que permitem o exercício da reflexividade, autorizam-nos a considerar que ele se serve do seu conhecimento da realidade social para atingir certos fins, conscientemente ou não, designadamente pela manipulação da imagem de si que veicula e que mais lhe interessa. Aquilo a que chamamos identidade não é, senão, a síntese continuamente refeita destas três lógicas.

Capítulo 1. Uma primeira abordagem ao conceito de identidade

O que é a identidade? De que modo a maneira como nos definimos, a identidade que reclamamos, interfere na nossa conduta diária, nos nossos planos de vida? Qual é a importância do Outro na nossa definição identitária?

A noção de identidade refere-se à experiência de nos sentirmos, por um lado, unos, inteiros, e, por outro, diferentes e diferenciáveis dos outros. Esta dimensão remete para aquilo que, em cada um de nós, é único e distinto e que nos permite não só distinguirmo-nos dos outros, como também sermos distinguidos por eles. Porém, esta unicidade que nos faz sentir diferentes implica, necessariamente, um ponto de comparação: só podemos diferenciar-nos face a alguma coisa ou a alguém, comparação de onde ressaltarão diferenças, mas também semelhanças. Jenkins (1996: 3-4) sublinha, a este propósito, que, do ponto de vista etimológico, a própria palavra “identidade” “tem uma raiz latina e dois significados básicos”: por um lado, um sentido “de absoluta similaridade: isto é idêntico àquilo”; por outro, um sentido “de distinção que presume a consistência ou continuidade ao longo do tempo. (...) a noção de identidade estabelece, simultaneamente, duas relações de comparação possíveis entre pessoas ou coisas: *similaridade*, por um lado, e *diferença*, por outro”.

Se só podemos ser nós próprios na medida em que nos distinguimos dos outros, a identidade só pode ser entendida enquanto fenómeno relacional – ela só pode surgir na relação com o Outro. Por isso, como afirma Taboada-Leonetti (1999: 43), a identidade possui um duplo estatuto: por um lado, sendo um fenómeno de consciência, ela é individual; por outro, ao situar-se na relação com o Outro, ela é também social. As dificuldades surgem, precisamente, quando procuramos saber como se constituem identidade pessoal e identidade social, o que as distingue e como se relacionam. Sobretudo, a questão é particularmente difícil porque toca em aspetos relativos ao campo de atuação de diversas disciplinas científicas. Trata-se de uma problemática complexa, que tem, frequentemente, implícita uma questão permanentemente em aberto – a da relação entre sociedade e indivíduo. Para Burkitt

(1991), quando esta é a questão de partida, admite-se, implicitamente, tratar-se de duas realidades opostas e o problema é, então, o de criar teorias que permitam conceptualizar os “laços” entre esses dois mundos. Embora a discussão seja, de facto, colocada frequentemente nestes termos, não tem de ser assim. Parece-nos que a questão reside, não na defesa da existência de duas realidades opostas, mas no seu entendimento como duas dimensões que se constituem mutuamente, nenhuma delas se reduzindo à outra. Trata-se, como refere Tap (s.d.b): 11), de uma diferenciação meramente analítica, pois “não existe identidade que não seja pessoal e social, indissolivelmente”.

A localização dos fenómenos identitários numa zona de fronteira explica o interesse de várias disciplinas pelo seu estudo e contribui, igualmente, para a dificuldade de articulação de conceções teóricas, acentuada pelo facto de a identidade estar envolvida em diversas lutas ideológicas e políticas, aqui incluídas as que têm lugar dentro do próprio campo científico. Com efeito, pela centralidade que assumem nas nossas sociedades, as questões identitárias são alvo do investimento não só de diversos grupos sociais, como também de diferentes disciplinas científicas, dando origem a debates que têm, frequentemente, mais a ver com os interesses em presença do que propriamente com as suas características enquanto objeto de estudo.

A diversidade de maneiras como podemos abordar a identidade e a variedade de significados que o próprio termo evoca mostram a sua complexidade, bem como as muitas dimensões que a compõem. Assim, poderíamos, por exemplo, colocar a tónica naquelas que são, geralmente, consideradas as variáveis “externas” da identidade, características pelas quais mesmo aqueles que não nos conhecem, que não convivem connosco de perto, nos identificam como seres únicos – o sexo, a idade, a profissão... – e que contribuem, também, para a definição da identidade que atribuímos a nós próprios. Mas a essa identidade que nos é atribuída vem também juntar-se a identidade que reclamamos. O que pensamos que somos não coincide, necessariamente, com a ideia que os outros têm de nós. Na verdade, o que somos não corresponde, muitas vezes, sequer, ao que pensamos ser. A nossa identidade joga-se, então, entre o pensado e o sentido, o consciente e o inconsciente, o visível e o oculto. Ela escapa sempre, de algum modo, a uma definição linear, estável, estanque. Esta complexidade foi, aliás, salientada por Erikson (1980: 109)¹, para quem a única forma de tentar tornar mais explícita a questão da identidade seria “abordando-a a partir de uma diversidade de

¹ Embora Erikson apareça frequentemente referido como o primeiro autor a produzir uma teorização específica sobre o conceito de identidade e a sua relação com os contextos socioculturais, a identidade havia já sido tratada por James, em *The Principles of Psychology* (1890).

ângulos (...) e deixando o termo ‘identidade’ falar por si próprio numa série de conotações”.

Precisamente, a diversidade de conotações do conceito faz com que, frequentemente, apareça confundida com (ou indiferenciada de) outras noções, o que dificulta a comparação entre abordagens e a articulação de contributos. Um dos casos mais comuns refere-se à confusão entre identidade e *self*². Na realidade, estes conceitos designam coisas diferentes – o *self* pode ser entendido como a relação do indivíduo com as suas ações e experiências (Blasi, 1988: 228-229), ao passo que a identidade tem a ver com um “‘sentimento de ser’ pelo qual o indivíduo experimenta que é um ‘eu’, diferente dos outros” (Taboada-Leonetti, 1999: 43). Por definição, então, o *self* “não é percebido primariamente pela contemplação e no processo de refletirmos sobre nós próprios; em vez disso, ele é percebido indireta, embora imediatamente, na e através de qualquer ação intencional tendo como objetos diretos acontecimentos externos ou mesmo internos” (Blasi, 1988: 229). O *self* é, pois, uma experiência subjetiva de nós próprios, adquirida no contexto de uma relação com um Outro. Não existe, portanto, identidade sem *self*. O *self*, a que apenas o indivíduo que é a sua fonte pode aceder, é, necessariamente, o ponto de partida para a construção de uma identidade, de “uma resposta à questão ‘Quem sou eu?’” (idem: 226).

Uma das acusações frequentemente endereçadas aos sociólogos quando estes se ocupam das questões identitárias é a de reduzirem a identidade a uma das suas dimensões, mais precisamente à sua dimensão social. Craib (1998: 133), por exemplo, acusa-nos de encararmos frequentemente os indivíduos como entidades normóticas³, como meros “suportes de relações económicas e sociais ou constructos sociais”. Daqui resultaria uma visão empobrecida (para não dizer inadequada) não só da identidade, como também do próprio ser humano, amputando-o de uma dimensão fundamental: a consciência de si, a possibilidade de refletir sobre as suas próprias ações e de efetuar escolhas. Porque a identidade pressupõe sempre elemento subjetivo, recusamos uma abordagem centrada exclusivamente no ponto de vista “externo” ao indivíduo, atribuindo-lhe definições, características e/ou rótulos que ele frequentemente recusa para si próprio. Temos, porém, presente que, se é

² Os termos *self* e *selves* não foram traduzidos, optando-se pela manutenção das palavras originais, na medida em que entendemos que, na língua portuguesa, não existem equivalentes exatos, embora alguns autores e tradutores adotem o termo “si” como sinónimo.

³ Uma personalidade normótica seria uma personalidade “não inclinada a ocupar-se do elemento subjetivo da vida (jogo interno de afetos e ideias que geram e autorizam as nossas imaginações privadas, enformam o nosso trabalho e são recurso constante das nossas relações interpessoais), quer exista no seu interior, quer no exterior”, que “raramente usa a capacidade de introspeção” (Bollas, 1987, *cit. in* Craib, 1998: 3).

verdade que os seres humanos fazem a sua história, também é verdade que as circunstâncias em que a fazem não dependem exclusivamente das suas vontades. Importa, por isso, perceber como é que nos definimos na relação com o contexto sociocultural de que fazemos parte. Como é que se desenrola o processo de identificação/recusa de identificação face às propostas que nos são apresentadas pela sociedade e pela cultura a que pertencemos e às quais não podemos escapar? De que modos nos vamos construindo e definindo, aceitando ou recusando as classificações que os outros (aqui entendidos no sentido mais lato não só de outros indivíduos com quem interagimos diretamente, como também das instituições, dos grupos sociais a que pertencemos e daqueles a que ansiamos pertencer) nos atribuem? É a estas questões que procuramos dar sentido neste primeiro capítulo.

Precisamente porque a identidade se situa na interseção de determinantes várias, socorremo-nos, sempre que isso se afigurou pertinente para a discussão, dos contributos de outras disciplinas, tendo, porém, presente que se pretende proceder a uma análise sociológica do fenómeno identitário. Neste sentido, a tónica fundamental refere-se, aqui, às dimensões sociais da identidade e à sua relação com a identidade que o indivíduo reclama para si próprio, não significando isto que ignoramos, negligenciamos e, ainda menos, recusamos a existência de outras dimensões.

Começamos a nossa abordagem por uma problematização das origens do *self* e do modo como este se relaciona com a identidade. Servimo-nos, em primeiro lugar, da perspetiva de George Herbert Mead, considerada por muitos como a primeira tentativa de conceber uma teoria onde sociedade e indivíduo não fossem tratados como dois mundos diferentes e procurando oferecer uma conceção não dicotómica da identidade. Como veremos, a perspetiva de Mead pressupõe a anterioridade da experiência social para a emergência da mente, da reflexividade e do *self*.

1.1. G. H. Mead: Da origem da mente e do *self*

O pressuposto central da obra de Mead (1934: 1) é o de que “a mente e os *selves* são essencialmente produtos sociais, produtos ou fenómenos do lado social da experiência humana”. Neste sentido, não pode haver *self* anterior à experiência social, o que implica mostrar como é possível a constituição de uma ordem social anterior ao aparecimento de indivíduos conscientes. Para demonstrar esta tese, o autor começa por analisar os processos de comunicação que tornam possível a ordem social.

O elemento básico que permite a organização da conduta é o “gesto”, fase inicial do ato social que precede o próprio símbolo e a comunicação

deliberada e tem, portanto, uma base não mental, não consciente e não significativa. Este gesto, que constitui o ato elementar do comportamento, corresponde, como sublinha Dubar (1997: 92), ao “gesto reflexo”, não implicando “nenhuma intenção relativamente a outrem”. A noção de gesto refere-se a um estímulo endereçado às outras partes envolvidas num ato social que apela a um ajustamento por parte destas (Mead, 1934: 42-44). Esse ajustamento, por sua vez, constitui um novo estímulo, apelando a outras respostas de outros indivíduos.

Segundo Burkitt (1991: 35), o gesto, que antecede o signo, seria “um ato social enfraquecido, uma indicação aos outros membros do grupo do ato que, provavelmente, se seguirá, ou seguiria, se tivéssemos de desempenhar a nossa atitude subjetiva”. O ato social surge, assim, como um ato complexo, envolvendo, simultaneamente, diversos indivíduos, e é essa dimensão de complexidade que constitui o gesto como estímulo.

Numa fase inicial, porém, o gesto não desperta na outra parte a mesma reação que se encontra naquele que o realiza: “o gesto da outra pessoa significa aquilo que vamos fazer. Não significa o que ela está a pensar ou sequer a sua emoção. Supondo que o ataque irado do outro suscita medo em nós, o que vamos sentir é medo e não ira. O gesto dele significa medo, do nosso ponto de vista. Esta é a situação primitiva” (Mead, 1934: 49).

Através do que Mead chama “conversação de gestos”, é possível uma espécie de ajustamento mútuo entre os indivíduos sem que esse ajustamento passe necessariamente pela mente. O gesto antecede, portanto, a comunicação consciente e significativa.

A noção de mente é difícil de compreender plenamente em Mead, visto que ela assume significados diferentes ao longo da sua obra. Quando se refere à mente, o autor tem como pano de fundo a mente humana. Por isso, a mente é identificada, umas vezes, com a inteligência; outras vezes, com a consciência; outras vezes, ainda, com a reflexividade. Na definição que dá de mente, Mead (1934: 118) refere-se à “inteligência reflexiva do animal humano que pode ser distinguida das outras formas”. Assim, o termo é quase sempre usado num sentido que ultrapassa a dimensão meramente sensorial (estar ou não desperto para o que se passa num dado momento), ou a capacidade de processar informação, para se referir à capacidade de trazer a “experiência da conduta ao nível da consciência” (Burkitt, 1991: 46), característica apenas dos seres humanos. É por isso que Mead afirma que o comportamento de ajustamento mútuo é igualmente característico dos restantes animais. O que nos distingue destes é o facto de eles não serem capazes de o trazer à consciência, isto é, de refletir sobre o seu comportamento e o dos outros.

A questão é, então, a de explicar como podem o pensamento e a mente surgir a partir de comportamentos e fenômenos não mentais. Segundo Mead (1934: 11), não podendo o comportamento consciente ser reduzido ao comportamento não consciente, ele “pode ser explicado em termos de comportamentos ou fenômenos não mentais, como surgindo a partir de, e como resultando de complicações nestes”. Como nota Burkitt (1991: 30), para Mead, “a mente é vista como parte do processo de adaptação do próprio corpo humano a determinado mundo material. A consciência, a inteligência e a atividade intencional são encaradas como capacidades emergentes nas condições concretas da atividade de adaptação no grupo social”.

A mente oferece a possibilidade do pensamento. Porém, mente e pensamento só existem na medida em que os gestos se transformem em símbolos significativos, isto é, na medida em que exista partilha de significados. Quando se atinge esta fase, existe linguagem e há lugar a uma “conversação significativa de gestos” (Mead, 1934: 45-46), que só pode existir no âmbito de algum tipo de organização social, pois um gesto ou um símbolo só têm significado para aqueles que o partilham e por referência a uma experiência comum.

Assim, o ser humano começa por ter um comportamento que, sendo cooperativo, não é ainda significativo, posto que o significado só pode surgir num contexto social. Em suma, a mente não pode surgir a não ser na relação com o Outro: ela não é “uma pré-condição do ato social; o ato social é uma pré-condição dela” (Mead, 1934: 18). Porque se constitui na interação com os outros, a mente é um mecanismo de regulação de significado que, tendo na sua base processos mentais assentes no sistema nervoso central e residentes nos organismos humanos individuais, é, essencialmente, um fenómeno social. É no decurso da interação social que os significados dos atos se constituem, que a mente se desenvolve e, portanto, o nosso comportamento não pode ser explicado meramente em termos de imitação. A nossa conduta não é “uma cópia direta do ato que a antecedeu, mas um ato *adequado à situação social*” em que estamos envolvidos (Burkitt, 1991: 33). Ora, a capacidade de escolher a resposta adequada depende da existência de uma atitude subjetiva, da capacidade de nos percebermos a nós próprios e aos outros no contexto global em que a ação decorre, em suma, do desenvolvimento de uma consciência social que gera, simultaneamente, uma autoconsciência (idem: 34). Somos capazes de nos colocar no lugar do Outro e olhar a nossa ação como ele a olharia porque o interiorizámos, e é nessa medida que conseguimos perceber qual a resposta adequada da nossa parte. O significado dos gestos é, então, partilhado. Um gesto de ira é interpretado como significando ira e já não medo. A capacidade de fazer isto depende de sermos capazes de nos pensarmos como objeto, tal como os outros o fazem.

O desenvolvimento do *self* decorre, pois, da própria dinâmica da interação. O ato social é pré-condição da existência do *self*. O processo que explica o aparecimento da linguagem enquanto instrumento de partilha de significados é o mesmo processo que explica a constituição do *self*. Como afirma Burkitt (1991: 36-37), “é através da linguagem que as pessoas interiorizam as atitudes do grupo social e, com base nisto, formam as suas atitudes subjetivas. Só a linguagem permite comunicar um ponto de partida impessoal, geral, face ao qual os indivíduos podem reagir aos seus próprios *selves* e, concomitantemente, organizar as suas respostas. Isto acontece porque a linguagem é um sistema social, impessoal. A linguagem fornece aos indivíduos um ponto de partida profundamente objetivo através do qual eles se podem tornar objetos para si próprios”.

O processo que nos constitui como indivíduos e como membros de uma comunidade não se reduz, por isso, a um processo de simples imitação ou condicionamento, antes implica a nossa participação ativa. A característica essencial que nos distingue das restantes espécies é a reflexividade, entendida como a capacidade de pensar, mas também de agir intencionalmente e concomitante à existência da mente: “A reflexão ou o comportamento reflexivo surge apenas sob condições de autoconsciência e torna possível o controlo e a organização propositados da conduta, por parte do organismo individual, por referência ao seu ambiente social e físico” (Mead, 1934: 91). É esta capacidade que nos permite selecionar e gerir os estímulos provenientes do meio, orientar e regular a nossa conduta e, até certo ponto, o nosso ambiente, e antecipar respostas, não nos limitando à combinação de “respostas que já existem, que é aquilo que o animal pode fazer” (idem: 94). A reflexividade é também aquilo que nos permite olhar para nós próprios como *sujeitos e objetos* e é neste sentido que mente e *self* vão de par.

Mead apresenta, pois, uma conceção dinâmica do *self*. Começa por distingui-lo do organismo fisiológico: “O corpo não é um *self* enquanto tal; torna-se num *self* apenas quando desenvolveu uma mente no contexto da experiência social” (idem: 50). O corpo é necessário ao *self*, pois este só surge com a mente e esta tem uma base fisiológica, mas distingue-se dele na medida em que não possui a capacidade de refletir sobre si próprio. O *self* surge, como vimos, na interação, com a possibilidade de comunicação significativa porque só temos consciência da sua existência na medida em que sejamos capazes de nos pensarmos como *selves*, e isto acontece porque nos conseguimos situar do ponto de vista dos outros que nos tomam como objeto, sendo, portanto, capazes de nos pensarmos também como objetos. É por isso que, para Mead (1934: 140), “[o] *self* enquanto objeto para si próprio é, essencialmente, uma estrutura social e surge na experiência social”.

Mead concebe o *self* como uma estrutura complexa e dinâmica cuja definição parece apresentar variações. O *self* é entendido como uma totalidade ou estrutura composta por diversas partes. Assim, cada um de nós teria apenas um *self* unificado, mas este seria composto por diversos *selves* que se ligariam às diferentes relações que desenvolvemos com diferentes pessoas em diferentes situações. Se os *selves* só se podem constituir na e pela interação com os outros, então, a diversidade de contextos em que nos envolvemos produziria, naturalmente, uma diversidade de *selves*: seríamos “uma coisa para um indivíduo e outra coisa para outro indivíduo” e haveria, igualmente, “partes do *self* que existem apenas para o *self* em relação consigo mesmo” (idem: 142). Neste sentido, os *selves* equivalem às várias identidades sociais que fazem parte do *self*.

Mas a noção de *self* aparece também equiparada à de identidade. Teríamos, então, que a *nossa* identidade é composta por várias identidades (sociais), mas não se reduz a elas. A nossa identidade é um elemento agregador dessas diferentes identidades⁴. Porém, se é verdade que a nossa existência pressupõe tal pluralidade de identificações, também é verdade que “não somos apenas aquilo que é comum a todos [os nossos *selves*]” (idem: 163).

As nossas múltiplas pertenças permitem dizer que “[u]ma personalidade múltipla é, em certo sentido, normal” (idem: 142). Mas existe sempre a possibilidade de ocorrência de fenómenos de desagregação ou dissociação da personalidade, causados “por uma rutura do *self* completo, unitário, nos *selves* seus componentes e que correspondem, respetivamente, a diferentes aspetos do processo social em que a pessoa está envolvida e dentro dos quais o seu *self* completo ou unitário surgiu” (idem: 144). O nosso equilíbrio depende, então, da presença de um elemento unificador e gestor das nossas diversidades e contradições, sob pena de cairmos numa situação de patologia cujas “metáforas de diagnóstico”, como afirma Jenkins (1996: 46), são várias: “‘possessão’, ‘ruptura de personalidade’, ‘dissociação’, ‘personalidade múltipla’”. De resto, a capacidade de nos pensarmos está dependente da existência de algo que nos possa proporcionar uma espécie de visão de conjunto e saber, pelo menos, qual das nossas identidades podemos ou devemos mostrar em cada contexto.

Ora, o *self* é um processo social com dois intervenientes: o “eu” e o “me”. Existe uma situação de diálogo interno permanente entre ambos. O “me” é constituído pelo “conjunto organizado de atitudes dos outros que nós

⁴ Esta indiferenciação de conceitos e a sua utilização de forma relativamente liberal tornam, por vezes, difícil e sujeita a críticas a perspectiva de Mead, mas fazem parte, igualmente, da sua enorme compreensão do fenómeno identitário e da dificuldade de o simplificar para propósitos analíticos.

próprios assumimos” (Mead, 1934: 175), a expressão da regulação social que estabelece limites ao “eu”, o representante dos valores do grupo. Como sublinha Burkitt (1991: 40), “[o] ‘me’ sozinho não teria qualquer unidade, pois ele divide-se em muitos *selves* diferentes, cada um deles associado a atos sociais passados em diferentes circunstâncias sociais. O *self* objetivo terá muitos aspetos e possuirá muitas capacidades armazenadas da experiência passada que podem ser usados no futuro”. O “eu” é o princípio organizador dos nossos *selves*, que se serve dos recursos do “me” para agir – “uma agência psíquica que apenas se desenvolve na atividade social paralelamente ao ‘me’” (idem). Porque consiste na própria mente em ação, o “eu” é a razão pela qual “dizemos que nunca estamos plenamente conscientes do que somos, [por] que nos surpreendemos com as nossas próprias ações”; é “aquilo com que, num certo sentido, nos identificamos”, que “está constantemente presente na experiência” (Mead, 1934: 174) e que se atualiza na ação.

Para além da linguagem, a génese do *self* está também ligada à brincadeira e ao jogo, facto que pode ser observado no processo de desenvolvimento humano, nomeadamente durante os primeiros anos de vida. A brincadeira e o jogo são duas formas através das quais o *self* se constitui em objeto para si próprio. No caso da brincadeira, basta à criança que seja capaz de assumir um dos papéis em causa – aquele que ela representará. Assim, brincar aos índios “significa que a criança tem um certo conjunto de estímulos que apelam nela própria às respostas a que apelariam noutros e que correspondem a um índio” e “[e]sta é a forma mais simples de se ser outro para si próprio” (idem: 150-151). No caso do jogo, existe um conjunto de papéis organizados e um conjunto de regras que regulam as suas relações e a criança tem de ser capaz de perceber e assumir esse complexo, ela tem de ser capaz de “ter a atitude de todos os outros envolvidos nesse jogo” (idem: 154). A organização do conjunto das atitudes dos outros jogadores é o elemento que regula a resposta da criança e ultrapassa as atitudes dos indivíduos envolvidos uns face aos outros. Essa totalidade, que é a comunidade ou o grupo organizado, constitui o que Mead (1934: 155) chama o “Outro generalizado” e é “apenas na medida em que ele assume as atitudes do grupo social organizado a que pertence face à atividade social cooperativa organizada ou ao conjunto dessas agendas em que o grupo está envolvido” que o indivíduo desenvolve um *self* completo. O Outro generalizado corresponde ao “sentido das visões predominantes, típicas e gerais acerca de si próprio mostrada pelos outros” (Cuff e Payne, 1984: 119); é através dele que uma comunidade ou grupo social regula a conduta dos seus membros e que estes se constituem não só como membros dessa comunidade, mas

também como individualidades, pois o *self* só se desenvolve plenamente num contexto social⁵.

Além disso, existem também aspetos da identidade e do *self* que apenas são acessíveis ao indivíduo, que existem apenas para ele próprio e que têm lugar no seu espaço e no seu mundo interiores (Craib, 1998: 168-170). Essa dimensão individual e única de nós próprios a que só nós temos acesso está bem presente na perspectiva de Mead. Apesar de afirmar que “a natureza humana é socialmente formada”, que ela “é algo *completamente* social e pressupõe sempre o indivíduo verdadeiramente social” (Mead, 1934: 229)⁶, para Mead, o *self*, e também a identidade, sendo socialmente produzidos, não se reduzem às suas dimensões sociais⁷. Para que o *self* se desenvolva plenamente, para que o indivíduo seja ele próprio, “ele deve também, e do mesmo modo que assume as atitudes dos outros indivíduos face a si próprio e face uns aos outros, assumir as suas atitudes face às várias fases ou aspetos da atividade social comum”, deve “agir face a diferentes projetos sociais que, a qualquer momento dado, desenvolve, ou face às várias fases mais vastas do processo social geral que constitui a sua vida e da qual estes projetos são manifestações específicas” (idem: 155-156). Temos aqui não só a consideração da margem de liberdade que permite a autonomia da decisão, como também o sublinhar da singularidade de cada ser humano.

Todavia, apesar das suas virtualidades, há alguns aspetos pouco claros nas teses de Mead. Aceitando a existência de um momento primordial em que os seres humanos ajustariam mutuamente o seu comportamento ainda *antes* do aparecimento da linguagem, a explicitação dos mecanismos que presidem a esse ajustamento é pouco clara. Quando considera que esse ajustamento ocorre sem a intervenção da mente, na verdade, Mead utiliza esta noção como sinónimo de consciência, pretendendo mostrar que existe um momento em que os comportamentos humanos se concertam sem que os seres humanos que os exibem tenham *consciência* das suas ações. Ora, como

⁵ Alguns autores chamam a atenção para o facto de o pensamento de Mead apresentar um certo paralelo com o de Freud ao nível da existência de uma agência com um papel de regulação social que procura canalizar os comportamentos e atitudes para objetivos socialmente aceites. O Outro generalizado de Mead equivaleria, nesse sentido, ao Superego de Freud. Para ambos, aliás, a função de transmissão de regras e o exercício da regulação seriam levados a cabo primeiramente pela família e gradualmente interiorizados, de tal modo que passariam a ser exercidos primariamente pelos próprios indivíduos (vejam-se, a este propósito, por exemplo, Burkitt, 1991: 41-42 e Jenkins, 1996: 41-42, 45).

⁶ Sublinhado nosso.

⁷ Na sua perspectiva, como “todos os indivíduos têm essencialmente as mesmas estruturas fisiológicas”, não poderíamos explicar nem a diversidade humana, nem a individualidade a partir daqueles fatores e, portanto, “o processo de organização entre essas formas [os organismos humanos] tem de ser inteiramente diferente” do das outras espécies (Mead, 1934: 231).

se explica esse ajustamento do comportamento sem que haja a consciência (e, ainda menos, a intenção) de o levar a cabo?

Outra questão tem a ver com a explicação da passagem do comportamento automaticamente ajustado para a conduta consciente e intencional. Na perspectiva de Mead, como vimos, a consciência e o *self* só surgem plenamente a partir do momento em que há partilha de significados, e esta só se torna verdadeiramente possível por intermédio da linguagem. Mas a linguagem não surge espontaneamente, não se estabelece de um momento para o outro. Como o próprio autor sublinha, mente, *self* e linguagem desenvolvem-se progressivamente na interação. Ora, se a linguagem é um instrumento criado para permitir a comunicação, ela é também o resultado de uma necessidade de partilha sentida. Porém, a partilha só se impõe quando se percebe, de alguma forma, a existência de uma fronteira, de uma barreira que nos separa do outro (objeto ou ser) e, a existir essa fronteira, existirá, necessariamente, alguma consciência de se constituir uma entidade autónoma. Portanto, logicamente, a linguagem deve surgir a partir de alguma forma de consciência. Do mesmo modo, porque ela é usada para traduzir algo, esse algo tem de estar *primeiro* na nossa mente, pois as palavras não “criam” propriamente as coisas, apenas nos fazem olhar para elas de determinada forma.

Embora Mead (1934: 13-14) defenda igualmente que “[a]quilo a que a palavra se refere é algo que pode residir na experiência do indivíduo sem o uso da própria linguagem”, que “[a] conversação gestual pode ser levada a cabo sem que possa ser traduzida em discurso articulado”, o que “também é verdade para os animais mais baixos”, o que ele não explicita é o processo concreto de aparecimento do *self* e da consciência e os seus diferentes patamares.

É, justamente, a tese da existência de um *self* anterior à ordem social que encontramos em António Damásio (1999, 2000). Não se alongando sobre as dimensões socioculturais do comportamento e da identidade, Damásio apresenta um quadro explicativo onde elas se coadunam com a existência de um substrato biológico da mente e do *self*. Assim, além de contribuir para melhorar os nossos conhecimentos sobre os fenómenos que subjazem ao aparecimento do *self* e à construção da identidade, esta abordagem sublinha a sua multidimensionalidade. Produzida no âmbito da neurobiologia, ela permite clarificar algumas propostas de Mead, nomeadamente no que respeita aos aspetos que temos vindo a focar. De resto, o próprio Mead lamentava, na época em que produziu a sua obra, o estudo ainda muito parcial do sistema nervoso central, cuja importância considerava fundamental para perceber a relação e a passagem do “comportamento não mental” para o “comportamento mental” (cf. Mead, 1934: 8-12).

Outro dos contributos de Damásio é uma distinção terminológica mais fina, que concorre para o esclarecimento de certos aspetos da teoria do próprio Mead, pois este utiliza frequentemente os mesmos conceitos para se referir a fenómenos que, nos contextos particulares em que são introduzidos (e, portanto, à luz da sua própria teoria), se referem a questões diferentes.

1.2. A. Damásio: Das emoções ao *self* consciente

Damásio (2000: 134) recusa a tese da linguagem como elemento fundador da consciência e condição de aparecimento do *self*, considerando que, “[s] e a linguagem funciona em relação ao si^[8] e à consciência do mesmo modo que funciona para todas as outras coisas, ou seja, simbolizando em palavras e frases aquilo que começa por existir sob uma forma não verbal, então deverá existir um si não verbal e um conhecimento não verbal para os quais as palavras ‘eu’ e ‘mim’ ou a frase ‘eu conheço’ constituem as traduções apropriadas, em qualquer linguagem”. Teria, assim, de existir alguma forma de consciência anterior ao surgimento da linguagem – e dizemos “alguma forma” precisamente porque o autor distingue não só diferentes níveis de consciência, como também diferentes formas de *self*.

No centro da análise, encontra-se o corpo, suporte fundamental do “sentimento de si”, o protagonista da consciência (Damásio, 2000: 22). O corpo é o lugar onde nos situamos e, portanto, os seus limites estabelecem as fronteiras do organismo, o que lhe pertence e o que não lhe pertence. É, segundo o autor, na gestão dessas fronteiras que se joga a própria vida. Inicialmente, o equipamento biogenético dota os organismos dos dispositivos cerebrais necessários a uma monitorização constante e não consciente do corpo de forma a garantir a estabilidade necessária à sobrevivência (idem: 42). A sua vida e as suas ações são geridas de acordo com processos não mentais e não conscientes inscritos no genoma, algo que pode ser verificado mesmo nos organismos simples, que, não possuindo cérebro, produzem, ainda assim, comportamento, isto é, respondem a estímulos provenientes do meio (Damásio, 1999: 104). Por outras palavras, um organismo pode produzir comportamento sem que possua, por isso, uma mente, sendo esta entendida pelo autor como a capacidade de “desenvolver representações das quais se pode tomar consciência como imagens” (idem: 237), aquilo a que chama, metaforicamente, o “filme-no-cérebro”⁹.

⁸ O autor optou por traduzir o termo *self* por “si”, mesmo considerando que o termo português não recobre plenamente o sentido da palavra inglesa (cf. Damásio, 2000: 22).

⁹ O termo “imagens” abarca “qualquer uma das modalidades sensoriais” – audição, tato, olfato, etc. –, e “filme” não se refere, portanto, exclusivamente à visão, mas também a esse conjunto de modalidades (cf. Damásio, 2000: 28-30).

Nos organismos complexos, como é o caso dos seres humanos, o corpo é dotado de um cérebro “equipado com certas formas de resposta para certos estímulos, e com a faculdade de representar os estados internos causados pela reação a certos estímulos e por repertórios de resposta predeterminada” (Damásio, 2000: 324-325), isto é, com uma mente. Inicialmente, o organismo começa por reagir a emoções, ou seja, a modificações transitórias do seu estado que ocorrem ao nível do perfil químico do corpo, do estado das vísceras, do padrão de contração dos músculos. Mas sentir uma emoção não implica a consciência desse facto, apenas a posse de “imagens mentais provenientes dos padrões neurais que representam as modificações do corpo e do cérebro [e] que constituem a emoção” (idem: 320). As emoções são, assim, instrumentos fundamentais para a manutenção da vida. Mesmo no caso dos organismos mais simples, elas constituem a primeira e mais básica indicação da ocorrência de alterações no meio, levando à produção de algum tipo de resposta. Elas mantêm essa função mesmo nos organismos mais complexos e dotados de mente, mas, nestes casos, a posse de um cérebro, de uma mente e, eventualmente, de uma consciência aumenta exponencialmente a adequação da resposta e, por essa via, a capacidade de sobrevivência¹⁰.

As sucessivas respostas do organismo às emoções acabam por produzir transformações significativas, tanto ao nível do corpo como do cérebro, que são acompanhadas por uma complexificação do funcionamento do sistema neural e acabam, eventualmente, por produzir as condições necessárias à constituição de “uma representação integrada do organismo” (idem: 325). Esta representação do organismo na sua totalidade constitui o “proto-si” (precursor do si), “um conjunto coerente de padrões neurais que cartografa, a cada instante, o estado da estrutura física do organismo nas suas numerosas dimensões” (idem: 184).

O “proto-si” não corresponde a uma forma de consciência, ou, dito de outra forma, não temos consciência do “proto-si”. Porém, é só a partir do seu surgimento que estão criadas as condições para o aparecimento da consciência. De facto, na medida em que implica uma representação do próprio organismo no ato de ser modificado e de agir sobre um objeto, interno ou

¹⁰ Facto com que o próprio Mead (1934: 16) não poderia estar mais de acordo quando sublinha que “[é] impossível assumir que os animais, de facto, assumem a expressão das suas emoções”, embora as tenham e ajustem os seus comportamentos em função delas. Por isso, quando diz que a consciência emerge do ato social, o que Mead pretende dizer é que só a partir do momento em que conseguimos trazer as emoções à consciência, isto é, só a partir do momento em que somos capazes não só de as sentir, mas também de as conhecer, é que podemos falar de consciência humana (cf. Mead, 1934: 15-18). Como o *self*, no seu pensamento, está intimamente ligado à consciência, ele é também entendido como um produto essencialmente social.

externo, a consciência só pode surgir em organismos capazes de se representarem mentalmente como entidades autónomas e fontes de uma determinada ação. Esta primeira forma de consciência, a que Damásio (2000: 324) chama o “sentido do si”, surge quando “um organismo que já está a responder ao meio ambiente da melhor forma possível começa a descobrir que é ele próprio que está a responder”. A partir desse momento, o organismo possui uma “consciência nuclear”, à qual corresponde um “si nuclear”. A primeira forma do si não exige, portanto, a presença da linguagem. Ela surge quando o cérebro alcança o poder de “contar uma história sem palavras, a história de que existe vida dentro do organismo e que os estados do organismo vivo, dentro do corpo, estão continuamente a ser alterados por encontros com objetos ou acontecimentos reais ou pensados” (idem: 51)¹¹.

O si nuclear corresponde, assim, ao “sentir um sentimento”, mas ainda não ao “conhecer um sentimento”, à “reflexão sobre o sentir [que] se situa num plano funcional mais elevado” (idem: 324). Quando isto acontece, o organismo possui não só a capacidade de ter emoções, como também de sentir essas emoções, isto é, de saber que é ele próprio que está a ser afetado por algo que se passa no seu interior ou à sua volta. O si nuclear é uma forma de consciência transitória e em permanente produção precisamente porque se liga sempre ao momento e ao espaço em que a ação está a decorrer. Ele está permanentemente ligado ao presente e é continuamente (re)criado no decurso da própria ação. Sendo o suporte da primeira forma de consciência (e estando, portanto, presente logo nas fases iniciais do nosso desenvolvimento), a sua presença é constante, embora não ocupe um lugar central na nossa consciência.

À medida que a experiência do organismo aumenta e que a memória se desenvolve, o si vai-se também complexificando. É através de um processo de aprendizagem e do registo dessa aprendizagem que criamos uma memória autobiográfica, “um agregado de arquivos disposicionais que descreve quem nós temos sido fisicamente, quem nós temos sido em termos comportamentais, e quem tencionamos ser, no futuro” (idem: 204-205).

A noção de “arquivo disposicional” é particularmente interessante, pois chama a atenção para o facto de a memória não proceder propriamente a um registo dos acontecimentos por que passamos. Ela grava, antes, os meios

¹¹ O cérebro produz, assim, dois relatos simultâneos: “à medida que o cérebro forma imagens de um objeto – tais como um rosto, uma melodia, uma dor de dentes ou a recordação de um acontecimento – e à medida que as imagens do objeto afetam o estado do organismo, um outro nível da estrutura cerebral cria um relato imediato e não verbal dos acontecimentos que estão a ter lugar nas diversas regiões cerebrais, ativadas em consequência da interação objeto-organismo” (Damásio, 2000: 201).

que permitem reconstruir esses acontecimentos ou as imagens desses acontecimentos. Os arquivos disposicionais são “padrões potenciais de atividade neuronal” (Damásio, 2000) que só são disparados quando o organismo se depara com um conjunto de estímulos que apela ao conteúdo desses arquivos. Por outras palavras, a nossa memória regista a experiência, criando, ao mesmo tempo, padrões de resposta prováveis, associados à ocorrência de determinados padrões de estímulos iguais ou idênticos àqueles com que anteriormente nos confrontámos.

O conceito apresenta claras afinidades com a noção de “disposição” tal como foi definida por Pierre Bourdieu – como predisposição para agir de determinada forma em determinadas circunstâncias. Os “arquivos disposicionais” de Damásio parecem ser, portanto, a contrapartida neural da experiência que se inscreve no próprio cérebro, pronta a ser usada nas circunstâncias adequadas. Esta memória autobiográfica corresponde a uma consciência alargada, que se refere não só ao momento presente (como acontece com a consciência nuclear), que não diz apenas respeito à narrativa do que está a acontecer agora, mas que apela também ao que aconteceu no passado e à antecipação do futuro. Assim, a consciência alargada é “a faculdade de criar um sentido de perspectiva individual, bem como um sentido de pertença e capacidade de ação individuais relativamente a uma extensão de conhecimento muito maior do que aquela que é examinada na consciência nuclear” (idem: 230). Como resulta de processos de aprendizagem, a consciência alargada apresenta vários níveis, atingindo o seu máximo “nas mentes dotadas de memória, linguagem e inteligência de nível superior, e quando os organismos que constroem essas mentes interagem com ambientes sociais apropriados” (idem: 353). Ela nasce, portanto, da inexorável necessidade de zelar pela vida, mas constitui também um trunfo na luta pela sobrevivência porque permite lidar com situações que não se encontram previstas no genoma.

O si que corresponde à consciência alargada é o si autobiográfico, “um processo de ativação e exibição coordenadas de memórias pessoais” (idem: 256), o resultado, a cada momento, da nossa história individual. Neste sentido, o si autobiográfico é a base da identidade. Portanto, *self* e identidade encontram-se intimamente ligados, mas referem-se a fenómenos distintos. O *self* é, sublinha Blasi (1988: 229), constituído por quatro dimensões que estão presentes na experiência e que caracterizam a sua subjetividade: a *agência*, isto é, o grau em que uma ação é percebida de forma não pensada como sendo nossa e nós próprios percebidos como a sua fonte; a *identidade consigo próprio*, isto é, a compreensão imediata de nós próprios como sendo idênticos ao *self* consciente; a experiência de *unidade* entre as várias ações

que constituem a atividade em curso, a percepção de que todas elas têm origem no mesmo “eu”; e a *alteridade*, a consciência de que somos uma entidade ou agente distinto de outras entidades ou agentes. A identidade é uma parte desse *self* e corresponde ao resultado continuamente refeito daquilo a que Damásio chama o “si autobiográfico”.

A existência do si autobiográfico para o indivíduo (ou seja, o conhecimento do seu conteúdo) só é possível se existir uma reativação constante do si nuclear e uma memória alargada, o que significa que “os conteúdos do si autobiográfico dependem do dom da consciência nuclear para ganharem vida, tal como qualquer outro objeto” (Damásio, 2000: 207). O si autobiográfico modifica-se, então, permanentemente com as nossas experiências de vida, com a antecipação dessas experiências e com a revisão das memórias passadas e futuras dessas experiências (idem: 259). Como nota o autor, esta criação de cenários que se torna possível pela posse de uma consciência alargada faz com que possamos ser, de acordo com as ocasiões, personagens muito diferentes. Em circunstâncias normais, todavia, o si nuclear e o si biográfico “favorecem constantemente a seleção de ‘rascunhos’ compatíveis com um si singular e unificado”, o que significa que “[p]odemos ser Hamlet durante uma semana, ou Falstaff por uma noite, mas tendemos a regressar ao ponto de partida”, provavelmente porque “um organismo singular exige que haja um si singular para que a missão de conservação da vida seja realizada com êxito” (idem: 260-261).

Nos seres humanos, a resposta às emoções é bastante mais complexa do que nas outras espécies, pois, sendo seres sociais, as nossas emoções são mediadas pela socialização e porque, devido à “natureza da nossa experiência, há um amplo espectro de estímulos e situações que se vieram associar aos estímulos que se encontravam inatamente selecionados para causar emoções” (Damásio, 1999: 145). A singularidade do ser humano reside, precisamente, nessa forma superior de consciência que é tornada possível pelo seu equipamento biogenético, mas que só atinge a plenitude com o ato social.

Assim, quando fala em *self*, Mead parece estar a referir-se ao *self* autobiográfico proposto por Damásio, aos aspetos fundamentais do desenvolvimento da consciência humana e base do próprio sentido da identidade. Tal como Mead intuiu, e resulta claro das propostas de Damásio, a consciência tem uma base biofisiológica, mas ela parece surgir, na sua forma mais rudimentar, antes da linguagem. O aparecimento da linguagem, na verdade, marca o momento a partir do qual a consciência pode atingir a sua plenitude. Portanto, o *self* desenvolve-se e atualiza-se “à sombra tutelar da biologia que herdamos” (Damásio, 2000: 264) e não pode deixar de ser marcado por esta. À sociologia cabe uma pequena parcela na elucidação do processo

através do qual nos construímos. Mas a sua explicação não é *a* explicação. Existem não só dimensões do *self*, como também da identidade que caem fora do nosso campo disciplinar. O próprio Damásio sublinha essa enorme série de processos e conteúdos em cada um de nós que não chegam a estar presentes na consciência e que (é mais do que legítimo supô-lo) influenciam aquilo que somos e aquilo que fazemos¹². O reconhecimento desta limitação deve orientar-nos não no sentido do abandono do projeto sociológico, mas no da melhoria do seu contributo.

¹² Para além daquilo que é habitualmente subsumido sob a designação de “inconsciente”, Damásio (2000: 262-263) identifica, designadamente: “1. Todas as imagens completamente formadas a que não prestamos atenção; 2. Todos os padrões neurais que nunca se transformam em imagens; 3. Todas as disposições que foram adquiridas através da experiência, se mantêm adormecidas e podem nunca vir a transformar-se num padrão neural explícito; 4. Toda a silenciosa remodelação dessas disposições e toda a sua silenciosa reestruturação da rede dos seus contactos que podem nunca se tornar explicitamente conhecidas; 5. Toda a oculta sabedoria e as ocultas aptidões [...] que a natureza colocou nas disposições homeostáticas inatas.”

Capítulo 2. Eu e o Outro na construção de uma identidade

Mead exerceu uma considerável influência na Sociologia, em particular sobre as abordagens interacionista e fenomenológica. O sentido do vivido e o modo como o indivíduo se situa face aos outros e à sociedade, o interesse em compreender como é que ele vê e interpreta a realidade e age sobre ela constituem o ponto de partida destas abordagens. Tanto no interacionismo, como na fenomenologia, encontramos, portanto, uma preocupação que é uma herança de Mead: perceber a relação que estabelecemos com o Outro e o modo como nos construímos nessa relação. Ambas as abordagens partilham o interesse em perceber o que torna possível a existência da ordem social. Existe, todavia, no caso do interacionismo, um enfoque num nível de análise muito particular: a interação face a face. Se em Mead conseguimos vislumbrar algo sobre a origem do *self* na relação organismo-ambiente-sociedade, com os interacionistas conseguimos olhar de perto para alguns mecanismos concretos que conduzem à sua definição e transformação na relação com o Outro.

Do interacionismo escolhemos os contributos de Erving Goffman e Anselm Strauss. Como em qualquer outra abordagem, dois autores não esgotam uma perspectiva, e, no caso do interacionismo simbólico, este empreendimento pode parecer ainda mais arriscado devido ao facto de não se tratar, na verdade, de uma abordagem unificada, mas de um conjunto de contributos com uma ligação particular aos contextos e fenómenos empíricos analisados, que têm em comum, sobretudo, uma certa forma de olhar para a sociedade e para a investigação. Escolhemos Goffman fundamentalmente pela importância que a temática da relação com o Outro na definição do Eu assume na sua obra. Como salientam Cuff e Payne (1984: 143), Goffman “convida-nos a ver que a apresentação de um *self* no contexto dos ambientes quotidianos envolve trabalho de equipa”. Este autor elege como objeto de estudo os processos de organização da interação e a forma como os indivíduos se influenciam mutuamente quando em presença uns dos outros. Encontramos nele o interesse não em explicar a origem ou as causas da ordem social, mas em

perceber quais as regras que presidem aos processos de interação face a face, quais as normas que os regem e aos seus resultados. Como sublinha Plummer (2002: 236-237), fugindo, muitas vezes, aos cânones da produção científica, Goffman acaba por nos fornecer “um dicionário de novos conceitos (...) que nos permitem compreender os minuciosos aspetos da interação face a face”, que considerava constituir “a ponte entre os níveis micro e macro da análise sociológica”. A Strauss fomos buscar um contributo fundamental para a análise dos fenómenos identitários. Partindo da abordagem de Erikson (1980), o autor faz questão de sublinhar que a sua teorização não incide sobre a “identidade do ego” (isto é, a consciência subjetiva de uma certa permanência e continuidade que reconhecemos e que os outros reconhecem em nós), mas sobre uma faceta da identidade que tem a ver “com o modo como as pessoas se envolvem com outras pessoas e são afetadas e se afetam umas às outras através desse envolvimento” (Strauss, 2002: 15). Inspirado por uma das ideias centrais das teses eriksonianas – a de que a identidade se vai transformando ao longo da vida –, aborda o modo como essas mudanças são produzidas e mantidas nos contextos de interação. É, sobretudo, pela operacionalização que faz da relação entre manutenção e transformação identitárias e interação que nos socorremos da sua perspetiva.

Uma das características do interacionismo é a enorme adequação entre os conceitos desenvolvidos (muitas vezes, sem preocupação de adotar definições estritas) e aquilo que podemos observar, de forma direta ou indireta, nas condutas e nos discursos dos indivíduos, mesmo se a um nível de análise mais distante da empiria eles se revelam menos completos. De momento, todavia, interessa-nos, fundamentalmente, refletir sobre os pequenos gestos e sinais através dos quais nos vamos definindo e situando uns face aos outros e compreender como é que as identidades se constroem e mantêm na e pela interação quotidiana com o Outro.

2.1. As regras da interação

Há uma preocupação central no interacionismo: o aspeto situacional da conduta e, até certo ponto, do *self* e da identidade. A situação de interação, as suas características e os traços definidores dos indivíduos que nela intervêm são os aspetos fundamentais que permitem compreender a relação que se estabelece entre eles. A ideia central, então, é a de que, apesar de os limites à conduta poderem interferir na definição de uma situação, existe sempre um certo grau de indeterminação e imprevisibilidade quanto ao seu desfecho. Nesta linha, uma das preocupações centrais do interacionismo é perceber como organizamos a experiência e orientamos a conduta

em situações concretas e, mais especificamente, conhecer os recursos de que nos socorremos para esse fim.

O ponto de partida da análise é a “definição da situação”, “problema” que se coloca a partir do momento em que dois ou mais indivíduos se encontram na presença uns dos outros. Para se poderem orientar no momento inicial do encontro, recorrem a “indícios” diversos a partir dos quais procuram perceber o que se espera deles e o que podem esperar dos outros. A definição da situação implica, pois, captar os sinais necessários à organização e regulação dos nossos comportamentos de tal forma que estes surjam como adequados a essa situação particular. Mas esta gestão da nossa conduta e dos indícios que nos são oferecidos visa, também, regular as condutas alheias para que os outros atuem do modo que nos seja mais favorável.

A conceção do indivíduo como sendo movido fundamentalmente pelo interesse próprio – nomeadamente, pela necessidade de aceitação – subjaz ao pensamento interacionista. É isso que explica que, no decurso da interação, procuremos geri-la de modo “a não [a] interromper (...) e a sermos bem-sucedidos no estabelecimento dos nossos objetivos de longo prazo” (Strauss, 2002: 89), o que implica mostrar a nossa melhor faceta. Assim, independentemente dos nossos objetivos concretos – que, de resto, não têm, necessariamente, um carácter egoísta, pois é possível, como sublinha Goffman (1989: 13), agir de forma a satisfazer o que pensamos serem os interesses de uma comunidade ou das pessoas diretamente envolvidas na situação –, temos sempre interesse em regular a conduta dos outros e, principalmente, a maneira como nos tratam.

A regulação da conduta alheia “é realizada principalmente através da influência sobre a definição da situação que os outros venham a formular” (idem). Para que isso aconteça, é necessário localizar, situar, enfim, classificar o Outro. Só mediante esse procedimento saberemos, por um lado, como nos devemos apresentar e, por outro, o que esperar dele. A classificação de cada interveniente (em termos dos seus papéis, identidades, origem social, etc.) é fundamental e passa por aquilo que Strauss (2002: 50) chama de “imputação de motivos”, isto é, pela atribuição de significado aos atos das pessoas em presença e pela inferência das suas motivações. A interação é, portanto, governada por expectativas mútuas que estão, por sua vez, ligadas às características do contexto e à definição que fazemos uns dos outros nesse contexto. Ora, como qualquer objeto pode ser classificado de inúmeras formas, a maneira como ele é definido e classificado “revela, gráfica e simbolicamente, as perspetivas do classificador” (idem: 22), não residindo numa “essência” imutável. Neste sentido, o conteúdo que colocamos no objeto é sempre o resultado da relação particular que estabelecemos em cada situação e serve

os propósitos, também situacionalmente definidos, das partes envolvidas. Assim, qualquer interação é negociada, operando essa negociação ao nível do próprio significado a atribuir à situação. Nessa negociação, podemos remeter para segundo plano os nossos interesses e desejos imediatos porque nos sentimos compelidos a respeitar determinados valores (Burkitt, 1991: 58) e essa ocultação ou suspensão a prazo dos nossos verdadeiros desejos e interesses explica também por que é que a interação social é comparada a uma encenação. No seu decurso, procuramos mostrar a nossa faceta mais favorável e isso implica minorizar, ou mesmo esconder, as dimensões de nós próprios que nos possam ser prejudiciais.

Há, portanto, implícita à vida social, uma espécie de “ordem moral” (Goffman, 1989) com a qual nos sentimos comprometidos. É neste sentido que Goffman (1989: 41) define a interação como uma representação através da qual ocorre “uma cerimónia, um rejuvenescimento e a reafirmação expressivos dos valores morais da comunidade”.

De certa forma, então, e apesar do enfoque na situação, os interacionistas socorrem-se de um conjunto de fatores que a ultrapassam, mesmo que a sua natureza não seja devidamente explicitada. Em geral, sublinham que não temos apenas como “audiência” da nossa representação aqueles que estão envolvidos direta e imediatamente na situação, mas uma pluralidade de audiências, que podem estar distantes, que “podem ser outras pessoas particulares ou podem ser tão generalizadas a ponto de serem equivalentes a ‘eles’ ou ‘os deuses’; e podem estar vivas ou mortas há muito (...) ou ainda por nascer”, ou, ainda, grupos a que pertencemos e que esperam de nós gestos apropriados durante a interação (Strauss, 2002: 36, 58). Além disso, somos também audiência de nós próprios e as respostas que damos também interferem na interação. Até as respostas que o Outro dá a si próprio podem tornar-se visíveis, dando-nos indicações acerca “do que se está a passar ‘dentro’ dele” (idem: 58-59).

Quando agimos de certa forma não estamos, pois, apenas sob o olhar daqueles que estão na nossa presença, mas também sob o nosso próprio olhar e sob o olhar de outros face aos quais agimos como se eles estivessem, de facto, presentes.

O indivíduo é, então, concebido como “ator”, alguém que representa determinadas personagens. Como cada representação é “uma conceção idealizada da situação” – uma espécie de encenação da ordem social tal como ela é idealmente definida –, a nossa conduta desenrola-se, necessariamente, entre o “ocasionalmente precário” e o “constantemente precário” (Goffman, 1989: 40, 137). Para veicular uma versão idealizada da situação, temos de ajustar a nossa conduta ao papel que aí representamos, bem como

às expectativas sociais que lhe estão associadas. Isto pressupõe uma gestão cuidada dos indícios que transmitimos e a quase inevitável necessidade de ocultar aspetos da nossa conduta ou do nosso ser que possam não ser compatíveis com a imagem que pretendemos projetar de nós (idem: 46-47). Por isso, encontramos-nos num estado de representação permanente em que pretendemos fazer crer aos outros e até a nós próprios que somos a personagem que representamos. Mas isso não significa que atuemos sempre de forma consciente e intencional. Como sublinha Strauss (2002: 86), uma “parte do processo de aquisição de controlo sobre a interação é, certamente, involuntário”. Existem, nomeadamente, “certas coisas da postura de uma pessoa, da sua entoação, discurso, ritmo e modos de interação [que] forçam os outros a responder de forma apropriada ao seu estatuto – pelo menos, ao seu estatuto reclamado” (idem: 86-87).

Ora, Goffman mostra-se particularmente interessado em perceber como é que determinada definição da situação é projetada e mantida – nos seus termos, o que é que faz com que ela seja, ou não, “desacreditada”. De forma a ultrapassar a permanente precariedade da representação, procuramos desempenhar os nossos papéis e personagens de modo convincente, evitando colocar-nos – ou permitir que nos coloquem – em situações em que possamos ser desacreditados. Tal como numa peça de teatro, o menor deslize da nossa parte pode pôr em causa não só toda a cena, como também a nós próprios: “a impressão de realidade criada por uma representação é uma coisa delicada, frágil, que pode ser quebrada por minúsculos contrastes” (Goffman, 1989: 58). Por isso, somos levados a representar cada personagem como se ela fosse a nossa única ou, pelo menos, a nossa mais importante faceta (idem: 51).

Uma representação convincente é, pois, indispensável para fazer com que os outros aceitem a definição da situação que nos interessa. A representação de uma personagem obriga a uma gestão dos indícios, dos quais uma parte é transmitida propositadamente com o objetivo de condicionar a conduta dos outros. Outra parte, porém, inclui um conjunto de sinais que, em princípio, não controlamos de forma consciente e que os outros procuram captar de forma a poderem situar-nos para além da representação que pretendemos que seja acreditada. Isto permitir-lhes-á, nomeadamente, aferir da nossa “autenticidade” ou “sinceridade”. Embora este tipo de sinais possa, evidentemente, ser também alvo de tentativas de manipulação da nossa parte, em princípio, teremos dificuldade em controlá-los na totalidade por se tratar de sinais de carácter não verbal e involuntário – por exemplo, o modo de olharmos, de nos movimentarmos ou falarmos. O conjunto dos indícios captados pelos outros será usado, juntamente com as suas experiências passadas (quer

estas sejam relativas a nós, quer a situações similares) e com as categorizações socialmente aceites, na tentativa de traçarem o nosso “retrato”.

Durante a interação, socorremo-nos de “fachadas”, ou “máscaras”, imagens de nós que projetamos, através das nossas representações, para os outros. Compostas tanto por “cenários” (os espaços onde decorre a interação e os “adereços” respetivos), como por “fachadas pessoais” (os nossos “itens de equipamento expressivo”), as fachadas são desempenhos que se institucionalizaram, que se tornaram “representações coletivas” (Goffman, 1989: 29-34). A adoção de um papel social institucionalizado pressupõe, assim, a existência de uma fachada já estabelecida e que devemos seguir. Mesmo que pretendamos modificá-la, ou caso assumamos um papel novo tanto para nós, como para a nossa sociedade, verificamos que apenas podemos escolher entre as fachadas disponíveis (idem: 34). Existe, portanto, a cada momento, um leque limitado de repertórios e personagens disponíveis para a representação e a nossa margem de liberdade joga-se na escolha entre eles.

A organização da interação de modo a que decorra sem sobressaltos pressupõe a existência de respostas adequadas e prontas a usar em cada situação e às quais temos acesso. Os instrumentos que nos permitem interpretar e definir a situação são os “esquemas”, mecanismos de “compreensão básicos disponíveis na nossa sociedade para dar sentido aos acontecimentos [e] princípios de organização que governam os acontecimentos – pelo menos, os sociais – e o nosso envolvimento subjetivo neles” (Goffman, 1974: 10). Strauss (2002) refere-se, ainda, a “sequências de atos” que pressupõem o conhecimento das sequências de interação possíveis (e, portanto, prováveis) face aos papéis prestes a ser representados ou cuja representação está em curso. Nas situações habituais, limitamo-nos a levar a cabo sequências de atos que “[s]ão compreendidas por todos os envolvidos como decorrentes da natureza das situações e dos papéis convencionais dos participantes” (idem: 49). Esta compreensão decorre do facto de, enquanto membros de uma comunidade, partilharmos os seus “esquemas” e, por isso, conseguirmos chegar a definições mais ou menos consensuais das situações.

Os esquemas são um elemento central da cultura e a cada grupo social correspondem esquemas diferentes. O conjunto dos esquemas característicos de cada grupo – o “esquema dos esquemas de um grupo” – constitui “o seu sistema de crenças, a sua ‘cosmologia’” (Goffman, 1974: 27). Mas, embora toda a interação pressuponha o recurso a esquemas, o indivíduo “provavelmente não terá consciência dos traços organizados que o esquema tem e será incapaz de descrever o esquema de forma completa se lhe for pedido, todavia estas incapacidades não constituem barreiras à sua fácil e cabal aplicação” (idem: 21). Não nos apercebemos da utilização dos esquemas porque

“os acontecimentos normalmente confirmam estas projeções, fazendo com que os pressupostos desapareçam no suave fluxo da atividade” (idem: 39). Porém, o risco de uma rutura não deixa de estar sempre presente. O conhecimento e a avaliação que fazemos das situações não são estáticos: enquanto atores, trazemos para as situações quotidianas de interação a nossa experiência. Como esta está permanentemente a ser reavaliada à luz do nosso passado e do futuro que antecipamos, das nossas histórias de vida e dos nossos sonhos, existe sempre um elemento de imprevisibilidade e de indeterminação, que, na perspetiva de Strauss (2002: 35-36), decorre da capacidade que temos de tomar o nosso próprio *self* por objeto e, por essa via, de “evitar atos, emendar, melhorar, arrepende-se, fazer igualmente bem”. A capacidade de reflexão surge, assim, tal como em Mead, como um elemento essencial para a mudança social. É porque somos capazes de refletir sobre a nossa conduta e ir para além do imediato que podemos infletir certas lógicas de interação. De certo modo, encontramos neste argumento a defesa do livre-arbítrio como condição da liberdade. O desfecho imprevisto da ação, a mudança de rumo, a quebra das sequências de ação previstas, assenta no exercício da reflexão. Mas os interacionistas recorrem também a outra explicação para essa imprevisibilidade: o erro. Como afirma Strauss (2002: 38), “[o]s homens, de cujos atos as categorias temporais não podem ser separadas, cometem constantemente erros ao avaliar o passado, o presente e o futuro; as suas vidas são marcadas por comédias e tragédias de erros”. Os erros de avaliação são erros de comunicação. Strauss demora-se um pouco mais na ponderação da origem das divergências de perspetivas que subjazem a esses erros de comunicação. Segundo ele, “o acordo entre qualquer grupo de pessoas relativamente aos motivos de uma outra pessoa diz-nos apenas algo acerca da terminologia comum com que elas operam” (idem: 51-52). Qual é, então, o fundamento dos diferentes “vocabulários de motivos”¹ com que operamos? Por um lado, as classificações que fazemos dependem sempre da perspetiva que adotamos, portanto, elas são sempre situacionais e decorrem da posição que ocupamos num contexto particular; por outro lado, porque mesmo quando estamos envolvidos numa interação somos sempre, e ao mesmo tempo, membros de grupos e organizações sociais (idem: 72-73), servimo-nos de vocabulários de motivos e sequências de atos que se ligam de perto às nossas aprendizagens e experiências de vida *enquanto* membros desses grupos e organizações.

¹ Os “vocabulários de motivos” são os “sistemas motivacionais” de que nos podemos socorrer para compreender as razões dos comportamentos que observamos, quer estes sejam nossos, quer de outras pessoas, e estão ligados à nossa origem social e à nossa experiência de vida.

De facto, como sublinha Strauss (2002: 51-52), “[d]iferentes grupos de pessoas têm perspectivas diferentes e, portanto, nem nomeiam os objetos de idêntica forma, nem possuem sistemas de classificação exatamente equivalentes”. Ora, como os únicos motivos que posso imputar são aqueles que eu próprio posso compreender, “[n]ão posso atribuir aos outros, como não o posso fazer a mim próprio, motivos que não imagino; nem posso atribuir motivos aos quais não atribuo crédito” (idem: 54). É, portanto, inteiramente lícito pressupor que, quanto maior a divergência entre os indivíduos a este nível, maior a probabilidade de ocorrência de erros, isto é, maior a probabilidade de descoincidência entre as suas definições da situação.

Como os indivíduos e os grupos ocupam posições diferentes, a capacidade de cada um de regular o decurso da interação é, também, variável. Como Strauss (2002: 81) sublinha, há agências e agentes “certificados” ou com a capacidade de se certificarem no sentido de classificar e, por essa via, fixarem, limitarem os outros. Quer isto dizer que as classificações que alguns indivíduos e grupos levam a cabo terão maior legitimidade do que as de outros, permitindo-lhes proceder mais facilmente à imposição do curso de ação que lhes é mais conveniente. É assim que, no decurso da interação, podemos ver confirmadas ou goradas as nossas expectativas, as nossas classificações tanto da própria situação, como daqueles que nela estão envolvidos; podemos cometer erros de avaliação ou ser vítimas dos erros cometidos pelos outros; podemos encontrar-nos perante situações problemáticas, quer porque a interação não segue uma sequência prevista, quer porque se trata de uma situação nova e não sabemos como agir. Tudo isto abre espaço para o inesperado, para a reavaliação. As situações problemáticas e os erros levantam interrogações e dúvidas, fazendo com que os resultados da interação se encontrem largamente em aberto. Em suma, a definição da situação “sugere meramente o quadro geral em que a interação decorrerá” (idem: 57), mas não a determina em absoluto.

2.2. Identidade e representação

O ato de identificação, isto é, de atribuição de uma identidade, é um ato de classificação através do qual procuramos situar o Outro e decidir qual o melhor curso de ação. Ele é um dos aspetos fundamentais da interação. Identificar uma pessoa é, como sublinha Strauss (2002: 21), dar-lhe um nome, situá-la numa classe² e, desse modo, “relacioná-la com classes sistematicamente ligadas”. Como nós próprios fazemos parte desse sistema de

² Aqui entendida no sentido de categoria social.

categorias, identificar o Outro implica sempre situá-lo face à nossa própria posição. Assim, a identidade que atribuímos ao Outro pressupõe, também, uma definição da nossa própria identidade nesse momento. Neste sentido, a interação é um jogo de “máscaras” e “espelhos”³, uma negociação entre a imagem que pretendemos fazer passar e a que vemos refletida nos olhos dos outros.

Para os interacionistas, a identidade é sempre situacional. Assume-se que todos nós possuímos vários “eus”, isto é, várias identidades, que se ligam a diferentes esferas das nossas vidas, e que somos todas essas coisas ao mesmo tempo. Mas em cada uma das situações de interação por que passamos, apenas uma (ou um número reduzido) das nossas identidades adquire importância, ou seja, é (mais) relevante para o que se vai passar a seguir. Da mesma maneira, e à medida que a interação se desenvolve, algumas dessas identidades podem tornar-se mais ou menos importantes e, conforme o caso, alternamos frequentemente entre umas e outras (idem: 76).

É a partir dos indícios que o Outro nos dá que procuramos atribuir-lhe uma identidade. Esta identidade é aquilo que Goffman (1988) chama de “identidade social virtual”, que se distingue da “identidade social real”, o conjunto de atributos que a pessoa prova possuir na realidade. A identidade social virtual está ligada a um conjunto de expectativas ligadas aos papéis sociais que estão a ser desempenhados no momento. Assim, se vamos ao médico, esperamos que ele cumpra certos rituais, que se comporte de certa maneira, e ajustamos a nossa conduta em função dessa expectativa. Ao confrontarmos com alguém que se apresenta como médico, exercemos e, simultaneamente, sofremos um constrangimento sobre a nossa conduta, tal como a conduta dessa pessoa é também constrangida, na medida em que apenas certas linhas de ação serão consideradas adequadas à situação de cuja definição ambos participamos. À partida, “cada um conhece qual das suas possíveis identidades – os seus ‘eus’ possíveis – entrará provavelmente nesta situação convencionalmente representada” (Strauss, 2002: 48).

A atribuição de uma identidade a alguém pressupõe, então, por um lado, a existência de um leque de identidades sociais possíveis, e, por outro, que essa pessoa manifeste a posse dos atributos correspondentes. Isto significa que nos socorremos de sistemas predefinidos de classificação de pessoas, que “[a] sociedade estabelece os meios de categorizar as pessoas e o complemento de atributos considerados comuns e naturais para os membros de cada uma dessas categorias” (Goffman, 1988: 11). O que procuramos mostrar numa situação de interação é a personagem adequada à cena, ou seja,

³ Termos que dão origem à obra central de Strauss, *Mirrors and Masks* (2002).

um eu idealizado que os outros tendem a fazer equivaler a nós, mas que, na realidade, não se confunde connosco. O eu encontra-se, então, dividido entre ator e personagem, entre “um atormentado fabricante de impressões envolvido na tarefa (...) de encenar uma representação” e a “figura tipicamente admirável cujo espírito, força e outras excelentes qualidades a representação tinha por finalidade evocar” (Goffman, 1989: 230-231).

Cada um de nós é chamado a representar vários papéis em diferentes situações. Nessas representações, assumimos diversas personagens e, nesse momento, pretendemos agir como se fôssemos apenas, ou fundamentalmente, a personagem representada. Ora, se “um indivíduo tem de dar expressão a padrões ideais na representação, então terá de abandonar ou esconder ações que não sejam compatíveis com eles”, o que implica uma constante vigilância e monitorização da conduta para evitar a “desacreditação”, para não “perder a face” (idem: 46).

A preocupação de evitar a desacreditação prende-se com o facto de ela abrir a porta para o questionamento de qualquer um dos nossos papéis atuais ou futuros. A descoberta de uma mentira, de uma desonestidade, a exibição de um estigma, levantarão imediatamente na audiência a dúvida quanto à nossa sinceridade, honestidade ou normalidade no que respeita aos nossos outros papéis ou ações (Goffman, 1988; 1989: 59-69). Para evitar isto, socorremo-nos de táticas preventivas, de entre as quais Goffman (1989: 51-52) salienta a “manutenção do controlo expressivo” e a “segregação do auditório”. Através da primeira, pretendemos assumir por inteiro a personagem que representamos, procurando transmitir os indícios necessários à sua identificação. Isto pode implicar a ocultação de certas dimensões da nossa conduta tidas como não compatíveis com a situação e/ou com a personagem representada. A segunda consiste em garantir que cada uma das nossas audiências é composta por pessoas diferentes, perante as quais representamos também personagens diferentes. Esta tática permite que cada uma das personagens seja apresentada como se fosse o nosso único eu, procedimento que pretende garantir economias de energia e de tempo aos envolvidos através da concentração de esforços numa dimensão delimitada da conduta e numa situação que surge, desse modo, simplificada.

Considerando que, enquanto atores, temos de gerir permanentemente os indícios que fornecemos, então, até que ponto estaremos a agir honestamente? Em que medida o que mostramos ser corresponde, de facto, ao que somos?

Na perspetiva de Strauss (2002: 89), “as relações sociais dificilmente poderiam existir sem uma certa hipocrisia e uma ocultação convencional de pensamento e sentimento”, intencionais ou não. Portanto, oscilamos entre o

cinismo e a sinceridade (Goffman, 1989). Na maioria dos casos, tanto nós, como a nossa plateia estamos inteiramente convencidos de que a encenação levada a cabo é a verdadeira realidade. Podemos, igualmente, deparar-nos com situações em que temos apenas uma consciência parcial do que se passa. E podemos, ainda, estar perfeitamente conscientes das nossas representações e tentar manipular a audiência de modo a satisfazer as nossas pretensões. Neste caso, estaremos perante uma “fabricação”, definida como “um esforço intencional por parte de um ou mais indivíduos no sentido de gerirem a ação de tal modo que outra ou outras partes sejam levadas a ter uma falsa ideia sobre o que se está a passar” (Goffman, 1974: 83). O logro é possível precisamente porque recorremos a esquemas, a registos de pertinência próprios e adequados a cada cena (Ogien, 1989: 107), que nos permitem manipular a conduta dos outros. Por isso, os esquemas são “tanto dispositivos de atribuição de sentido, como armadilhas e manipulações” (Joseph *et al.*, 1989: 14).

Assim, subjacente ao uso da metáfora teatral, encontramos, em primeiro lugar, a pressuposição de uma diferença entre o ator e as suas personagens e, em segundo, a de que essa diferença se traduz numa distância entre realidade e representação. Estes pressupostos são comuns ao pensamento interacionista, mas são alvo de particular crítica no caso de Goffman⁴. Com efeito, embora o autor afirme a distinção entre aquilo que, enquanto atores, consideramos real (o seu objeto fundamental de interesse enquanto investigador) e aquilo que é real (Goffman, 1974), este é um dos aspetos do seu pensamento cujas implicações exigem que procuremos a resposta nas entrelinhas. A interrogação central consiste em saber qual é a relação entre ator e personagens, visto que, na obra de Goffman, a análise dos fenómenos identitários parece oscilar entre a ideia de unidade e a ideia de fragmentação⁵, sem que seja alguma vez enunciada nestes termos e menos ainda respondida de forma unívoca.

⁴ Por um lado, porque se trata, provavelmente, do autor mais conhecido do interacionismo simbólico; por outro, porque o seu pensamento mostra diferenças, transformações e, por vezes, mesmo algumas incoerências ao longo do tempo.

⁵ O artigo de Ogien (1989: 100-109) constitui um resumo das oscilações no conceito de identidade ao longo da obra de Goffman. Embora não concordemos integralmente com a análise do autor, a sua exposição permite perceber que, à medida que Goffman vai redefinindo o seu objeto de estudo, procede de tal modo que a problematização de um certo número de questões – nomeadamente, a da distância entre representação e realidade, e, em particular, a da relação entre as personagens que representamos e o nosso eu – deixa de ter importância. Winkin (1999), no prefácio da sua compilação de textos de Goffman, traça um quadro de análise onde procura, de forma extremamente interessante, traçar a relação entre os vários momentos da vida do autor e a sua influência provável sobre as concepções dos fenómenos sociais que foi defendendo ao longo do tempo.

A verdadeira preocupação de Goffman não reside na compreensão da distância entre o que é representado e o que é real, mas nas condições da representação que fazem com que consideremos que algo é real. Por outras palavras, o autor pretende compreender o que é que faz com que aceitemos (ou não) determinada definição identitária como sendo verdadeira e quais são os impactos dessa aceitação (ou recusa) em nós. Nesta ótica, diversas questões são contornadas, nomeadamente a da autenticidade. Em *Frame Analysis*, como sublinha Ogien (1989: 108), já não é a autenticidade do sujeito que está em causa, pois esta “é sobretudo concebida como uma propriedade conferida ao indivíduo por uma audiência que julga, na atualidade da situação, a conformidade das suas condutas às exigências do registo de pertinência no qual a sua ação se inscreve”.

A nossa conduta aparece como uma representação na medida em que corresponde a uma idealização. Enquanto atores, pomos em cena uma identidade idealizada porque associada a um papel social, e este facto constitui sempre uma coação da conduta, pois cada um de nós, em vez “de meramente realizar sua tarefa e dar vazão a seus sentimentos, expressará a realização de sua tarefa e transmitirá de modo aceitável seus sentimentos” (Goffman, 1989: 66). Esta perspectiva relaciona-se, no fundo, com a conceção que Goffman tem do ser humano, dividido entre um eu socializado e um eu não socializado. O primeiro exige que representemos adequadamente os papéis sociais de modo a que a interação decorra sem sobressaltos quando, na verdade, somos “criaturas com impulsos variáveis, com estados de espírito e energias que mudam de um momento para o outro” (idem: 58). É desta dupla dimensão do ser humano – dividido entre uma dimensão social, caracterizada pelo constrangimento da conduta e pela canalização dos impulsos para fins socialmente admissíveis, e uma dimensão psicobiológica em que obedeceríamos unicamente aos nossos interesses e impulsos –, que decorre tanto o facto de agirmos como atores e, portanto, de representarmos personagens que nunca poderão corresponder exatamente àquilo que somos, como o risco permanente de sermos desacreditados. Sobretudo, é daqui que decorre a nossa ambivalência face ao nosso próprio eu, pois temos de assumir modelos identitários aos quais não podemos, por definição, conformar-nos inteiramente, embora nos seja pedido que o façamos.

Essa distância pode ser lida como traduzindo um hiato entre um domínio público e um domínio privado da identidade – entre a identidade que os outros nos atribuem e a identidade que reclamamos, entre os múltiplos eus que representamos e o nosso eu global, entre o que mostramos em público e a cada público e o que só é acessível a nós mesmos, pois, se existe representação, há também os bastidores, que não são acessíveis ao público. Esta

inacessibilidade, que pode resultar quer da omissão não consciente de certas dimensões do nosso eu e/ou da nossa conduta, quer da intenção consciente de as ocultar, traduz-se num afastamento face ao palco da interação que pode, em certa medida, libertar-nos “das ansiedades da representação” (Jenkins, 1996: 71). Os bastidores são “o domínio da autoimagem mais do que da imagem pública”, de onde decorre “a ideia de que posso ser ‘eu mesmo’ em privado” (idem).

Em geral, assumimos que o indivíduo é uma entidade à qual corresponde uma biografia construída ao longo da vida, e esta imagem contrasta com a multiplicidade de eus que nele descobrimos, pois, na realidade, ele “tem praticamente tantas individualidades sociais diferentes quantos os grupos de pessoas cuja opinião lhe interessa” (Goffman, 1989: 52). A atribuição de uma multiplicidade de eus a cada indivíduo, ideia retomada de Mead, levanta o problema de este poder ser reduzido a uma coleção de personagens que representa consoante as situações. Regressamos, então, a uma velha questão: se possuímos tantas identidades quantas as situações, se somos diferentes coisas para diferentes pessoas, como é que se explica que, apesar de tudo, os outros nos atribuam uma identidade única e distinta de todas as outras?

Quando afirma que o eu é “um efeito dramático”, Goffman (idem: 230-231) refere-se ao eu enquanto personagem representada, o que é diferente de considerar que tal afirmação se possa aplicar ao indivíduo na sua totalidade. De algum modo, esta ideia pode ser intuída noutras obras, onde está implícita a impossibilidade de sermos reduzidos às nossas identidades sociais representadas. Estas distinguem-se da identidade pessoal, o conjunto “de marcas positivas ou apoio de identidade e a combinação única de itens da história de vida que são incorporados no indivíduo com o auxílio desses apoios para a sua identidade” (Goffman, 1988: 67).

O reconhecimento da unidade do eu e da sua importância para o próprio indivíduo, bem como a atribuição ao eu de uma certa permanência, pode ser constatado em *Estigma* (1988) e em *Manicómios* (1996). Mas está também presente noutros trabalhos, muitas vezes apenas de forma implícita, como é o caso da referência à importância dos indícios nas situações em que desconhecemos o indivíduo que se encontra na nossa presença. Esta especificação pressupõe que outras fontes de informação estão disponíveis e que outros processos estão em causa quando nos confrontamos com pessoas conhecidas e que somos capazes de reconhecer como sendo elas próprias. Precisamente, a liberdade de definição da imagem que projetamos para os outros é muito maior no primeiro contacto. A imagem projetada nesse momento inicial compromete-nos e limita as nossas possibilidades de, no futuro, tentarmos

mostrar-nos como alguém diferente, o que significa que, “à medida que a interação progride, podem muito bem existir adições e modificações na informação inicial detida pelos atores, mas ela tem que decorrer e relacionar-se com as definições iniciais produzidas pelos participantes” (Burkitt, 1991: 58). É a constância de um certo número de traços ao longo do tempo que permite tanto a hetero como a autoidentificação, e essa constância é garantida também pela pressão dos outros no sentido de nos conformarmos à imagem de nós que transmitimos inicialmente. Ela parece também ser considerada fundamental por Goffman (1988: 137-150) quando este reconhece que a incapacidade de manter as normas que se referem à identidade ou ao ser tem efeitos muito diretos sobre a integridade psicológica do indivíduo. A própria noção de que cada pessoa possui uma “carreira moral”⁶, “uma sequência padronizada de mudanças em sua maneira de conceber os eus – entre os quais se coloca, de maneira importante, o seu próprio” (Goffman, 1996: 142) –, implica olhar para o eu como o resultado de uma história, continuamente alterado e momentaneamente estabilizado, produzido pela e na relação com os outros. A noção interessa ao autor não em termos das experiências singulares de cada pessoa, mas das experiências comuns aos indivíduos pertencentes a determinada categoria social e evidência, mais uma vez, as pressões exercidas por uma ordem no sentido da conformidade. A pertença a uma categoria pressupõe não só a aquisição de um certo eu, como também de determinada carreira. É por isso que Goffman (idem: 111) lhe atribui uma importância fundamental – simultaneamente, ela refere-se à esfera íntima da pessoa e ao sistema institucional, às definições socioculturais do eu e às relações que estabelece com os outros.

A ideia de carreira introduz um elemento de continuidade na mudança. A continuidade e a unidade que garantem a integridade psicológica não só não impedem, como não são incompatíveis com a existência de uma multiplicidade de identidades sociais em cada eu. A afirmação de Goffman (1989: 230, 231) de que “[a] pessoa e o seu corpo fornecem simplesmente um cabide onde será pendurada uma construção coletiva (o ‘eu’) por algum tempo” e de que o eu associado a cada uma dessas personagens “não se origina do seu possuidor mas da cena inteira da sua ação”, é frequentemente

⁶ A noção de carreira é cara aos interacionistas. Tomada de empréstimo, segundo Becker (s.d.: 24), da sociologia das ocupações, originalmente “refere-se à sequência de movimentos de uma posição para outra num sistema ocupacional levada a cabo por um indivíduo que trabalha nesse sistema”. Significativamente, o autor salienta, ainda, que essa concepção inclui “a noção de ‘contingência de carreira’, aqueles fatores dos quais depende a mobilidade de uma posição para outra (...) [e que] incluem simultaneamente factos objetivos da estrutura social e mudanças nas perspectivas, motivações e desejos do indivíduo” (idem).

usada como demonstração de que o autor defende uma teoria do eu fragmentado (cf. Ogien, 1989). Ora, se entendermos que os eus a que Goffman se refere nestes termos correspondem às nossas identidades sociais, na verdade, teremos de concordar com ele, pois uma identidade social é sempre um fenómeno relacional e, até certo ponto, situacional. Não são os atributos em si que constituem a identidade. O significado que lhes é dado encontra-se sempre ligado à relação que estabelecemos uns com os outros em situações concretas. É por isso que um mesmo atributo pode adquirir significados diversos: estigmatizando alguém, pode confirmar a normalidade de outrem, não sendo, portanto, em si mesmo, desonroso (Goffman, 1988). É neste sentido que concordamos com o autor quando este considera que os meios para produzir e manter os eus não residem nos “cabides” – de facto, eles devem ser procurados nas características de cada sociedade e na relação entre os indivíduos em cada situação particular.

Apesar de se concentrar no estudo das nossas várias identidades (sociais), não encontramos em Goffman a negação da existência de uma identidade (pessoal) única. Na verdade, o próprio autor fornece uma resposta à questão da relação entre fragmentação e unidade, assim como àqueles que o criticam por não considerar a existência de algo mais na identidade para além de um conjunto de identidades sociais⁷, ao defender que a definição que os outros fazem de nós, isto é, a identidade que nos atribuem, “está organizada em duas formas fundamentais de identificação: a forma *categorial* que implica colocar o outro numa ou várias categorias sociais, e a forma *individual* pela qual o indivíduo observado é associado a uma identidade única e distinta através da aparência, do tom de voz, da menção do nome ou de outros dispositivos diferenciadores da pessoa” (Goffman, 1999: 199).

Assim, a ideia de um eu fragmentado não pode ser interpretada sem atender ao facto de Goffman privilegiar, por um lado, uma abordagem situacional dos fenómenos e, por outro, a dimensão social da identidade. Mas isto é diferente de negar a existência de outras dimensões. Quanto ao primeiro aspeto, como afirma Ogien (1989: 104), os processos de interação, de facto, são reduzidos, na sua obra, não ao presente mas à própria instantaneidade: a conduta do indivíduo é analisada como se ele não tivesse nem passado, nem futuro, como se estes não interferissem na sua conduta atual. Apesar de a noção de carreira implicar a sua consideração, não conseguimos vislumbrar na obra de Goffman os modos concretos como ambos interferem na conduta presente. Isto impede-nos, nomeadamente, de perceber qual é o sentido da conduta para além da necessidade imediata de evitar a desacreditação.

⁷ Veja-se, nomeadamente, Craib (1998: 83-84).

Quanto ao segundo aspeto, e como temos vindo a sublinhar, Goffman não problematiza sistemática e consistentemente a relação entre um eu unitário e as múltiplas individualidades em que se fragmenta. Mas a mesma crítica pode ser endereçada a outros interacionistas. Com efeito, embora habitualmente estas duas dimensões sejam reconhecidas, a relação entre elas é omitida. É devido à ausência de desenvolvimento desta problemática que, de facto, o ator parece frequentemente esvaziado de vida interior, “reduzido apenas a alguém que é visto” (Craib, 1998: 83). Embora aquela relação não tenha sido uma preocupação central dos interacionistas, a verdade é que estes acabam por levantar diversas perguntas às quais não respondem.

2.3. Identidade e interação

O que quer que seja a identidade e qualquer que seja o modo como nos definimos, ela resulta sempre de um jogo entre as atribuições dos outros e as nossas próprias reclamações acerca daquilo que somos. É na questão da atribuição e da negociação identitárias que o interacionismo e, em particular, Strauss concentram a atenção. Assumindo que cada um de nós possui várias identidades sociais, a sua representação é escolhida de acordo com a maior ou menor adequação à cena que se desenrola. A partir de indícios que se referem tanto às pessoas, como às situações, procuramos classificar as personagens em presença e a representação em curso. As sociedades desenvolvem sistemas de classificação dos quais nos socorremos para orientar a conduta e evitar a imobilização provocada por uma ignorância absoluta do que está prestes a acontecer. Esses sistemas de classificação – que são, por definição, sistemas de identificação – são instrumentos que procuram regular o meio, atribuindo-lhe uma certa previsibilidade. Ora, como qualquer objeto pode ser classificado de muitas maneiras, é a classificação particular que dele é feita que “fornece uma diretiva para a ação, como se o objeto anunciasse diretamente ‘Dizes que eu sou isto, então age em relação a mim de forma adequada’” (Strauss, 2002: 24). Uma mudança de classificação implica, então, uma mudança de ação.

Uma interação é, portanto, sempre estruturada, isto é, a forma como ela se desenrola não é aleatória, obedece a regras. Daqui decorrem duas conclusões: quanto mais estruturada for a interação, ou seja, quanto mais claros e (re)conhecidos forem os estatutos relativos dos atores em jogo e os seus papéis, mais claros serão os cursos de ação disponíveis. A interação será, então, governada pelas expectativas associadas a esses papéis e estatutos. Quanto menos estruturada for a interação, mais problemática se torna, pois o esforço das partes no sentido de proceder à atribuição de vocabulários

de motivos e de classificar de forma “adequada” tanto a situação, como os intervenientes será mais exigente. Nestes casos, estão em causa não propriamente “expectativas mútuas”, noção que apela mais diretamente aos constrangimentos estruturais, mas “reclamações”, na medida em que “não existe uma base sólida de entendimento partilhada” (idem: 89). A interação será, então, mais corretamente descrita como um jogo de “reclamações e contrarreclamações, reclamações e negações, reclamações e aceitações” (idem), uma espécie de dança cuja partitura vai sendo escrita e emendada ao longo do caminho. A interação é sempre um processo (mais ou menos) em aberto, onde os participantes vão negociando e assumindo “posições sucessivas uns face aos outros” (idem: 57).

A hesitação sobre qual das nossas facetas mostrar só surge, portanto, naquelas situações que, por alguma razão, são sentidas como problemáticas, que não obedecem a cursos de ação previamente definidos e/ou percorridos. Numa situação convencional, a identificação de um conjunto básico de indícios permite que a interação decorra sem sobressaltos de maior. Mas, nos casos em que a situação é problemática, a negociação identitária coloca outros problemas: é preciso descobrir as respostas adequadas, os indícios reveladores. Os esquemas que possuímos não se revelam ajustados. É necessário adaptá-los ou adquirir novos esquemas.

A negociação das identidades obedece, portanto, às próprias regras da interação. Em cada situação concreta, conseguimos identificar e classificar alguém a partir de um conjunto de indícios porque essa categoria existe num qualquer sistema de classificação disponível e porque essa pessoa os exhibe. Neste sentido, a nossa identidade é um facto profundamente histórico, não só porque se constrói ao longo da nossa vida, mas também porque resulta de uma história anterior, de uma herança que não podemos recusar sem o recurso às próprias categorias de interpretação sobre as quais repousa. Embora possamos modificar o conteúdo de uma categoria (quer dizer, expectativas, valores, modos de apresentação, etc., que lhe estão associados), não o fazemos no vácuo e jamais o fazemos sem qualquer ligação ao seu passado.

Assim, a mudança tem sempre lugar no confronto entre o passado e o futuro: “A experiência humana do tempo é uma experiência de processo: o presente é sempre um ‘tornar-se’; está sempre a surgir, à medida que o futuro se move no nosso sentido, ou a afastar-se à medida que a ação presente desaparece no passado” (idem: 33). A própria diversidade da experiência implica abrir a porta à alteração de definição. Podemos identificar-nos, mas também recusar identificar-nos, e este processo de (não) identificação ocorre tendo em atenção não só o presente, o imediato, mas também o passado e o futuro. As identidades não são estáticas, elas transformam-se com a nossa história

e com a história do nosso tempo e, por isso, “o *self* não é mais imune ao reexame a partir de novas perspectivas do que qualquer outro objeto” (idem: 34). Cada (não) identificação implica uma certa concepção do mundo, liga-se ao nosso espaço nesse mundo, implica termos um mundo. Identificarmos significa sabermos quem somos e quem são os outros, o que podemos esperar de nós próprios e deles. Não existimos sem um contraponto e esse contraponto é o Outro.

As identidades são, portanto, até certo ponto, atribuídas, ou, pelo menos, elas carecem de confirmação para ser mantidas. Os outros podem ajudar a manter um sentido de identidade, como podem pô-lo em causa, dificultá-lo, questioná-lo. Mas os outros não têm todos a mesma importância para nós. O seu peso na nossa própria definição identitária dependerá, em grande parte, da importância de que ele se reveste para nós e, nomeadamente, do facto de podermos ou não ignorar a classificação (idem: 82-83). Ora, este “poder ignorar” não depende apenas do peso institucional do Outro, mas também do valor – afetivo, mas não só – de que ele e as suas opiniões e avaliações se revestem para nós. É neste sentido que Strauss (2002: 82-83) sublinha como os outros podem ser extremamente eficazes no processo de atribuição de uma identidade, apesar de terem pouco peso institucional.

Tal como acontece com qualquer outro ato de classificação, alguns indivíduos (e, também, grupos e organizações) têm maior legitimidade e/ou poder do que outros para impor certas atribuições identitárias. Os outros podem “forçar-nos”, voluntária ou involuntariamente, a assumir um estatuto que não pretendemos ou que não reclamamos. Este tipo de procedimento ocorre constantemente durante a interação e pode ser tentado tanto face a indivíduos isolados, como a grupos inteiros (idem: 82). Mas as regras para “forçar o estatuto”, isto é, para levar alguém a assumir uma identidade que outros lhe atribuem ou pretendem ver atribuída, são diferentes. Elas dependem da posição relativa dos envolvidos e, designadamente, dos diferenciais estatutários e de poder entre eles. É por isso que, como sublinha Strauss (2002: 81), “[u]m subordinado, por exemplo, insulta um superior de forma pelo menos um pouco diferente do que outra pessoa do mesmo nível”. Já o superior, podemos supor, terá uma margem de manobra um pouco maior quando se trate de insultar os seus subordinados...

Existem mesmo agentes ou agências “certificados” para levar a cabo tal tarefa, isto é, agências cuja atuação no sentido da imposição de estatuto se encontra, de alguma forma, legitimada (idem: 82). Pensemos nos tribunais, nas polícias ou nas escolas, por exemplo. Da mesma forma, alguns indivíduos terão maior poder do que outros para recusar com sucesso os estatutos e identidades que lhes são atribuídos. Assim, suspeitamos, desde logo, que

a tentativa do subordinado de causar mácula na imagem pública do seu superior terá menos probabilidade de ser bem sucedida (isto é, menos probabilidade de ser aceite e interiorizada pelo próprio superior e, também, por outros que se encontrem numa posição similar ou superior à sua) do que a tentativa deste de fazer com que o seu subordinado se conforme à rotulagem pública que faz dele.

De certa forma, estamos sempre em risco de nos ser atribuída uma identidade ou um estatuto que não gostaríamos de ter, ou que não corresponde ao que pensamos ser, ou ao que queremos ser. Por isso, “a interação não só põe toda a gente implicada em perigo – tanto atores, como audiências –, como expõe igualmente toda a gente a experiências transformadoras” (idem: 84). Os impactos do “estatuto forçado” na identidade pessoal, a sua eficácia, variam também em função da sua permanência ou transitoriedade; da sua reversibilidade ou irreversibilidade; do facto de estarmos ou não preparados para lidar com ele; e do próprio tipo de mudança envolvida, isto é, do seu carácter (idem: 83-84). Nem todas as identidades atribuídas têm o mesmo peso, o mesmo (des)prestígio, o mesmo (des)valor. Nem todas têm os mesmos impactos ao nível da nossa imagem pública e privada. Nem todas podem ser atribuídas com a mesma facilidade ou dificuldade. Nem todas podem ser aceites ou recusadas da mesma forma.

Em qualquer caso, o processo de (não) identificação nunca é unilateral: podemos recusar as atribuições dos outros, mas a possibilidade de o fazermos depende do grau de influência que podemos exercer sobre a interação, da possibilidade de fazermos com que os outros respondam “de forma apropriada ao [nosso] estatuto – pelo menos ao [nosso] estatuto reclamado”: por vezes, “[a]s outras pessoas não rompem, não podem romper, não querem romper, não se atrevem a romper a autoimagem que exibimos; ou, se tentam fazê-lo, somos temporariamente cegos aos seus esforços” (idem: 86-87). Portanto, a negociação identitária tem lugar também na relação connosco próprios, com as nossas vontades, com os nossos sentimentos. Não nos limitamos a conformar-nos passivamente às expectativas e reclamações do Outro, quaisquer que sejam as formas que este assuma – indivíduo, grupo, organização, sociedade. A interação social abre permanentemente espaço para processos de rotulagem⁸ cuja resolução, isto é, cuja aceitação ou recusa

⁸ A “teoria” da rotulagem, ou, como é também, por vezes, designada, da “etiquetagem”, é desenvolvida, em particular, por Becker (s.d.). O autor mostra como a adoção de uma determinada definição identitária – e, em particular, de uma identidade “desviante” – implica a intervenção concertada de diversos fatores que vão desde a atribuição do cometimento de um ato considerado “desviante” ou de uma característica de algum modo estigmatizante a alguém (o que não significa, necessariamente, que a pessoa em causa o tenha cometido/possua)

se desenrola progressivamente e que pressupõe a nossa colaboração ativa, qualquer que seja o sentido por ela assumido.

É atendendo ao carácter sempre inacabado da interação que Strauss (2002) propõe que a mudança identitária seja encarada como um processo de mudanças no ser, no tipo ou no estatuto psicológico da pessoa. A identidade resulta das relações que vamos estabelecendo entre o que permanece e o que muda, entre o que somos antes e o que passamos a ser depois. Construimos o novo sobre o velho, modificando o seu significado, eliminando algumas coisas, acrescentando outras. A transformação identitária implica, portanto, “novas avaliações do *self* e dos outros, dos acontecimentos, dos atos e dos objetos; e a transformação da percepção é irreversível; uma vez mudada, não há volta atrás. Pode-se olhar para trás, mas apenas se pode avaliar a partir do novo estatuto” (idem: 94). As mudanças identitárias são, por isso, também mudanças simbólicas. Elas implicam novas formas de ver o mundo. A avaliação que fazemos de uma mudança é crucial para o nosso sentimento de continuidade ou descontinuidade: ela pode ser considerada compatível com o que fomos antes, harmonizando-se com o nosso percurso anterior – tratando-se, portanto, de uma mudança na continuidade –, ou, pelo contrário, ser sentida como uma traição, uma deslealdade, uma perda de nós próprios ou do nosso passado. A identidade é sempre um fenómeno de atribuição de sentido e de avaliação. Quando Strauss (2002: 148-149) defende que “[a] consciência da constância da identidade está, então, nos olhos de quem contempla mais do que ‘no’ próprio comportamento”, pretende salientar o facto de ser o próprio indivíduo a produzir esse sentido, a dar forma ao amontoado de factos a que a sua memória permite aceder, a reorganizá-los continuamente de forma a preservar a integridade do ser e o sentido fundamental da sua história.

No fundo, mudamos inevitável e permanentemente, mas algumas mudanças são tão impercetíveis que não nos apercebemos delas. São as mudanças que acompanham a nossa ação quotidiana, as experiências que vamos acumulando. Mas, se uma mudança pode não ser sentida de forma consciente, outra pode dar lugar a angústias, a hesitações. Podemos perder o nosso mundo, ficar “a meio caminho entre perigo e descoberta”, entre a alienação e o regresso a nós próprios (idem: 40). Para que reconheçamos a mudança em

à pressuposição, da parte deste, de uma identidade “desviante” (isto é, definida essencialmente por e face a esse “desvio”, como se se tratasse de uma espécie de contaminação da identidade global por uma prática ou característica circunscrita). Becker recorre, como é comum entre os interacionistas, à noção de “carreira” para explicar tal processo, introduzindo na análise os diversos fatores circunstanciais que podem operar no sentido da sua progressão e estabilização ou, pelo contrário, da sua inflexão.

nós, é necessária a ocorrência de algum incidente face ao qual sejamos capazes de reconhecer a sua extensão. É face a acontecimentos que consideramos significativos que verdadeiramente refletimos sobre aquilo que somos, sobre aquilo em que nos tornámos – são os “pontos de viragem”, os “pontos do desenvolvimento em que uma pessoa tem que pesar, reavaliar, rever e voltar a julgar” (idem: 102). O reconhecimento da mudança implica, então, uma reflexão sobre o que se seguirá, a projeção de um (outro) futuro. Sobretudo, os resultados da mudança ocorrida tornam-se mais claros aos nossos olhos, ao contrário do que acontece com a “lenta progressão ao longo de estatutos institucionalizados” que, não impedindo a mudança identitária, a tornam tão subtil a ponto de ser impercetível (idem: 143-144).

A mudança pode também ser voluntariamente procurada e planeada. Nalguns casos, o percurso a seguir pode ser conhecido antecipadamente e/ou pode ser orientado por outros que já o trilharam. O exemplo típico é o da conversão religiosa. Compete, então, aos que já passaram por essa experiência interpretar o que não podemos ainda compreender ou que nos parece ambíguo (idem: 111-113). Como adquirimos um novo código de leitura, o mundo pauta-se por um novo leque de significados. Becker (s.d.) mostra-o no seu estudo sobre os marginais, mostrando como o consumo de marijuana pressupõe os instrumentos de leitura que permitem perceber e interpretar as sensações que lhe estão associadas e como isto é aprendido no contacto com os mais experientes. A aquisição dos novos códigos de interpretação traz, igualmente, consigo uma nova visão do mundo e novas linhas divisórias entre aqueles a quem poderíamos chamar os “entendidos”, os utilizadores de marijuana, e os “quadrados”, os outros. Nas formas extremas de conversão identitária, o indivíduo pode mesmo considerar que renasceu, que é uma nova entidade, que o passado é um caminho que percorreu porque não conseguia ver o verdadeiro caminho.

Apesar de a mudança identitária ser uma experiência profundamente subjetiva, trata-se, como sublinha Strauss (2002: 102), de um processo simultaneamente socializado e socializador, até porque “o mesmo tipo de incidentes que precipita a revisão da identidade tem grande probabilidade de acontecer e ser igualmente significativo para outras pessoas da mesma geração, ocupação e classe social”, pois, tal como “as experiências e interpretações são socialmente padronizadas, o mesmo acontece com o desenvolvimento das identidades pessoais”. Há, portanto, condições do meio que podem proporcionar, precipitar ou impedir a mudança e que têm a ver quer com alterações na própria estrutura social, quer nas nossas experiências e, portanto, nas nossas avaliações. A mudança na nossa própria experiência pode não estar diretamente ligada a uma mudança social, mas ao facto de passarmos a

contactar com outras pessoas e outros contextos. Sabemos que alterações bruscas e visíveis, assim como o contacto com meios diferentes dos habituais, abrem mais facilmente caminho a transformações nas leituras que fazemos do mundo. Frequentemente, aliás, a produção sociológica relaciona o interesse pelos fenómenos identitários com a voracidade da mudança social nas sociedades contemporâneas. Ao contrário das sociedades tradicionais, onde as “questões identitárias” estariam, à partida, “resolvidas” e onde haveria poucas razões (e poucas ocasiões) para nos questionarmos sobre tais assuntos, a instabilidade das nossas sociedades colocar-nos-ia permanentemente em confronto com as definições que damos (e que os outros dão) de nós e mais difícil se tornaria encontrar o ponto de equilíbrio, garantir a unidade do ser. É neste sentido que aponta Strauss (2002: 146) quando sublinha que, “quanto mais depressa muda a sociedade, maior a exigência de uma pessoa (...) confiar nas suas capacidades de seleccionar e equilibrar as pertenças de grupo de forma a manter o facto e o sentido da continuidade pessoal”.

2.4. Para além da interação

Um aspeto comum tanto à obra de Mead como ao interacionismo simbólico é a centralidade que ambas as abordagens atribuem aos processos de interação. Mas, apesar das similaridades, existem entre elas algumas diferenças, sobretudo no que diz respeito às formas de conceber a interação e a sua relação com a estrutura social. Entre Mead e os interacionistas encontramos um primeiro acordo: a interação social é o elemento constitutivo da sociedade, isto é, uma sociedade só existe na medida em que existe interação entre os seus membros e os processos de interação reconstróem-na permanentemente. Como, em certa medida, a interação é um processo em aberto, o seu resultado é, em parte, desconhecido e isso abre espaço para a mudança. Porém, entre os interacionistas, a sociedade não é encarada como um fenómeno em estado de permanente emergência, noção a partir da qual Mead procurou explicar a possibilidade de mudança social. Segundo ele, “[a] emergência envolve uma reorganização, mas a reorganização traz algo que não existia antes” (Mead, 1962: 198). A sociedade é permanentemente refeita através das nossas ações quotidianas, ela não existe “fora”, nem “acima” de nós. Ela existe *pelas* nossas ações e assume a configuração que estas assumem. A existência de instituições, respostas comuns “da parte de todos os membros da comunidade a uma situação particular” (idem: 261), não impede que tenham formas diferentes, ligadas aos diferentes modos como cada pessoa atua em cada situação particular. Mead (1962: 168) insiste, aliás, claramente na capacidade de contrariarmos o sistema social: “Estamos envolvidos numa

conversaço em que aquilo que dizemos é ouvido pela comunidade e a sua resposta é afetada pelo que temos a dizer.” Na sua perspectiva, a capacidade de mudarmos o sistema social decorre da reflexividade: “Estamos continuamente a mudar o nosso sistema social e somos capazes de o fazer de forma inteligente porque podemos pensar” (idem: 168).

A ideia de sociedade de Mead corresponde a uma imagem de fluidez, de reatualizaço constante e contínua, como se, a cada momento, ela nascesse para logo se poder transformar noutra coisa diferente. Na feliz expresso de Burkitt (1991: 45), em Mead, o processo social “solidifica-se em interaço es e significados aqui, apenas para se liquefazer em conflito e incerteza ali”. Isto não significa que o autor tenha ignorado a existêcia de limites sociais à conduta, mas que a própria ideia do limite, do constrangimento, corresponde mais a restriço es que nos impomos na medida em que assumimos as atitudes do Outro relativamente a nós próprios do que à aço de uma comunidade caracterizada pela sua “exterioridade”. A própria noço de instituiço social – uma resposta comum aos membros de uma certa comunidade que permite a definiço de “padrões sociais, ou socialmente responsáveis, de conduta individual [definidos] apenas num sentido muito lato e geral, permitindo liberdade suficiente para a originalidade, flexibilidade e variedade” da conduta (Mead, 1934: 261-262) – acentua essa ideia de fluidez, do permanente refazer da ordem social. Em suma, em Mead, “significado e padrões morais de comportamento existem apenas na mudança, através de um processo constante de ajustamento mútuo e não numa estabilizaço de valores através de qualquer mecanismo de ‘institucionalizaço’” (Burkitt, 1991: 43).

Mead não abarca plenamente os elementos constrangedores e estruturais que estabelecem limites – por vezes, poderosos – à aço, quer porque se constituem como entraves efetivos (não dependendo, portanto, apenas da atribuiço de significado), quer porque dificultam a própria possibilidade de pensar em termos de alternativas, e que se situam para além da dimenso interpersonal. Basta olhar para a nossa vida quotidiana para nos apercebermos de que não basta recorrer à ideia de interiorizaço do Outro para explicar por que nos sentimos, muitas vezes, incapazes de agir de outra forma, para já não falar das consequêcias objetivas e materiais de tentar romper com uma certa ordem. A própria permanêcia desta, a reproduço dos seus mecanismos de funcionamento, parece contrariar a ideia de “emergêcia”. Sentimos, frequentemente, que o que dizemos tem, pelo contrário, muito pouca influêcia no que acontece, sobretudo quando não ocupamos certas posiço es.

A relaço entre interaço e estrutura social não é problematizada por Mead porque ela não faz sentido no quadro por ele traçado, pelo menos não do modo como o conceito de estrutura é habitualmente usado na sociologia.

Ora, apesar de todas as críticas que lhe possamos apontar, não é isto que encontramos no interacionismo. Neste, está presente o pressuposto, explícito ou implícito, de uma ordem social da qual decorrem tanto limites à interação, como algumas das suas características. As normas que presidem à interação – chamemos-lhes “esquemas”, “guiões”, ou outra coisa qualquer – definem e garantem a encenação e a representação de certas sequências de ação, dotando-as de uma certa previsibilidade. A ordem social limita tanto a ação, como os tipos de pessoas que podemos ser. De facto, o seu poder (ou, se preferirmos, os mecanismos da sua inércia) é tal que podemos mesmo ser “forçados” a “ser” aquilo que não queremos, ou não pretendemos ser. Os processos de gestão do estigma ou de construção de uma “carreira desviante”, para usar apenas dois exemplos, mostram isso mesmo. O próprio Goffman (1974: 13) atribui claramente o primado à estrutura, defendendo “que a sociedade vem de todas as maneiras em primeiro lugar e quaisquer envoltimentos correntes do indivíduo em segundo”. Os esquemas, conceito central da teoria de Goffman, e o seu carácter partilhado, simultaneamente unificador e diferenciador dos grupos e indivíduos, princípios de organização da interação, apenas podem surgir no contexto de uma certa institucionalização. Há uma ordem social – que é também uma ordem moral – que constrange a conduta e é por isso que aparecemos como atores, levados voluntariamente e/ou pela pressão dos pares a agir dentro de determinados limites. A possibilidade de mudança é equacionada dentro de balizas que se constituem, por definição, como estrangimentos à ação. Nas palavras de Goffman (1974: 1-2), em qualquer definição da situação “aqueles que estão na situação normalmente não criam esta definição (...); normalmente, eles limitam-se a avaliar corretamente o que a situação devia ser para eles e a agir de acordo com isso”. Isto não implica, porém, negar que os diversos aspetos da vida sejam permanentemente negociados e, nessa medida, “assume-se que os seus resultados não são sempre, nem inteiramente, determináveis à partida” (Strauss, 2002: 12).

Mas a questão da relação entre interação e estrutura permanece por resolver no interacionismo. Se se admite que os guiões da interação não são criados pelos próprios atores, há que explicar quem (ou o que é que) é o seu criador. Na *Ordem da Interação*, Goffman (cf. 1999: 211-212) procura clarificar a sua posição no que diz respeito à relação entre interação e estrutura⁹ quando discorre sobre os modos como “a ‘impressão’ formada ao longo de uma

⁹ Fazendo mesmo uma menção à tese da reprodução de Bourdieu (cf. Goffman, 1999: 211), mas sem, contudo, se alargar sobre ela, o que deixa por resolver, mais uma vez, a questão de saber se essa é também a sua perspetiva e, nesse caso, como se liga às teses interacionistas, ou senão, e nesse caso, o que as diferencia...

interação pode afetar as oportunidades de uma vida”, assegurando “a reprodução da estrutura social”. Assim, defende que “as regras e expectativas que se aplicam a uma situação social particular não podem ser inteiramente geradas de imediato e no próprio local” (idem: 200). Estrutura e interação são consideradas duas ordens diferentes e existe entre ambas alguma concorrência, mas não sobreposição: a interação “não é expressão de alguns arranjos estruturais no sentido simples; na melhor das hipóteses, é uma expressão escolhida em relação a estes arranjos. As estruturas sociais não ‘determinam’ culturalmente manifestações standard, limitam-se a ajudar a selecionar entre o repertório disponível destas manifestações” (idem: 218). Do mesmo modo, o autor recusa considerar que as estruturas sociais, ou, nas suas palavras, “os elementos macrosociológicos da sociedade”, sejam “compostos, existindo de maneira intermitente, do que pode ser referenciado na realidade dos encontros, de algum modo, uma agregação e uma extrapolação de efeitos interacionais” (idem: 212).

Estrutura e interação possuem, assim, as suas próprias regras e lógicas de funcionamento. Porém, como Burkitt (1991: 60) defende, o melhor que Goffman conseguiu fazer foi reclamar “a existência de uma ‘ligação flexível’ entre as duas ordens, mas não conseguiu especificar como se relacionavam, nem que efeitos as duas ordens tinham uma sobre a outra”. A mesma conclusão pode, aliás, ser retirada para os interacionistas em geral, na medida em que continuamente se socorrem de conceitos que apelam a elementos a que, habitualmente, atribuímos um carácter estrutural sem apresentarem uma explicação dos processos através dos quais as estruturas sociais se constituem ou qual a contribuição da interação para a estruturação social¹⁰.

Assim, embora no interacionismo os indivíduos surjam muitas vezes como criaturas manipuladoras¹¹, na maior parte dos casos parecem ser encarados sobretudo como criaturas manipuláveis e manipuladas, inocentemente embaçadas por uma lengalenga que eles mesmos alimentam. É o próprio Goffman

¹⁰ Embora, de facto, o interesse declarado dos interacionistas não resida “na estrutura da vida social mas na estrutura da experiência que os indivíduos têm em qualquer momento dado das suas vidas sociais” (Goffman, 1974: 13). Além disso, muitos deles, certamente, partilham da perspetiva de Becker (s.d.: 178), que sublinha, a propósito daquilo a que convencionámos chamar a “teoria de rotulagem”: “Nunca pensei que as afirmações originais, minhas e de outros, merecessem ser chamadas de teorias, pelo menos não teorias do tipo plenamente articulado que elas são agora criticadas por não terem.”

¹¹ Veja-se, por exemplo, os estudos de Goffman inseridos na obra de Joseph *et al.* (1989) ou *Frame Analysis* (1974), que Ogien (1989: 107) adequadamente considera ser “um esboço de uma teoria do logro”. Ambos lidam com processos de projeção de falsas definições das situações projetadas por atores sociais e, evidentemente, prejudiciais aos que são apanhados nos seus enredos. Podemos, igualmente, referir Strauss (2002: 86) quando este chama a atenção para o facto de certos indivíduos serem capazes de controlar o decurso da interação.

(1974: 14) a afirmar que “quem queira combater a falsa consciência e acordar as pessoas para os seus verdadeiros interesses tem muito que fazer porque o sono é muito profundo”. Ora, um dos problemas do interacionismo é o facto de não fornecer uma teorização desses interesses, das suas origens, enfim, dos fatores que podem constituir fonte de conflito no seio de uma sociedade, visto que a consideração de que os indivíduos são quer manipuláveis, quer manipulados, coloca a questão de saber por quem e/ou porquê. O relegar para segundo plano do conflito e as dificuldades daí resultantes são por demais evidentes no caso do pressuposto do isomorfismo nas definições da situação. Para os interacionistas, boa parte das vezes, a interação decorrerá sem problemas e a definição da situação inicialmente projetada será partilhada pelos indivíduos envolvidos, o que significa que as interpretações que estes fazem dela serão idênticas. É neste sentido que defendem a existência de uma “correspondência (...) entre a perceção e a organização do que é percebido” (Goffman, 1974: 26). Ogien (1989: 101) considera, a propósito, que um dos problemas do interacionismo é, precisamente, o pressuposto de que “os conteúdos de informação veiculados no ato de comunicação são transmitidos de modo perfeito e não problemático”. De certa forma, as interpretações dúbias, os percalços, os conflitos, decorreriam de problemas de comunicação¹². Em geral, estas dificuldades são atribuídas à posse de códigos de leitura diferentes, explicada pelo facto de diferentes grupos sociais enfrentarem diferentes problemas “ao lidar com os seus ambientes, a história e as tradições que trazem com eles” (Becker, s.d.: 15). Mesmo quando existe referência, por exemplo, às classes sociais, as questões do poder e da dominação são apenas afloradas e, em geral, só na medida em que possam explicar as posições mais ou menos vantajosas de certos indivíduos numa dada situação (é o caso das relações superior/subordinado, homem/mulher, adulto/criança, etc.).

Não encontramos, portanto, no interacionismo, uma problematização do conflito ou dos fatores que estão na sua origem. A existência de diferenças nos modos como os indivíduos e grupos sociais percecionam e organizam a realidade é mencionada, mas o interesse da abordagem passa, sobretudo, pela análise das estratégias de evitamento da rutura, dos mecanismos de manutenção da ordem. De certa forma, somos tentados a concordar com Ogien (1989: 109) (e a estender a sua observação a outros interacionistas)

¹² A mesma crítica é endereçada a Mead por Burkitt (1991: 51-52) e Jenkins (1996: 44), que o acusam de se concentrar sobretudo nos processos de constituição e manutenção da ordem e da atividade cooperativa ao nível micro, ignorando, nomeadamente, as questões do poder, do conflito e da dominação, bem como as diferenças entre grupos sociais, reduzindo o conflito a uma mera questão de dificuldade de comunicação.

quando este afirma que, no mundo descrito por Goffman, “a espontaneidade da experiência é simplesmente inconcebível pois ela própria é socialmente organizada e exige do indivíduo que cumpra a relação entre si e as coisas do mundo na imediaticidade das situações”.

O interacionismo permite perceber como é que a nossa identidade se liga às situações de interação e à relação com os outros, mas, ao cingir o seu estudo à dimensão situacional, procede a uma simplificação que se traduz no facto de não analisar a influência dos fatores estruturais – entre os quais se encontram os sistemas de classificação social que os próprios interacionistas mencionam – na definição identitária. Com efeito, a identidade não pode ser entendida como mero produto da negociação levada a cabo em cada contexto particular. Ela não se liga exclusivamente à situação; forma-se tanto a partir dos resultados da interação, da experiência de vida do indivíduo, como das condições históricas e estruturais que tornam possíveis certos sistemas de classificação social e não outros.

Em suma, como sublinha Craib (1998: 27), o interacionismo não permite perceber quais “são as relações estruturais subjacentes [à interação] que produzem papéis mais complexos e os modos como estes papéis são organizados em hierarquias de poder e ligados à propriedade ou à riqueza”. Para conseguir chegar aí, precisamos de saber qual é o nosso contributo para uma certa ordem social, mas também de que modo uma ordem já constituída limita e influencia a nossa ação e o que somos. Encontramos, a este propósito, pistas interessantes na fenomenologia. Embora não se centre especificamente na análise dos fenómenos de desigualdade estruturada, esta abordagem abre uma porta para a compreensão do modo como as ações quotidianas se constituem como elemento estruturante da ordem social e como esta condiciona, por sua vez, a nossa ação, emergindo como elemento externo e constrangedor. Permite, igualmente, encarar a identidade como resultado de uma história, mas também das possibilidades de escolha, e problematiza as condições e os mecanismos que tornam possível a mudança social e, portanto, também a mudança identitária.

Capítulo 3. Da realidade construída à identidade como construção

A fenomenologia social é profundamente tributária do pensamento de Alfred Schütz. A obra mais conhecida de Peter Berger e Thomas Luckmann, *A Construção Social da Realidade* (1989), é, geralmente, considerada fundamental na divulgação do pensamento daquele autor (Ritzer, 1996: 76). Berger e Luckmann contribuíram para a operacionalização de uma abordagem que se situa na fronteira da filosofia social e da sociologia, mas a fenomenologia social tem também afinidades notórias com o interacionismo. Os fenomenologistas procuram explicar de que modo a partilha de significados está na origem da construção de uma ordem social. Já não está apenas em causa a interação face a face, mas a análise dos processos através dos quais as condutas se institucionalizam e impõem aos indivíduos, limitando a sua ação e o seu pensamento.

O problema central da obra de Schütz é o da intersubjetividade, isto é, o de saber como é possível à consciência individual perceber o curso da consciência alheia. A fenomenologia social é, portanto, uma sociologia do significado e das condições da sua partilha. Partindo daqui, Berger e Luckmann (1989: 52) propõem-se construir uma teoria que explique os processos através dos quais uma ordem social surge, se reproduz e se mantém, porém, considerando que o indivíduo não pode ser visto como mero reproduzidor de uma ordem social que lhe preexiste e o constrange. Ele é “ator”, capaz de efetuar escolhas e, portanto, de modificar essa ordem¹. Na tentativa de conciliar os enunciados de Émile Durkheim e Max Weber, os autores consideram que eles “não são contraditórios. A sociedade possui na verdade facticidade objetiva. E a sociedade de facto é construída pela atividade que expressa uma significação subjetiva” (idem: 18). Assim, pretendem abarcar tanto a dimensão constrangedora e externa das estruturas sociais, como a autonomia relativa e a capacidade de atribuição de sentido do indivíduo. A

¹ Leia-se, a propósito da conceção do indivíduo como ator ou agente e problemáticas correlatas, a obra de Silva (1988).

questão fundamental que colocam é a de saber “[c]omo é possível que significados subjetivos *se tornem* facticidades objetivas” (idem).

Para os fenomenologistas, se é verdade que a sociedade assenta nos processos de interação social, também é verdade que é através deles que o mundo se torna, para os indivíduos, em algo objetivamente real e, portanto, constrangedor. É porque essa objetivação ocorre que as estruturas sociais se constituem e reproduzem, constrangendo a conduta. Esta abordagem volta-se, pois, para a interação, mas procurando esclarecer a sua relação com a estrutura social.

3.1. A distribuição social do conhecimento

A realidade é sempre interpretada pelos seres humanos, sendo o sentido um elemento essencial da interação. Como defende Schütz (1962: 5), “em sentido estrito, os factos, puros e simples, não existem”; o que existe são factos interpretados, portanto, factos abstraídos de um contexto através de operações mentais. Este processo mental é incontornável em qualquer forma de pensamento, do senso comum ao conhecimento científico. Apenas certos objetos são relevantes para nós num determinado contexto e interpretamo-los a partir da posição que aí ocupamos. Uma experiência só se torna, assim, verdadeiramente numa experiência para nós, só se constitui como facto, na medida em que adquire significado à luz dos “sistemas de relevância”, isto é, dos esquemas de atribuição de significado de que nos socorremos. Tudo o que possa existir mas não produza sobre nós qualquer efeito “não existe” nesse contexto, não possui o que Schütz (1962) chama de “o acento de realidade”. Apenas noutra contexto poderá adquirir significado e ser interpretado como “real”.

A consciência é, portanto, profundamente social. Visto que, quando nascemos, o mundo já existe enquanto mundo organizado, “[t]oda a interpretação deste mundo se baseia num estoque de experiências anteriores, nossas ou transmitidas pelos nossos pais ou professores”, que “funcionam como um esquema de referência” (idem: 7) para a nossa conduta e modelam a nossa forma de olhar e pensar o mundo. O mundo em que nascemos e vivemos é um universo de sentido constituído através da ação humana e aprendido na vida quotidiana e na interação com os outros. Como essa aprendizagem tem lugar a partir de uma certa posição no espaço social, não temos todos o mesmo conhecimento do mundo, não vemos todos o mesmo mundo da mesma maneira e não conhecemos da mesma forma todos os aspetos do mesmo mundo – o conhecimento é socialmente distribuído. Com efeito, a existência de diferentes grupos sociais é um fator de produção de universos

de sentido diferentes, pois “o mundo assumido” por cada grupo social “é um mundo de uma situação comum, na qual emergem problemas comuns, num horizonte comum, problemas que requerem soluções típicas através de meios comuns para obter fins comuns” (Schütz, 1964: 234). Por isso mesmo, esses universos de sentido possuem graus variáveis de compatibilidade entre si, de acordo com a distância social entre os grupos que os produzem e que deles se servem.

Como a cada momento, o estoque de conhecimentos que possuímos é o resultado da nossa posição particular e do nosso trajeto biográfico, ele é intransmissível em termos absolutos. Nunca somos exatamente iguais a nenhum outro indivíduo e nunca detemos um conhecimento perfeito e claro de todas as dimensões da vida social. Existem sempre zonas de maior ou menor clareza, de maior ou menor obscuridade. O nosso conhecimento do mundo social é, por isso, sempre mais ou menos (in)consistente e (in)congruente. Por outro lado, partilhamos com alguns indivíduos mais semelhanças do que com outros, aspeto que se liga às nossas pertenças sociais. Assim, se o acervo de conhecimentos de que cada um de nós dispõe é biograficamente determinado, ele tem também origem nos sistemas de relevância prevalecentes na sociedade e nos grupos de que fazemos parte (Schütz, 1962: 14-15). Isto não significa que os conhecimentos que detemos estejam isentos de contradições ou inconsistências, ou que não possam ser conflituais. Pelo contrário, a unicidade da experiência individual e as diferentes pertenças sociais proporcionam as condições para que tal aconteça. A este propósito, a noção de “submundo” avançada por Schütz (idem: 207) é particularmente esclarecedora. O autor defende que o mundo é composto por realidades múltiplas, concebidas pelo senso comum de forma mais ou menos desligada umas das outras. Na medida em que a realidade é, para nós, aquilo a que atribuímos significado, esses submundos constituem “províncias finitas de significado”, isto é, conjuntos de experiências significativas, consistentes em si próprias e compatíveis entre si (idem: 230). Cada província de significado – que é, de facto, um universo simbólico – constitui um mundo no âmbito do qual certas experiências são sentidas como válidas e reais, ao passo que outras o não são na medida em que não fazem aí sentido. Estes universos são finitos exatamente porque, no seu âmbito, só um certo número de experiências adquire significado e consistência, sendo relevante para o que aí se passa.

Cada universo simbólico obedece, segundo Schütz (1962: 230-233), a um “estilo cognitivo particular”, isto é, a um certo modo de olhar para a realidade, assente numa forma particular de consciência. No seu seio, a nossa conduta caracteriza-se por um tipo de espontaneidade que é garantida por uma certa forma de sociabilidade, pela partilha de significados com aqueles

com quem interagimos e que comungam desse mesmo universo. Neste sentido, adotamos aquilo que Schütz chama de “atitude natural”, isto é, uma presunção da adequação das condutas assente na intersubjetividade. Cada estilo cognitivo obedece a uma perspectiva temporal e a uma *epoché* específicas, produzindo uma “suspensão da dúvida” que faz com que certa parcela da realidade, certo submundo e certas situações sejam tidos como irrefutavelmente reais, pelo menos enquanto nele estivermos imersos. Apenas se ocorrer um “choque”, quer dizer, uma passagem a outro submundo, o acento de realidade será mudado para outra província de significado, alterando-se a nossa forma de consciência, a forma como olhamos para as coisas. Em consequência, surge, então, a necessidade de readequação da conduta, mas também da própria identidade na medida em que, em cada submundo, a faceta que mostramos de nós é tomada pelo nosso *self* total. Schütz (1964: 135-158) dá como exemplo paradigmático desta multiplicidade de realidades e da sua ligação a estilos cognitivos particulares as aventuras de Dom Quixote e Sancho Pança, que, vivendo as “mesmas” experiências, vivem, de facto, experiências bem diferentes.

Estes conceitos permitem-nos perceber como indivíduos que partilham universos simbólicos diferentes interpretam de formas diferentes uma mesma situação ou evento. O problema da intersubjetividade é, então, o de saber em que condições conseguem comunicar e interagir. Se apenas enquanto sujeitos podemos aceder à nossa consciência, conhecer os nossos próprios motivos, e se isso resulta do que somos, da nossa história pessoal, do lugar que ocupamos na sociedade e das nossas pertenças, como é possível que sejamos capazes de aceder à consciência de outrem? Se o modo como interpretamos o mundo é sempre e necessariamente diferente do modo como os outros o interpretam, como podemos compreender os outros, os seus atos e motivos?

3.2. As condições da interação

A nossa “atitude natural” assenta em certos pressupostos acerca do mundo e dos nossos semelhantes: por um lado, assumimos, e assumimos que o Outro também assume, que, se estívéssemos no lugar dele, veríamos o mundo da mesma maneira que ele; por outro, assumimos que os nossos sistemas de relevância são idênticos ou, pelo menos, suficientemente idênticos para o propósito em causa (Schütz, 1962: 11-12). É isto que torna possível a interação. O mundo da vida quotidiana – que é o protótipo de qualquer mundo – é assumido como garantido, inquestionável e efetivamente real. A linguagem tem aqui uma importância fundamental: ela é o instrumento que nos permite “tipificar” as experiências, isto é, agrupá-las em categorias

com significado não só para nós, como também para os outros com quem interagimos. Nascidos num mundo já constituído pelos nossos antepassados, aprendemos e orientamo-nos por um conjunto de tipificações que se revelam mais ou menos adequadas, mais ou menos verosímeis – porque nos permitem prevê-la e ordená-la, identificar os outros e a nós próprios em determinado contexto. O processo de interação é, assim, um processo de negociação entre as nossas tipificações e as daqueles com quem interagimos (Berger e Luckmann, 1989: 31).

A intersubjetividade (e, portanto, a própria interação) torna-se possível por intermédio de tipificações de nós e dos outros, das nossas condutas e das condutas alheias, que atribuem um certo grau de previsibilidade ao mundo, que nos permitem compreender a ação do Outro e adequar a nossa conduta de acordo com essa compreensão. É a possibilidade de antecipar a conduta própria e a alheia que nos permite situarmo-nos face aos outros e escolher entre vias de ação alternativas. Esta capacidade de antecipação é, obviamente, variável, podendo as tipificações assumir um carácter mais ou menos anónimo conforme o grau de familiaridade que temos com os outros envolvidos numa ação particular, isto é, conforme estejamos implicados naquilo a que Schütz chama de uma “relação para nós” ou numa “relação para eles”. Como refere Schütz (1964: 22-23), o mundo social é composto por várias dimensões: a da experiência direta que partilhamos com os nossos semelhantes no presente e num tempo e espaço concretos; a da experiência indireta dos nossos contemporâneos que podemos trazer à nossa experiência presente direta; a da experiência que transcende tanto o nosso presente atual como potencial, que se refere aos nossos antecessores e da qual podemos ter um conhecimento mais ou menos vago; e a da experiência que transcende tanto o nosso presente atual como potencial e que se refere aos nossos sucessores, mas que podemos, de algum modo, influenciar. Na “relação para nós”, experimentamos o Outro de forma direta numa interação face a face para a qual ambos trazemos um estoque de conhecimentos que ultrapassa essa situação particular e que inclui uma diversidade de tipificações. Mas, neste caso, os nossos conhecimentos e experiências anteriores são continuamente revistos e ajustados, pois trata-se de uma experiência que tem “lugar num contexto múltiplo de significado: é experiência de um ser humano, é experiência de um ator típico na cena social, é experiência deste semelhante particular e é experiência deste semelhante particular nesta situação particular, Aqui e Agora” (idem: 29). Por isso, só “a experiência na relação para nós é genuinamente partilhada”, pois “a minha experiência das fases correntes da minha própria vida consciente e a minha experiência das fases coordenadas da sua [do Outro] vida consciente é unitária” (idem). Já na “relação

para eles”, a nossa experiência do Outro é uma experiência indireta, pois trata-se de alguém que não apreendemos diretamente no seu *self* particular, mas através de tipificações (idem: 41-42), isto é, enquanto representante de um tipo definido que faz parte do nosso estoque de conhecimentos: ele é “médico”, ou “bombeiro”, ou “homem”, ou outra coisa qualquer, mas não é experimentado na sua individualidade.

Em qualquer caso, “o significado de uma ação é necessariamente diferente (a) para o ator; (b) para o parceiro envolvido com ele na interação e tendo, portanto, em comum com ele um conjunto de relevâncias e propósitos; e (c) para o observador que não está envolvido nessa relação” (Schütz, 1962: 24). Daqui decorre “que no pensamento de senso comum temos apenas a possibilidade de compreender a ação do Outro suficientemente para o nosso propósito” e “que, para aumentar essa possibilidade, temos que procurar o sentido que a ação tem para o ator”, isto é, temos de atribuir motivos à sua ação e, dessa forma, construir um “tipo pessoal” que pode ser mais ou menos anônimo (idem: 24-25).

A importância das tipificações será, assim, tanto maior quanto menor a proximidade que temos face ao(s) outro(s) envolvido(s), pois também será menor o nosso grau de conhecimento dos seus motivos. Do mesmo modo, quanto mais institucionalizadas se encontrarem essas tipificações, tanto do Outro com quem estamos implicados, como nossas, mais previsível será o desfecho da ação, pois as tipificações são também guíões de interpretação. Por isso, quanto mais anônimas e padronizadas forem as situações de interação e as tipificações que lhes estão associadas, menor a probabilidade de ocorrência de situações de conflito ou inadequação das condutas, crenças, expectativas, etc., pois mais fácil será para cada um dos intervenientes imaginar – portanto, antecipar – os cursos de ação subsequentes e os seus resultados (idem: 33).

Na relação para nós, “os esquemas tipificadores são ofuscados e modificados pelo Você único concreto apreendido no imediatismo de um presente vivido partilhado” (Schütz, 1964: 45). Por isso, este é o único tipo de relação em que “podemos abarcar a unicidade individual do nosso semelhante na sua situação biográfica única” (Schütz, 1962: 18). Mas, mesmo nesse caso, nunca podemos aceder plenamente à consciência do Outro, compreender inteiramente as projeções que guiam a sua ação ou o contexto mais vasto onde têm origem. Neste sentido, a nossa racionalidade é sempre limitada, pois as nossas ações assentam no recurso a padrões socialmente aprovados de conduta, cuja origem e utilização não são “racionalmente” compreendidas: “a ‘ação racional’ ao nível do senso comum é sempre ação levada a cabo segundo uma grelha não questionada e indeterminada de constructos de tipificações da situação, dos motivos, dos meios e fins, dos cursos de ação e

das pessoas envolvidas” (idem: 32-33). É porque a conduta humana assenta nessa forma limitada de racionalidade e porque o acesso direto à consciência do Outro é impossível, restando-nos apenas a sua interpretação, que o desfecho da interação é sempre relativamente imprevisível e indeterminado.

3.3. Tipificação e objetivação da realidade social

Por definição, as tipificações de que nos servimos são anónimas. Elas não se referem especificamente ao indivíduo A ou B, ou a uma situação concreta, mas encontram-se desligadas dos sujeitos e objetos reais. São esquemas abstratos que podemos usar em diversas situações e com diferentes indivíduos. Durante a interação, surgem, gradualmente, tipificações de ações e tipos de pessoas que acabam por ser partilhados e que são dotados de uma certa permanência – são as instituições (Berger e Luckmann, 1989: 54). Quando vimos ao mundo, a realidade surge aos nossos olhos “objetivada, isto é, constituída por uma ordem de objetos que foram designados como objetos antes da [nossa] entrada em cena” (idem: 21-22). Aprendemos a encarar a realidade da maneira como ela nos é mostrada. As tipificações e instituições já existentes funcionam, então, como limites à leitura da realidade. Assim, qualquer processo de institucionalização pressupõe, por um lado, uma história partilhada e, por outro, um condicionamento da conduta, visto que esta passa a ser regulada pela própria instituição. É assim que um fenómeno criado pelo ser humano atua, simultaneamente, sobre ele, constringendo-o. Enquanto sistema de classificação, a linguagem, ao modelar as estruturas do pensamento que permitem captar a realidade, objetiva a própria realidade. É através dela que esta se constitui como exterioridade para o sujeito. Como refere Scott (1995: 110), logo que “os indivíduos dão um nome a alguma coisa fazem com que ela lhes pareça ser distinta e externa a eles”. Além disso, é através da linguagem que podemos partilhar de uma forma única significados com os outros que nos rodeiam, pois ela não está sujeita ao imediatismo da experiência – podemos trocar impressões sobre fenómenos ocorridos noutras situações e noutros momentos, sobre fenómenos ainda não ocorridos e até sobre fenómenos não acessíveis à experiência direta (Berger e Luckmann, 1989: 37). Ao criar categorias organizadoras da realidade, acabamos por criar os próprios fenómenos a que nos referimos, atribuindo-lhes uma existência objetiva que eles, enquanto tais, não possuem. Este mecanismo de objetivação é particularmente evidente quando olhamos para as crianças: inicialmente, a criança não percebe que a linguagem é apenas um sistema classificativo e abstrato, aplicável a objetos e circunstâncias diversas. Para ela, “[u]ma coisa é aquilo que é chamada e não poderia ser chamada

por um nome diferente” (idem: 59). Só gradualmente as palavras se desligam dos objetos concretos. A socialização, sobretudo nos primeiros anos de vida, assume um papel fundamental na manutenção da ordem, reforçando a ideia da exterioridade e do constrangimento ao apresentar à criança um mundo já objetivado por outros.

As tipificações asseguram previsibilidade e ordem ao ambiente e permitem que a interação decorra sem problemas. Estes só surgirão se, por alguma razão, aquelas forem postas em causa. É este processo de ordenação da realidade e de produção de sentido acerca dela que surge na interação quotidiana que permite, segundo Berger e Luckmann (1989: 33), responder à questão de partida: “A estrutura social é a soma dessas tipificações e dos padrões recorrentes de interação estabelecidos por meio delas.” As estruturas sociais são o resultado de significados partilhados e de interações repetidas que adquiriram uma realidade própria aos nossos olhos, fazendo-nos esquecer que, sem a nossa colaboração ativa, elas não existiriam. Elas surgem como elementos constrangedores porque acreditamos na sua existência e porque as reproduzimos através das nossas ações, não porque possuam realidade ontológica. Segundo os autores, “[o] mundo institucional é atividade humana objetivada” (idem: 60).

O acumulado de experiências e significados partilhados, traduzido em objetivações da realidade, constitui-se num acervo social de conhecimento transmitido de umas gerações às outras através da socialização. Porém, como sublinham os autores, o mundo institucional, que surge como naturalmente legítimo aos olhos dos seus criadores originais, tem também de ser apresentado como legítimo às gerações seguintes. Para estas, as razões e as circunstâncias da sua criação não são diretamente acessíveis, pelo que é necessário justificar a sua existência e oferecer interpretações do seu significado: “A mesma história, por assim dizer, tem que ser contada a todas as crianças” e essa “história” é contada no decurso da socialização (idem: 62).

3.4. Socialização, ordem e mudança

Berger (1986) salienta que nenhuma sociedade pode existir sem algum tipo de regulação social, que, no limite, é conseguida pelo recurso à violência física. Como o uso constante da força seria impraticável, a socialização, na medida em que possibilita a transmissão e a assimilação de valores e normas sociais, permite exercer essa regulação de forma mais económica. A submissão “voluntária” às normas é conseguida através da adesão a modelos de conduta padronizados que assumimos como nossos. A regulação social é garantida através da ação das diversas agências de socialização e não é,

geralmente, percebida por nós a não ser quando lhe resistimos. A socialização desenrola-se, assim, através de um jogo social em que participam não só aqueles que nos antecederam, mas também os nossos contemporâneos e nós próprios. Agimos de acordo com os imperativos sociais de “livre vontade” porque aprendemos a pensar que essa é a melhor forma de atuação e, também, porque não conseguimos imaginar vias alternativas de ação, pois a socialização garante que encaremos a realidade social de determinada forma, que tenhamos acerca dela determinadas ideias.

Um elemento central à manutenção da ordem social são os papéis sociais, que aprendemos a desempenhar através dos processos de interação. Quando somos crianças, começamos por aprender esses papéis através das brincadeiras. Assumimos e representamos, em primeiro lugar, os papéis do Outro significativo, isto é, daqueles que nos estão mais próximos, e iniciamos a construção da nossa própria identidade. Durante a socialização primária, não temos a possibilidade de escolher os nossos outros significativos e, por isso, interiorizamos o mundo que nos é transmitido “como sendo o mundo, o único mundo existente e concebível, o mundo *tout court*” (Berger e Luckmann, 1989: 134). Porém, esse mundo é sempre, e necessariamente, *um* mundo entre outros possíveis. Aquilo que, durante a infância, aprendemos ser o mundo é apenas *uma visão do mundo* porque mediada pelos que nos são mais próximos e, portanto, relativa tanto à posição que estes ocupam no espaço social, como às suas formas de ver e explicar a realidade. Por isso, ao assumirmos papéis sociais, assumimos também os mundos que lhes correspondem e dentro dos quais fazem sentido. Mais tarde, aprendemos a lidar com as expectativas da sociedade em geral, ao descobrir o Outro generalizado. É a partir deste momento que acedemos verdadeiramente a uma identidade. A nossa identidade deixa de estar associada a outros significativos concretos para passar a ser “uma identidade *em geral*, que é subjetivamente apreendida como sendo a mesma, independentemente de que outros, significativos ou não, sejam encontrados” (idem: 133).

O conhecimento do mundo adquirido durante a socialização primária é, então, uma estrutura básica sobre a qual se enceta a socialização secundária. O carácter específico da socialização primária e o facto de ocorrer durante os anos em que somos mais influenciáveis explicam também a maior permanência das nossas estruturas básicas (incluindo o funcionamento do nosso aparelho cognitivo). Mas, ao contrário do que acontece com a socialização primária, caracterizada pela interiorização e construção de saberes genéricos, de uma visão geral do mundo em que o grau de variação da informação é menor, a socialização secundária consiste na aquisição de saberes e papéis mais específicos porque “os ‘submundos’ interiorizados na socialização

secundária são geralmente realidades parciais, em contraste com o ‘mundo básico’ adquirido na socialização primária” (idem: 138). Ao nível da socialização secundária, lidamos já com diversos outros generalizados, o que pressupõe a possibilidade de aparecimento de formas de leitura da realidade conflituais ou discordantes.

Embora cada sociedade dependa de e se caracterize pela existência de um universo de significado que atribui sentido às atividades dos seus membros, ela não é um todo homogêneo. No seu seio, estabelecem-se relações sociais diferentes e, por isso, não temos todos as mesmas experiências. Das posições diversas dos grupos sociais no seio da sociedade decorre a produção de subuniversos de sentido que se constituem como mundividências distintas e, portanto, (re)produtoras de realidades diferentes. Por estas razões, o nosso conhecimento possui sempre um carácter incompleto, fragmentado, inconsistente e, até, contraditório. Mas, em geral, não estamos interessados na “verdade, nem ped[imos] certezas”, apenas “informação sobre a verosimilhança e a compreensão das probabilidades ou riscos que a situação presente envolve para o resultado das [nossas] ações” (Schütz, 1962: 94). A nossa forma de pensamento revelar-se-á adequada e fiável sempre que se mantenha um conjunto de pressupostos, nomeadamente: “(1) que a vida, e especialmente a vida social, continue a ser a mesma de até aí; quer dizer, que os mesmos problemas, exigindo as mesmas soluções, sejam recorrentes e que, por isso, as nossas experiências anteriores sejam suficientes para dar conta de situações futuras; (2) que possamos confiar no conhecimento que nos foi transmitido pelos pais, professores, governos, tradições, hábitos, etc., mesmo que não compreendamos a sua origem e o seu significado real; (3) que no curso habitual de ação seja suficiente saber alguma coisa acerca do tipo ou estilo geral dos acontecimentos que possamos encontrar no nosso mundo de forma a geri-los e controlá-los; e (4) que nem os sistemas de receitas enquanto esquemas de interpretação e expressão, nem os pressupostos básicos subjacentes que acabámos de mencionar nos digam apenas respeito a nós, mas que sejam igualmente aceites e aplicados pelos nossos semelhantes” (Schütz, 1964: 96). Apesar de existir, em qualquer sociedade, uma variedade de universos simbólicos, nalgumas, essa diferenciação é maior e está associada quer à divisão do trabalho, quer à diferenciação de papéis. Este fenómeno de diferenciação interna abre espaço para que os pressupostos anteriormente mencionados possam deixar de se verificar e, portanto, para a eventual invalidação do conhecimento que detemos. Dito de outra forma, “[o] aparecimento de um universo simbólico alternativo representa uma ameaça porque a sua mera existência demonstra empiricamente que o nosso próprio universo não é inevitável” (Berger e Luckmann, 1989: 108). O contacto com uma diversidade

de universos abre, pois, espaço para uma certa autonomia porque nos mostra a possibilidade de escolha e, portanto, garante espaço para a mudança. Isto resulta claro na análise que Schütz (1964) faz da conduta do “estranho”, isto é, de alguém que não pertence a um mundo, ou a um grupo social determinado, mas que, por alguma razão, é com ele confrontado ou tenta aceder-lhe. Assumindo a sua “atitude natural”, o estranho começa por interpretar o novo mundo e as condutas dos membros do grupo a que não pertence a partir dos quadros de referência que transporta do seu mundo/grupo de origem, mas cedo descobre que eles são inadequados a vários níveis (idem: 96-99). Não só a imagem que detinha do novo grupo se revela incorreta, como as suas receitas habituais para a conduta se mostram também inadequadas. O estranho começa por tentar “traduzir” os novos padrões a partir dos padrões do seu grupo de origem, mas isto pode não ser suficiente. Nem sempre essa possibilidade existe, pois nem sempre os esquemas originais que transporta permitem interpretar os novos esquemas (idem: 99-100). A distância entre os seus sistemas de interpretação e os do novo grupo determinará, então, o seu grau de tradução possível.

É precisamente a dificuldade de transposição dos sistemas de relevância originais para o novo grupo que faz com que, por parte deste, o estranho seja olhado com dúvidas e a sua lealdade questionada. Na verdade, como sublinha Schütz (1964: 104-105), a atitude crítica do estranho face aos novos padrões culturais e a sua dificuldade em aceitá-los “como a forma de vida natural e adequada e como as melhores soluções possíveis para qualquer problema” residem na sua consciência da relatividade não só do novo padrão, como também do seu próprio padrão de origem. Se o seu processo de adaptação for bem-sucedido, ele passará a ter e a usar como seu o novo padrão, as dificuldades desaparecerão e ele deixará de ser um estranho (idem: 105). Mas com frequência os padrões culturais alheios, isto é, todos os padrões de grupos que não o nosso grupo de origem e de pertença, “são considerados de menor valor e inferiores” (idem: 264). A incompreensão do Outro é, então, sobretudo o resultado da incapacidade de domínio dos seus esquemas de interpretação da realidade e constitui a base do etnocentrismo, fenómeno inerente à própria organização do mundo social.

O “problema” da socialização secundária poderá, então, ser o problema da coerência entre as visões do mundo detidas e novas e diferentes visões desse mesmo mundo; a percepção da existência não de *uma* realidade, mas de *várias* realidades. Existem, todavia, mecanismos que operam no sentido de garantir a aparente coesão de instituições e realidades conflituais. Por um lado, podemos manter uma certa separação entre áreas de conduta diversas, o que permite reduzir o nível de conflito na medida em que não há

uma confrontação direta dessas áreas. Porém, segundo Berger e Luckmann (1989: 63-64), “ao passo que os desempenhos podem ser segregados, os significados tendem, pelo menos, para uma consistência mínima”. Isto significa que qualquer sociedade necessita de mecanismos de atribuição de sentido que permitam manter um grau aceitável de coerência e unidade e que façam com que instituições e visões diversas da realidade possam continuar a coexistir. Para além dos discursos de legitimação produzidos pelas instituições, os autores sublinham, ainda, o papel da “consciência reflexiva dos indivíduos que impõe uma certa lógica à sua experiência das diversas instituições” (idem: 83). Mas, a partir de certo nível de inconsistência, é lícito supor que já não conseguimos garantir tal articulação.

A constatação da existência de múltiplas dimensões da realidade, ou das realidades múltiplas do mundo social, é, em geral, apenas subtilmente percebida por nós. Schütz (1964) recorre diversas vezes ao exemplo da audiência de uma peça de teatro ou de um filme para explicitar este fenómeno: quando entramos numa sala de espetáculos, o mundo habitual é “suspenso” e o ingresso num espaço físico particular, governado por um sistema de relevâncias próprio, é percebido momentaneamente como uma transição, uma passagem de um universo para outro. Em geral, isto não se revela um choque de importância maior. O acento de realidade passa apenas a ser colocado noutra plano. Mas coisa diferente é a ocorrência de uma situação de rutura, ou de um “choque”, no mundo da vida quotidiana. Segundo Schütz (1964: 150), como este é “o único subuniverso em que podemos levar a cabo as nossas ações, que podemos transformar e mudar através delas e no qual podemos comunicar com os nossos semelhantes”, ele “é sentido por nós como a verdadeira realidade das circunstâncias e do ambiente com que temos que lidar”. Numa situação em que os esquemas de relevância que usamos se revelem inválidos, a possibilidade de comunicação desfaz-se e ocorre uma situação de crise, isto é, a intersubjetividade deixa de ser possível e a conduta desorienta-se. Tornamo-nos estranhos uns para os outros, perdemos a noção do nosso lugar no mundo e, com isso, o nosso próprio sentido identitário pode ser questionado.

A invalidação dos esquemas orientadores da conduta pode ter, no entanto, consequências diferentes consoante a sua extensão. Uma crise pode ser, como sublinha Schütz (1964: 231), parcial, se apenas alguns dos elementos do mundo assumido são questionados, ou total, se todo o nosso sistema de referência é posto em causa. Se, numa situação de crise parcial, é possível reformular esse sistema de modo a acomodar os novos elementos, numa situação de crise total, isso deixa de ser possível, pois são postos em causa os seus elementos centrais de sustentação.

Os estudos realizados no âmbito da Psicologia Social têm sublinhado a propensão do ser humano para introduzir ordem e coesão nas realidades subjetiva e objetiva. Um dos exemplos mais elucidativos diz respeito à produção e transformação das representações sociais, “teorias” sobre a realidade produzidas pelos grupos sociais e suscetíveis de conter no seu seio, dentro de determinados limites, elementos opostos e conflituais². Temos, assim, que um pinguim pode ser considerado uma ave, apesar de não voar, mas não um peixe, apesar de nadar. A constatação de um traço não conforme na representação do que é uma ave e do que é um peixe não impede que continuemos a considerá-lo uma ave porque as suas outras características permitem continuar a acomodá-lo dentro dessa categoria.

Todavia, a partir do momento em que a conflitualidade entre o sistema de referência que detemos e a realidade que se nos apresenta se torna insustentável, ou modificamos a nossa realidade objetiva ou as teorias que partilhamos acerca dela. Em qualquer caso, somos confrontados com duas possibilidades de leitura da ocorrência: “ou as experiências do mundo objetivo revelam ser meras ilusões (...); ou eu próprio mudei” (idem: 142). Porém, em ambas as situações, é necessária uma explicação para tal estado dos acontecimentos: como é possível que o que tomámos por real se revele uma ilusão? O que explica a nossa mudança – nomeadamente, no caso que aqui nos interessa, identitária –, supondo que estamos prontos a admitir tal hipótese? A resolução do problema passa, então, pela transformação da realidade ou pela transformação das relações sociais que sustentam essa realidade, o que pressupõe, desde logo, a eventualidade de transformação da própria realidade objetiva. Este é o dilema de Dom Quixote narrado por Schütz (1964): ou os encantadores transformaram o mundo, fazendo-o crer que os moinhos eram gigantes, ou ele está agora encantado e, por isso, já não consegue vê-los.

Mas permanece uma dúvida: como é possível que, enquanto imersos em qualquer uma das duas realidades, elas possuam o acento de realidade? Segundo o autor, “para explicar as inconsistências entre dois subuniversos, temos que recorrer às regras de interpretação constitutivas de um terceiro, embora saibamos muito bem que ambos os reinos estão separados um do outro e são irreduzíveis ao terceiro” (idem: 155). É essa a função do encantador na história de Dom Quixote: a sua existência oferece a possibilidade de explicação de qualquer uma das duas situações, a possibilidade de conversão de um mundo noutra distinto.

² Para um aprofundamento desta problemática, consultem-se, por exemplo, Moscovici (1993) e Flament (1993).

Ora, se é verdade que, atualmente, estamos pouco dispostos a acreditar em encantadores com poderes ilimitados de ilusionismo, como Dom Quixote, há outros princípios explicativos que somos capazes de aceitar: “a existência de vírus invisíveis, ou de neutrinos, ou de um ‘Id’ no sentido da psicanálise” (idem: 140)... No mundo mágico de Dom Quixote, aquelas eram as duas explicações possíveis. Só elas permitiam manter a coerência do ser, a sua continuidade. Reconhecer que ambas são falsas equivaleria a constatar que estava louco e isso implicaria uma transformação global do sentido da identidade. Neste caso, ainda assim, estaríamos a recorrer a um terceiro universo de sentido (que já não seria um universo mágico) para explicar os eventos. Mas isso seria, para Dom Quixote, admitir a morte do seu ser...

3.5. Identidade, história e significado

O eu é o resultado de uma aprendizagem social: descobrimos quem somos ao descobrirmos quem são os outros e na medida em que estes nos reconhecem como sendo alguém, como sendo nós próprios. Definimo-nos à medida que definimos a própria realidade. Neste sentido, “[a] apropriação subjetiva da identidade e a apropriação subjetiva do mundo social são apenas aspetos diferentes do *mesmo* processo de interiorização, mediado pelos *mesmos* outros significativos” (Berger e Luckmann, 1989: 132). O eu resulta de um jogo de expectativas mútuas em que somos *também* o que os outros pensam que somos. Esse jogo desenrola-se entre identidade reclamada e identidade atribuída, dimensões que não se reduzem uma à outra, pois não aceitamos indiscriminadamente todas as atribuições de que somos alvo.

Para o indivíduo, os outros significativos são particularmente importantes no processo de construção da identidade porque eles “são os principais agentes de conservação da sua realidade subjetiva” (Berger e Luckmann, 1989: 150-151), o que equivale a dizer que não é possível reclamar indefinidamente uma identidade (aquilo que pensamos que somos) sem qualquer correspondência com a identidade atribuída (aquilo que os outros pensam que somos). A nossa identidade tem de ser continuamente confirmada pelos que nos rodeiam nos diversos contextos da interação, não implicando isto que ela se reduza à identidade atribuída. Como Berger e Luckmann (1989: 29-30) sublinham, entre outros aspetos, a experiência da identidade própria situa-se numa ordem diferente da experiência da identidade do Outro e da identidade para o Outro – não conseguimos, por muito que queiramos e por muito que esse outro nos diga quem é, aceder àquilo que ele é do mesmo modo que acedemos ao que somos. Existe uma componente da identidade que passa pela experiência subjetiva e reflexiva a que só temos acesso

enquanto sujeitos. Todavia, nessa experiência subjetiva e nessa reflexão sobre nós próprios, entra também a identidade que os outros nos atribuem e que pode, ou não, sustentar a nossa autodefinição. Por isso, a nossa identidade surge sempre na relação com o Outro que nos reenvia a sua própria imagem de nós.

Como é a partir de determinada localização social que atribuímos sentido ao mundo e nos constituímos como membros desse mundo, a identidade é também objetivamente definida “como localização num certo mundo e só pode ser subjetivamente apropriada *juntamente com* esse mundo” (idem: 132). Consequentemente, a identidade passa também pelo recurso a uma série de identificações e significados atribuídos em função da posição que ocupamos no espaço social. Como cada um de nós pertence, simultaneamente, a vários grupos sociais, isso significa que temos frequentemente de gerir inconsistências ligadas aos papéis e às expectativas que lhes estão associadas (Schütz, 1964: 254). Temos, portanto, de ser capazes de lidar com esquemas de interpretação e sistemas de classificação diferentes consoante as situações concretas em que nos encontramos.

Visto que, durante a socialização primária, o mundo surge como relativamente homogêneo e não problemático, e como não temos a possibilidade de escolher os nossos outros significativos, não existem, normalmente, problemas de identificação. Com a socialização secundária, a possibilidade de ocorrerem conflitos entre definições diversas do que somos por parte de diferentes outros significativos confronta-nos com o campo das escolhas (Berger e Luckmann, 1989: 134). Por um lado, temos de gerir diversos papéis e facetas, o que pode “conduzir a conflitos de personalidade internos” (Schütz, 1964: 254), por exemplo, se eles se mostrarem conflituais entre si; por outro, enquanto membros de um grupo social, somos sempre apreendidos pelos outros através de tipificações. Ora, como sublinha Schütz (1964: 255), a própria “noção do grupo é um constructo conceptual do *outsider*. Através do *seu* sistema de tipificações e relevâncias, ele junta indivíduos que apresentam certas características e traços numa categoria social que é homogênea apenas do seu (...) ponto de vista”. Assim, a experiência subjetiva do grupo e do indivíduo enquanto membro desse grupo pode, ou não, ser coincidente com os princípios de classificação usados pelos que não pertencem ao grupo e pode, ou não, fazer sentido para os que são agrupados. Mesmo nos casos em que a agregação faz sentido para os membros do grupo, a interpretação que estes fazem de si próprios enquanto grupo nunca é exatamente coincidente com a interpretação do grupo feita por aqueles que não lhe pertencem (idem).

As descoincidências entre realidades diversas, entre identidade reclamada e identidade atribuída, explicam, em parte, a possibilidade de mudança. O

recurso a tipificações pressupõe sempre a existência de discrepâncias, quer entre a nossa identidade global e cada uma das nossas múltiplas pertencas, quer entre as identidades sociais atribuídas e reclamadas. À partida, essas discrepâncias podem ser geridas sem contratempos de maior precisamente porque nos adequamos às situações em que nos encontramos e mostramos, então, como os interacionistas sublinham, apenas certas facetas de nós próprios. Como uma sociedade não é homogénea, as tipificações produzem também resultados diferentes consoante o poder relativo dos indivíduos ou grupos em causa, o seu grau de institucionalização e as suas consequências para os tipificados, sobretudo quando são impostas contra a vontade destes (idem: 255). Nalguns casos, elas não têm efeitos do ponto de vista subjetivo, isto é, os indivíduos agregados numa categoria não se sentem membros de um grupo. Trata-se de tipificações que não põem em causa os domínios de relevância dos indivíduos em causa, nem a integridade das suas personalidades é questionada devido ao aspeto particular que está na base da constituição do tipo (idem: 256). Todavia, quando a identidade global do indivíduo passa a ser identificada com um dos seus traços ou características particulares, quando ele “é compelido a identificar-se no seu todo com aquele traço ou característica particular que o situa, em termos do sistema de relevâncias heterogéneas imposto, numa categoria social que ele nunca considerou relevante na definição da sua situação privada, então, ele sente que já não é tratado como um ser humano no seu próprio direito e liberdade, mas é degradado a um espécime intercambiável da classe tipificada” (idem). Esta situação de alienação pode, sublinha Schütz (1964: 257, 260), levar ao “completo colapso da sua ordem privada de domínios de relevâncias – quer dizer, a uma crise”, pois o grupo tipificador não se limita a impor a pertença a uma categoria social determinada; ele “investe-o de um esquema de relevâncias fictício que pode, então, ser manipulado a [seu] bel-prazer”. Por outras palavras, se sentimos uma certa classificação não só como uma imposição, mas também, e sobretudo, como uma degradação da nossa personalidade, ela não pode deixar de ter impactos na nossa autoimagem e no nosso sistema de relevâncias, nomeadamente pela produção da experiência subjetiva da discriminação (idem: 257-260).

3.6. Mudança social e transformação identitária

Os papéis sociais não são senão desempenhos tipificados aos quais correspondem certas identidades. Estas são ativadas de acordo com cada situação, pois é ela que lhes atribui significado e legitimidade. Em cada situação particular, “[a]s pessoas focalizam a sua atenção naquela identidade particular

de que necessitam naquele momento. As outras identidades são esquecidas enquanto durar essa cena específica” (Berger, 1986: 122). Representamos contínua e sucessivamente vários papéis e, durante essa representação, somos as próprias personagens representadas. Por isso, “[v]isto sociologicamente, o ‘eu’ deixaria de ser uma entidade objetiva, sólida, que se transfere de uma situação para outra. Será um processo, criado e recriado continuamente em cada situação social de que uma pessoa participa, mantido coeso pelo ténue fio da memória” (idem: 120).

A perspectiva da posse de uma multiplicidade de identidades decorrentes de e associadas a uma diversidade de situações coloca, como já referimos, a questão da coerência do sujeito e do seu sentimento de integridade. Existem, evidentemente, graus diversos de conflitualidade entre as nossas diversas identificações e identidades e, dentro de certos limites, é possível manter uma certa coerência entre elas e agir de forma integrada, do mesmo modo que conseguimos encontrar formas de articulação entre instituições diversas ou conflituais e encarar determinada ordem social como um todo coeso. Sentimos pressões tanto externas, como internas para a manutenção de uma certa congruência entre os nossos diversos papéis ou identidades. Essas pressões decorrem, por um lado, dos que nos rodeiam, que são fundamentais para o reforço do nosso universo simbólico e, portanto, da nossa autoimagem – espera-se de uma pessoa “normal” que ela demonstre uma certa coerência. Por outro lado, existem “também pressões internas (...), talvez baseadas em profundíssimas necessidades psicológicas do indivíduo de se ver como uma totalidade” (idem: 122), visíveis na necessidade de manter uma biografia coerente e logicamente ordenada que atribua sentido à globalidade da nossa vida.

A necessidade de uma unidade ou estabilidade relativa da identidade ao longo do tempo é sublinhada na análise dos processos de transformação da realidade subjetiva dos indivíduos. No decurso da nossa vida, passamos sucessivamente por transformações que incluem transformações identitárias. A necessidade subjetiva de coesão identitária é particularmente clara nos “processos de alteração”, processos de transformação identitária “total” (cf. Berger e Luckmann, 1989: 156-162). Nesses casos, essa necessidade leva-nos a proceder a uma releitura e reorganização globais da nossa biografia de modo a torná-la consentânea com o que acreditamos ser nesse momento. Esta conceção do indivíduo, do *self* e da identidade distingue-se, assim, não só da ideia de um sujeito que não seria mais do que uma coleção de papéis, como também de uma conceção da identidade que a faz equivaler à identidade social. Os fenomenologistas sociais diferenciam “personalidade”, que podemos fazer corresponder à noção de identidade pessoal, de “identidades”, correspondentes ao que, habitualmente, designamos de “identidades sociais”.

A “personalidade” resulta de uma série de papéis passados e atuais; é uma espécie de resultado, a cada momento, da nossa história de vida, sem que, todavia, se reduza a ela. Como notam Berger e Luckmann (1989: 72-73), “o *self* verdadeiramente social”, que corresponde ao conjunto dos nossos papéis sociais e à experiência que temos deles, é, assim, distinguido do “*self* na sua totalidade”. A identidade pessoal não se reduz à nossa identidade social, nem ao conjunto dos nossos papéis. Pelo contrário, é a identidade social que constitui um segmento da totalidade do que somos: “A biografia subjetiva não é completamente social” (idem: 134), mesmo considerando que ela é formada por processos sociais. Por um lado, o facto de a construção da identidade ser um processo dialético significa que não somos elementos passivos, o que implica a possibilidade de recusarmos elementos de identificação que nos possam ser atribuídos. Por outro lado, há “elementos de realidade subjetiva que não tiveram origem na socialização, tais como a consciência do nosso corpo, anterior a e distinta de qualquer apreensão socialmente aprendida dele” (idem). Assim, a identidade é produzida na relação entre organismo, consciência individual e estrutura social (Berger e Luckmann, 1989: 173). Recusando a noção de “identidades coletivas”³, Berger e Luckmann (1989: 174) defendem a existência, em cada época histórica e em cada sociedade concreta, daquilo a que chamam “*tipos* identitários que são reconhecíveis nos casos individuais”. Para a fenomenologia social, identidade e tipo identitário não se confundem. A primeira noção remete para a unicidade de cada ser humano e resulta da sua história particular; a segunda refere-se a um produto social (idem). A identidade está, assim, para além das tipificações sociais, embora nela estejam presentes tipificações ou classificações sociais. Enquanto produtos históricos, as identidades e os tipos identitários só adquirem sentido no contexto dos universos simbólicos em que emergem e face às “teorias” que permitem explicá-los e interpretá-los. Essas teorias – a que os autores chamam “psicologias” – não só explicam os diversos tipos identitários e a sua existência, como também produzem os mecanismos da sua própria verificação. É por isso que “os haitianos rurais *estão* possuídos e os intelectuais nova-iorquinos *são* neuróticos” nos seus contextos sociais respetivos e que um qualquer etnólogo usando os instrumentos do vudu e da psicanálise, respetivamente, teria de chegar às mesmas conclusões (idem: 177-179). É face aos universos simbólicos respetivos que haitianos e nova-iorquinos se

³ Berger e Luckmann (1989) consideram a noção “enganadora” e tendente à reificação. O uso do conceito de “identidade coletiva” está, habitualmente, ligado à ideia da existência de uma lógica da ação coletiva que ultrapassa a lógica dos atores. As mesmas razões justificam a recusa em atribuir ao conceito de estrutura algo mais do que a realidade resultante de um conjunto de ações individuais repetidas e institucionalizadas.

podem definir como estando, ou não, “possuídos” ou como sendo “neuróticos” e atribuir, assim, sentido às suas ações no quadro global das suas vidas. Berger e Luckmann (1989: 178) atribuem uma importância particular às “psicologias” nos processos de formação da identidade, considerando que ela advém do facto de estes processos serem “emocionalmente carregados”. Ao longo da História, as “psicologias” vão sendo substituídas, quer devido a alterações profundas na estrutura social, conducentes a mudanças nas realidades psicológicas, quer ao desenvolvimento das próprias teorias, que exigem tais modificações (idem: 179-180). Em ambos os casos, serão produzidas novas teorias e, concomitantemente, novos tipos identitários.

Como vimos, a realidade objetiva é uma realidade que nós próprios objetivámos e que quotidianamente reproduzimos através da nossa conformidade a uma determinada visão do mundo. Ora, como o conhecimento é socialmente produzido, isso significa que a manutenção ou reprodução de determinada ordem implica sempre a nossa participação ativa ou, nas palavras de Berger (1986: 140), que a “[n]ossa própria cooperação é necessária para levar-nos ao cativeiro social”. Possuímos, então, sempre liberdade de escolha, estando esta associada a uma nova definição da realidade⁴. É por isso que “[o] não reconhecimento e a contradefinição das normas sociais são sempre potencialmente revolucionários” (idem: 146).

Todavia, a possibilidade de subverter uma ordem social ou, simplesmente, de produzir uma contradefinição da realidade não é igualmente acessível a todos. Ela depende da nossa posição social. Como referimos, em qualquer sociedade as definições conflituais da realidade ligam-se à posição diferencial dos diversos grupos no seu seio e, portanto, aos seus interesses particulares. Ora, os fenomenologistas reconhecem tanto a possibilidade da existência de interesse por parte de certos grupos em conservar a ordem existente, como o facto de estes possuírem uma capacidade social diferencial de garantir essa conservação, ou de produzir uma mudança, o que se liga, no fundo, a

⁴ Berger (1986) assume o postulado da liberdade humana, considerando que a liberdade enquanto causa de si própria se encontra fora do âmbito da análise científica. O método científico pressupõe sempre um universo fechado onde os fenómenos se ligam através de cadeias de causalidade. Nenhum fenómeno existe sem causa, e enquanto “espécie especial de causa a liberdade é excluída aprioristicamente deste sistema” (idem: 139). Ao procurar as causas da liberdade, a análise científica pode apenas chegar à negação da possibilidade da própria liberdade. Por isso, “[n]ão há como perceber a liberdade seja na própria pessoa ou noutra ser humano, salvo através de uma íntima certeza subjetiva que se dissolve tão logo é atacada com os instrumentos da análise científica” (idem). A aceitação deste postulado leva ambos os autores a considerar que a manutenção de qualquer ordem social pressupõe sempre uma situação de fraude e de “má-fé” por parte dos atores sociais (cf. Berger, 1986: 137-166; Berger e Luckmann, 1989: 79-92). Este debate, na linha existencialista de Sartre, é, aliás, recorrente nas discussões sobre a identidade (cf. Craib, 1998: 34-37).

diferenças de poder – nas elucidativas palavras de Berger e Luckmann (1989: 109), “[q]uem tem a vara mais comprida tem maior probabilidade de impor as suas definições da realidade”. Assim, certas mundividências terão maior probabilidade do que outras de se impor de acordo com o poder dos que as promovem e a quem interessam. Isto pressupõe, desde logo, que certos grupos sociais terão dificuldade em aceder aos instrumentos e às condições que lhes permitam não só impor a sua mundividência, como também produzir uma mundividência própria.

Se a rutura com uma certa definição da realidade implica a criação de uma definição alternativa, acarreta também resultados bem diversos consoante se trate de indivíduos isolados ou organizados. No primeiro caso, uma definição discordante da realidade poderá levar a uma situação de “desvio”; no segundo, a uma “desorganização social” que pode conduzir à transformação da ordem existente (Berger, 1986: 145). A transformação tanto da realidade subjetiva como da objetiva pressupõe, assim, a existência de uma base social de apoio que crie, sustente, legitime e divulgue a definição alternativa (Berger e Luckmann, 1989: 165-167).

Neste quadro, os processos de mudança decorrem, de algum modo, de uma “socialização mal sucedida, entendida em termos de assimetria entre realidade objetiva e subjetiva” (idem: 163). Como salienta Dubar (1997: 96), a teoria da socialização de Berger e Luckmann assenta numa dupla hipótese: a de que a socialização nunca é nem completamente conseguida, nem totalmente acabada. É este hiato – que equivaleria, no fundo, a uma “falha” no processo de socialização – que abre espaço para a mudança. Esta situação pode ocorrer, no caso das sociedades contemporâneas, como consequência da mediação de uma mesma realidade objetiva por parte de diversos outros significativos durante a socialização primária; da mediação de mundos muito diferentes por parte de outros significativos também diferentes durante a socialização primária; ou da discrepância entre socialização primária e socialização secundária. Em qualquer caso, é necessário, para que essa definição alternativa (que pode ser uma definição identitária) surja, a existência do que Berger e Luckmann (1989: 157) apelidam de “estrutura de plausibilidade, isto é, uma base social que sirva como ‘laboratório’ da transformação”.

Assim, embora indivíduos isolados possam até conceber uma visão alternativa da ordem, só a sua congregação em grupos socialmente duradouros permite transformá-la em algo mais do que um devaneio passageiro (idem: 165-166). Só a presença de uma comunidade de apoio permite implementar mecanismos de institucionalização e legitimação de uma nova ordem, ou de uma nova definição da realidade que se pretende que seja aceite pelos seus membros e, eventualmente, pelo resto da sociedade.

3.7. O “problema” da identidade nas sociedades contemporâneas

Para Berger e Luckmann (1989), nas sociedades com pouca diferenciação interna em termos de divisão do trabalho e de distribuição do conhecimento, não existiriam problemas de identidade. As identidades encontrar-se-iam aí claramente tipificadas e haveria um grau elevado de correspondência entre identidade reclamada e identidade atribuída. Conseqüentemente, também não existiria a ideia de um *self* mais profundo e de outro mais superficial – “o indivíduo nessa sociedade não só é o que é suposto ser como o é de uma forma unificada, ‘não estratificada’” (idem: 164-165). Pelo contrário, o elevado grau de diferenciação interna das sociedades contemporâneas oferece, por um lado, uma diversidade crescente de tipificações; por outro, por via da relativização dos mundos e das mundividências daí decorrentes, “a possibilidade de uma identidade verdadeiramente escondida, não prontamente admitida como concordante com as tipificações objetivamente disponíveis, aparece” (idem: 170).

A questão é mais amplamente tratada num artigo publicado em 1967, onde é possível perceber de forma mais clara a tese dos autores. Segundo estes, a diferenciação interna e a autonomização relativa das diversas esferas da vida social têm sido acompanhadas pelo aparecimento de múltiplos sistemas de estratificação paralelos e relativamente independentes. Na sua ótica, o sistema de estratificação de classes tornou-se o sistema dominante. Não especificando quais são, defendem que os critérios de definição das classes são múltiplos e que, face a eles, os indivíduos se podem situar diferencialmente – por exemplo, A pode possuir um nível de rendimentos superior a B, mas este pode deter um estatuto superior ao de A. Assim sendo, “[n]ão há linhas divisórias claras separando as classes e os seus estilos de vida. Em vez disso, parece existir uma espécie de contínuo de subculturas de classe apenas relativamente divergentes, à exceção do topo e do fundo do sistema de estratificação” (Berger e Luckmann, 1967: 332).

Mas o foco de interesse de Berger e Luckmann reside no impacto deste fenómeno (que possui, na sua ótica, um alcance internacional, estendendo-se a sociedades com tradições, sistemas políticos e ideologias diferentes) ao nível da identidade pessoal. A “consistência do estatuto”, isto é, a possibilidade de sermos percebidos e de nos percebermos inequivocamente numa hierarquia de estatutos, reveste-se de uma importância central nas sociedades onde há uma orientação crescente para a mobilidade. Como o estatuto é um elemento importante para a formação da identidade, a ansiedade criada pela sua relativa incerteza e inconsistência cria “condições desfavoráveis para a consistência e estabilidade do *self*” (idem: 334). Nesse seguimento, os autores concluem pela existência de “uma ligação causal entre a flexibilidade da

estrutura de classe, a incerteza do estatuto e a baixa consistência do estatuto, por um lado, e uma identidade ténue, por outro lado” (idem).

Mas há outro fator determinante para o “enfraquecimento” do sentido da identidade dos indivíduos: o processo de racionalização que atravessa as nossas sociedades, um aspeto já salientado por Weber (2004: 187 e ss.). Seguindo idêntica linha de raciocínio, Berger e Luckmann (1967) salientam a crescente racionalização das instituições “públicas” (nomeadamente, as que se ligam à esfera profissional), que produz, simultaneamente, a impessoalidade e a perda de sentido subjetivo dos papéis funcionais desempenhados pelo indivíduo, reduzido ao anonimato, e o empobrecimento funcional das instituições que moldam a vida “privada”. Assim, temos, por um lado, tipificações identitárias altamente institucionalizadas às quais se exige conformidade estrita; e, por outro, uma autonomia absoluta no que diz respeito à descoberta de uma “identidade essencial” (isto é, subjetivamente sentida como tal), remetida para o domínio “privado” da existência.

O problema, aqui, é que a própria mobilidade social produz, pelo menos, o enfraquecimento e, eventualmente, a rutura das ligações entre as agências de socialização primária e secundária e, conseqüentemente, entre identidade passada e identidade presente. Visto que os grupos/classes de origem já não são os grupos/classes de pertença, a identidade sofre também uma transformação. A nossa identificação passa a sustentar-se nos últimos, sendo a identidade passada alvo de uma releitura a partir da situação presente, o que significa que “existe agora uma dependência crescente face à reafirmação da própria identidade por aqueles com quem se partilha a situação social presente” (idem: 337).

O “*ethos* da mobilidade”, “uma versão secularizada de um traço central da ética protestante”, tornou-se “numa espécie de salvação secular” (idem: 339). A pressão exercida por este *ethos* é tal que, mesmo na socialização primária, a sua presença se faz sentir: somos cada vez mais sujeitos a um fenómeno de socialização antecipatória em que os meios de comunicação de massas são fundamentais na transmissão de modelos que não são os modelos dos grupos a que pertencemos, mas daqueles a que desejamos pertencer. O hiato entre esse *ethos* e as oportunidades objetivas de mobilidade tem também impactos ao nível das identidades pessoais. Quando a mobilidade não se confirma, segundo Berger e Luckmann (1967: 431), a forma de adaptação mais comum é a participação na competição⁵, acompanhada pela construção de “santuários privados”. Assim, por um lado, nos contextos institucionais que procuramos controlar, fazemos o que nos é pedido, manipulando

⁵ No original, *rat race*.

a nossa identidade, mas dizendo a nós próprios e aos outros que estamos apenas a usar “o sistema” para fins pessoais. O cinismo maquiavélico é, deste modo, evitado pelo estabelecimento de uma distância face ao papel. Por outro lado, ocorre uma retração para mundos privados que são subjetivamente percebidos como estando fora da competição (por exemplo, a sexualidade, a família, o casamento), áreas onde, supostamente, a manipulação identitária não é um requisito funcional. Ocorre, assim, um processo de “privatização” através do qual “a pessoa espera encontrar o seu ‘verdadeiro self’ e, tendo-o encontrado, atingir a sua ‘realização’” (idem: 342).

Para suprir a necessidade de lidar com a instabilidade identitária, e, portanto, a própria ansiedade do estatuto, surge um “mercado da identidade”, fornecido por instituições secundárias, de entre as quais os meios de comunicação social, as organizações religiosas e uma série de “serviços pessoais”. Neste quadro, os referenciais identitários multiplicam-se e distanciam-se daqueles que nos são mais próximos, dos que fazem parte do mundo que experimentamos diretamente. Os grupos onde decorreu a nossa socialização primária perdem, frequentemente, a sua importância e o seu peso na definição do que somos. Passamos a orientar-nos mais pelo que desejamos ser. Ao mesmo tempo, a elevada mobilidade geográfica reduz a perenidade e a intensidade dos laços que nos unem aos outros. Enfim, a nossa experiência do mundo torna-se mais instável, desestruturada e transitória. Neste quadro, os bens materiais transformam-se, gradualmente, em símbolos do mundo interior e os padrões de consumo tomam “o lugar dos contactos interpessoais contínuos na biografia de uma pessoa”, o que equivale a dizer que “uma parte importante de reafirmação da identidade é diretamente levada a cabo por objetos materiais e não por seres humanos” (idem: 339).

Ora, admitindo que o mercado da identidade obedece às regras não só do sistema capitalista, mas do industrialismo, em geral, o carácter perecível e a transitoriedade dos bens e serviços que ele oferece acentuam o carácter aproximativo e a fluidez e instabilidade das definições identitárias. As instituições criadas para suprir a ansiedade produzem, deste modo, resultados ambivalentes: por um lado, “preenchem uma função crucial de confirmação identitária e, nalguns casos, de fabricação identitária” (idem: 432); mas, ao mesmo tempo, importam o *ethos* de mobilidade. Do ponto de vista pessoal, não resolvemos o problema da identidade, pois continuamos a reatualizar a ansiedade do estatuto nos mundos privados. São-nos, porém, permitidas algumas compensações: podemos tornar-nos “num campeão de pingue-pongue (...) ou mesmo no melhor ‘chef’ do circuito local de churrascos”, atividades cujas funções de afirmação identitária não deveriam, segundo Berger e Luckmann (1967: 432), ser subestimadas.

Se nos parece poder constatar-se, nas nossas sociedades, a ocorrência de um aumento exponencial das tipificações identitárias disponíveis, a tese da não existência de conflitos identitários, ou mesmo de uma identidade “escondida”, em épocas anteriores parece-nos mais difícil de sustentar. Basta um relance pelas obras – literárias e não só – que chegaram aos nossos dias para mostrar como, desde a Antiguidade, os fenómenos identitários têm sido alvo de preocupação. A reflexão sobre a identidade remonta a épocas imemoriais precisamente porque se liga à essência do ser humano. São as questões identitárias que explicam as preocupações e as regras e rituais (do vestuário à conduta) ligadas às diferentes categorias de pessoas que, ao longo da História, foram sendo (re)criadas. São também questões identitárias que atormentam Hamlet e Ofélia, que subjazem às muitas faces de um Casanova ou de um Don Juan, e que estão por trás da recusa de conformidade às classificações dominantes, como no caso de Joana d’Arc. Certamente, essa reflexão assume contornos diferentes, do mesmo modo que a importância relativa do fenómeno identitário se foi modificando. As condições de vida de cada época, as oportunidades de mobilidade social, a possibilidade de escolha foram-se alterando, mas não nos parece existir nenhum fundamento concreto que permita pensar que só com a modernidade a identidade se torna alvo de investimento reflexivo. Por isso, a metáfora de Berger e Luckmann segundo a qual a sociedade é um palco povoado de atores vivos que podem optar entre diversas formas de representação dos seus papéis, ou recusar fazê-lo, pode ser aplicada, com a devida contextualização, a qualquer sociedade. Aquilo que parece verificar-se é que, nas sociedades contemporâneas, já não é possível encontrar “as identidades altamente definidas de outros períodos históricos” (idem: 337). Alteraram-se, portanto, as próprias condições da representação, traduzidas numa maior presença e, eventualmente, numa mais acentuada preocupação com as questões identitárias, mas também numa maior liberdade de escolha individual.

3.8. Os limites da fenomenologia social

Uma das críticas frequentemente dirigidas à fenomenologia social é o facto de se centrar numa conceção de sociedade assente, fundamentalmente, no consenso e na coesão (cf. Jenkins, 1996: 130-131; Scott, 1995: 112-113). Embora estes autores procurem atribuir igual peso aos processos de manutenção da ordem e de mudança social, acabam não só por explicar muito mais eficazmente os primeiros, como também por considerar, implicitamente, que a ausência de um consenso global equivaleria à desagregação

social. Na realidade, pensamos que o que lhes pode ser apontado é o facto de a sua preocupação em explicar o que torna possível a ordem conduzir mais a uma enfatização dos mecanismos de formação de consenso e de reprodução social do que a uma negação da importância do conflito. De resto, em diversas ocasiões, os fenomenologistas salientam a sempre precária e continuamente (re)construída coesão quer da ordem social, quer das identidades. Todavia, embora postulem a existência de processos de estratificação e a consequente distribuição desigual do poder, não problematizam suficientemente este aspeto, nomeadamente em termos da sua génese. Por outras palavras, não oferecem propriamente uma teoria da desigualdade social, embora problematizem a sua influência sobre o pensamento, a ação e o sentido de identidade dos indivíduos.

Apesar disso, consideramos, tal como Dubar (1979: 98-99), que esta perspectiva, designadamente a ideia de uma progressiva diferenciação e autonomização dos diversos campos da prática social e a sua eventual contradição com o processo de (re)produção de certas instituições e relações estruturais, abre via a uma compreensão mais adequada das condições que tornam possível a mudança. Também Jenkins (1996: 130-131) sublinha as virtualidades da fenomenologia social – nomeadamente, da tese da existência de universos simbólicos diferentes que conflituam entre si de modos distintos e com resultados incertos – para a compreensão dos processos de mudança.

Outro problema levantado pela fenomenologia é o enfoque na análise dos processos simbólicos e o “ignorar” da dimensão material do mundo. Como refere Jenkins (1996: 132), os fenomenologistas falam de uma realidade objetiva no sentido de “realidade simbolicamente objetivada”, o que equivale a ignorar que “as práticas das pessoas e os seus produtos [as] constituem (...) como tangíveis no espaço e no tempo”. Pensamos que o problema, aqui, não consiste tanto na negação dessa materialidade, mas na não problematização da sua relação com a dimensão simbólica. Ora, como refere Craib (1998: 7), “não posso tornar-me numa adolescente louca ou num homem com cento e vinte anos; não posso tornar-me num gigante musculoso ou num anão”, e qualquer um destes aspetos não pode deixar de influenciar aquilo que sou e o modo como os outros me veem. Ao mesmo tempo, certas instituições alcançam, e, portanto, pressupõem, uma materialidade que ultrapassa o domínio do simbólico. Elas tendem a fazer-se representar não só através de uma diversidade de símbolos, mas também de organizações formais, fisicamente sediadas nalgum lado e temporalmente constituídas nalgum momento. Não basta, então, na maior parte das vezes, mudar a forma de pensar o mundo para que o mundo mude. Mesmo certos aspetos aparentemente desprovidos de materialidade possuem-na, de facto. O estudo de Bourdieu (1979) sobre

as classes sociais e o gosto – e, em particular, o seu conceito de *habitus* – é, a este título, elucidativo. Ao referir-se às classes sociais, o autor mostra como os aspetos simbólicos são incorporados, isto é, literalmente inscritos no corpo e como essa incorporação serve de elemento auto e heteroidentificador, questões de que trataremos a seguir.

Capítulo 4. Estrutura social e identidade

O que uma sociedade é e o modo como funciona não podem ser desligados nem da ação, nem da atribuição de sentido por parte dos indivíduos que dela fazem parte. Significa isto que o mundo inclui – e é moldado por – aquilo que eles pensam, mas não se reduz a isso. O modo como a sociedade está organizada estabelece também limites às condutas. É na tentativa de clarificar a relação entre estas duas dimensões do mundo social que recorreremos à teoria de Pierre Bourdieu, que representa uma tentativa de conciliação dos níveis micro e macrosociológicos ou, mais precisamente, agência e estrutura (Ritzer, 1996: 84). Este é, aliás, o objetivo declarado do autor, ao afirmar que a intenção mais importante do seu trabalho é a tentativa de ultrapassar as duas posições de fundo da teoria social: o objetivismo, que atingiria o seu expoente máximo em perspetivas como as de Émile Durkheim ou Karl Marx, e o subjetivismo, representado exemplarmente por Alfred Schütz e pela etnometodologia (Bourdieu, 1987; 1994). Definindo a sua abordagem como *construtivismo estruturalista* ou *estruturalismo construtivista*, Bourdieu (1987: 147; 1994: 9) procura dar conta da relação entre “as estruturas objetivas (as dos campos sociais) e as estruturas incorporadas (as do *habitus*)”, colocando a tónica nas relações entre ambas que compete ao investigador “conquistar, construir e validar através do trabalho científico”, visto não constituírem realidades substantivas.

Bourdieu pretende apresentar-nos um indivíduo que produz acerca do mundo ideias que contribuem para determinar o que esse mesmo mundo é, mas que é, simultaneamente, condicionado nessa atividade de atribuição de sentido, pela (pre)existência de uma determinada ordem. Porém, introduz na análise um elemento que ultrapassa a mera situação de interação: a dimensão estrutural, que “está presente em cada interação”, mas que se constitui como uma outra ordem sem a qual não é possível compreender nem as condutas, nem as representações que produzimos acerca do mundo (Bourdieu, 1998b: 55). Na sua ótica, portanto, o mundo social não se reduz ao mundo pensado, nem corresponde nunca perfeitamente ao modo como o pensamos. Mas há entre ambos uma relação ontológica. É a partir da análise

das práticas individuais que é possível perceber e explicar a relação entre aqueles dois níveis, pois, resultando da relação entre estrutura e agência, elas mostram não ser nem objetivamente determinadas, nem meros produtos do livre-arbítrio (Ritzer, 1996: 401). As estruturas sociais limitam o número de possibilidades e, nesse sentido, a escolha é sempre produzida dentro dos limites estabelecidos. Porém, como o modo como vemos a realidade e como a nossa percepção do que é, ou não, possível, são produto dessas estruturas particulares, as nossas escolhas, no pensamento de Bourdieu, parecem tender para a reprodução social.

É a relação entre *habitus* e campo, conceitos fundamentais da teoria de Bourdieu, que permite perceber e explicar como agência e estrutura se entrecruzam num mesmo processo, mostrando como as nossas experiências se tornam parte integrante de nós, inscrevendo-se no nosso corpo. Não é, pois, apenas a presença direta do Outro que afeta a nossa conduta; é todo o sistema social incorporado que se manifesta no modo como pensamos, agimos, sentimos, enfim, no que somos. Esse processo de incorporação é o mecanismo fundamental que permite a (re)produção das próprias estruturas sociais.

4.1. A teoria dos campos

A perspectiva de Bourdieu pressupõe que as relações entre indivíduos são conflituais, que estes se encontram permanentemente em competição uns com os outros pelo acesso e pelo controlo de recursos – os “capitais” – que se possam traduzir em ganhos materiais ou simbólicos. Um capital pode estar objetivado em propriedades materiais (bens, títulos, etc.) ou incorporado sob a forma de disposições (Bourdieu, 1989: 134; 1979: 122)¹. Esta conceção do mundo social pressupõe duas considerações complementares: primeiro, que todos os que participam de um campo e se envolvem nas lutas e nos jogos aí travados têm em comum o reconhecimento do valor e da importância do que aí se joga, ou seja, que “todas as pessoas que estão envolvidas num campo têm em comum um certo número de interesses fundamentais, a saber, tudo o que está ligado à própria existência do campo” (Bourdieu, 1984: 115); segundo, que todas as condutas são, nesse sentido, interessadas, isto é, condutas que não são arbitrárias porque o que se passa no campo não é indiferente aos que

¹ Note-se que Bourdieu distingue ainda uma forma particular de objetivação do capital: o capital institucionalizado, que corresponde à consagração institucional do capital detido. Um exemplo de uma forma institucionalizada do capital, no caso, do capital cultural, é o diploma escolar, reconhecimento coletivo de uma forma de capital que, sendo desigualmente detida pelos indivíduos, os ultrapassa, estabelecendo um padrão para a sua comparação em termos de valor relativo (cf. Bourdieu, 1980a).

nele estão envolvidos. Assim, tanto as estratégias de conservação da estrutura do campo (ortodoxia), como as estratégias orientadas para a sua subversão (heresia) têm em comum quer o (re)conhecimento das regras do jogo, quer o (re)conhecimento do valor do que está em jogo.

O espaço social funciona, portanto, como um mercado concorrencial onde se investem recursos e procuram contrapartidas. Ele obedece a uma lógica de carácter “económico” guiada pela perseguição de certos valores (variáveis, de acordo com o campo e com o jogo em causa), onde se adotam estratégias com o objetivo de aumentar ou modificar o valor relativo do que se detém à partida. Ao falar em ganhos, todavia, o autor não se refere ao lucro económico no sentido estrito, pois existem universos sociais onde a procura desse tipo de lucro pode ser mesmo desencorajada: o ganho a obter pode consistir na ausência de ganho material, estando em causa um ganho meramente simbólico (idem: 162).

O espaço social é composto por vários campos que resultam da diferenciação e da autonomização progressivas de diferentes universos sociais (idem: 158-159). Um campo (ou “campo de forças”) é definido como um conjunto de relações de força objetivas que resultam do estado, a cada momento, das lutas travadas pelos indivíduos presentes nesse campo e que se impõe aos que nele entram pela primeira vez: cada campo é um “conjunto de posições distintas e coexistentes, externas umas às outras, definidas umas em relação às outras, pela sua *exterioridade mútua* e por relações de proximidade, de vizinhança ou de distanciamento e também por relações de ordem, como acima, abaixo e *entre*” (idem: 20). Estamos, portanto, a lidar com uma *estrutura de posições* interdependentes que preexistem aos indivíduos e cujas propriedades não só não dependem dos indivíduos particulares que as ocupam, como também condicionam as características destes. O mundo social assume, assim, um carácter eminentemente relacional em que a posição de cada um é definida, a cada momento, face às posições dos outros. Mas ele é também constituído por estruturas objetivas que moldam, limitam e constroem a ação.

Existem três grandes campos – o económico, o social e o político –, onde estão em jogo valores diferentes, e três espécies fundamentais de capital – o económico, o social² e o cultural. Um capital é um poder que garante ao seu detentor a possibilidade de controlar não só o produto, como também os instrumentos de produção de certo campo, determinando, portanto, os ganhos

² O capital social é definido como “o conjunto dos recursos atuais ou potenciais que estão ligados à posse de uma *rede durável de relações* mais ou menos institucionalizadas de conhecimento e reconhecimento mútuos” (Bourdieu, 1980a: 2). O volume de capital social de cada agente depende “da extensão da rede de ligações que pode efetivamente mobilizar e do volume do capital (económico, cultural ou simbólico) detido por cada um daqueles a quem está ligado” (idem).

que pode aí obter. Àquelas três espécies de capital é necessário acrescentar o capital simbólico, que possui uma importância particular: ele não é uma espécie de capital, mas “a forma percebida e reconhecida como legítima das diferentes espécies de capital” (Bourdieu, 1989: 135), o recurso que legitima o uso e os modos de uso das outras espécies de capital. Assim, o capital simbólico legitima não só as divisões existentes em cada campo, como também, por essa via, o modo como os indivíduos ou grupos se encontram nele distribuídos. Por isso, o que está em causa nas lutas travadas em cada campo não é só o aumento, ou o acesso, ao capital em jogo; é a própria estrutura do campo, pois esta depende do modo como o capital se encontra aí distribuído (cf. Bourdieu, 1984: 114). Sendo equivalente ao prestígio, à honra, à distinção, o capital simbólico depende da capacidade de sermos capazes de reconhecer as estruturas, classificações, ordens e hierarquias existentes e de as reconhecer como legítimas (Bourdieu, 1989: 144-145). Ele constitui um capital outorgado, “um capital de base cognitiva que repousa sobre o conhecimento e o reconhecimento” daquelas diferenças e do seu valor (Bourdieu, 1994: 161). Embora existam “leis gerais dos campos”, isto é, “leis de funcionamento invariantes” (Bourdieu, 1984: 113), cada campo possui uma lógica própria e, portanto, leis de funcionamento específicas. Em cada campo, as lutas travadas põem em jogo recursos, ganhos e interesses particulares, cujo (re) conhecimento caracteriza aqueles que nele se encontram envolvidos. O que orienta a competição no campo económico não é o mesmo que orienta a competição no campo cultural, e as regras pelas quais se pautam as lutas travadas entre os indivíduos ou grupos obedecerão, também, a requisitos próprios. Em cada campo e em cada jogo, é determinante uma espécie particular de capital, pois, como afirma Bourdieu (1979: 127), “o capital [é] uma relação social, isto é, uma energia social que não existe nem produz os seus efeitos a não ser no campo onde ela se produz e reproduz”. Isto significa, por exemplo, que o nosso volume de capital económico irá determinar a nossa probabilidade de ganho em todos os jogos onde o capital económico seja central, mas não será igualmente eficiente num jogo onde o recurso fundamental seja o capital cultural. A probabilidade de obtermos determinado ganho em determinado jogo depende do facto de determos ou não, e em que condições, o tipo de capital em causa nesse jogo³.

A estrutura interna de posições de cada campo está ligada tanto ao tipo de capital que assume aí maior relevância, como ao modo como se encontram

³ Claro que os capitais podem ser convertidos uns nos outros a “taxas” diferentes e consoante os momentos. Um dos casos mais trabalhados pelo autor é o da conversão do capital económico em capital cultural, e vice-versa, ligada, em particular, ao sistema de ensino (cf. Bourdieu, 2001; Bourdieu e Passeron, 1993).

distribuídas as suas diferentes espécies. Assim, a nossa posição particular e, portanto, o nosso poder são determinados pelo nosso volume global de capital (isto é, pelo volume agregado de todas as espécies de capital) e pela estrutura desse capital, pela sua composição (ou seja, pelo peso relativo que as diferentes espécies de capital assumem no nosso capital global). Ela determina, igualmente, a probabilidade de modificarmos não só o volume, como a própria estrutura do capital⁴. Podemos, então, imaginar um espaço onde os indivíduos se distribuem não só a distâncias maiores ou menores uns dos outros, como também por posições hierarquicamente mais ou menos próximas, de acordo com aqueles dois critérios. O espaço social não é só um espaço internamente diferenciado; é, igualmente, um espaço hierarquizado, o que significa que certos indivíduos e grupos deterão uma posição de maior poder que lhes garante tanto a possibilidade de obtenção de ganhos superiores, como a possibilidade de definição das regras de funcionamento do campo. Cada campo surge, assim, como relativamente autónomo face aos restantes⁵. A posição que ocupamos num campo – designadamente, a nossa situação de dominantes ou dominados – não tem, necessariamente, correspondência direta noutro campo, embora entre elas exista, habitualmente, concorrência. Mas, embora o espaço social seja composto por campos relativamente autónomos, cujas divisões e distribuições internas diferem, existe entre eles uma homologia estrutural. Com efeito, as diferentes espécies de capital encontram-se hierarquizadas, sendo que o capital económico se mostra preponderante face aos restantes, na medida em que a sua posse condiciona a possibilidade de aquisição ou aumento das restantes espécies de capital. O campo económico tende, em suma, a impor a sua lógica de funcionamento aos restantes campos (cf. Bourdieu, 1989: 153). A homologia estrutural dos campos faz com que,

⁴ Assim, a probabilidade de o filho de um operário aumentar o volume médio de capital cultural que caracteriza a sua posição será menor do que a do filho de um empresário o fazer, entre outras razões porque o capital económico da sua família é também menor e porque a aquisição ou o aumento do capital exigem investimentos tanto de tempo, como de dinheiro. Mas, se compararmos diferentes frações de uma mesma classe, por exemplo, da classe dominante, verificamos que os filhos da fração dominante, caracterizada pela posse de forte capital económico, embora possuam o capital económico que lhes permite aumentar o volume do capital cultural detido, nem sempre possuem as disposições dos filhos da fração dominada, caracterizada pela posse de um forte capital cultural, para serem bem-sucedidos em termos escolares. Como sublinha Bourdieu (2001), neste segundo caso, o tempo de acumulação do capital cultural engloba a *totalidade* do tempo de socialização, o que faz com que todas as outras posições de classe se definam, de algum modo, pelo “atraso”.

⁵ Essa autonomia é, todavia, variável, isto é, embora qualquer campo seja alvo de pressões e constrangimentos externos de natureza diversa, alguns possuem maior capacidade do que outros de obedecer apenas às suas próprias regras. Neste sentido, “[o] grau de autonomia de um campo tem como principal indicador o seu poder de refração”, ou seja, a sua capacidade de retraduzir, de transfigurar até tornar quase irreconhecíveis essas pressões externas (Bourdieu, 1997: 16).

do mesmo modo, se verifique uma homologia de posições dos indivíduos e grupos de indivíduos. A posição relativa que ocupamos num certo campo (em particular, no campo económico) acaba por ser fundamental para as posições relativas que ocupamos, ou podemos ocupar, nos restantes campos. Todavia, defende Bourdieu (1989: 154), “há que se abster de tratar a homologia de posição, semelhança na diferença, como uma identidade de condição”.

4.2. O *habitus*, ou o social feito corpo

A noção de *habitus* é central na teoria de Bourdieu. Definido como “um sistema de disposições duráveis”, isto é, um sistema de esquemas de perceção e inclinações para agir, pensar e sentir de determinada forma, incorporado ao longo da vida, ele constitui uma espécie de princípio não consciente da ação. O *habitus* não é só uma forma de organização do sistema cognitivo; é o elemento fundamental do *ser*, tornando indissociáveis cognição e ação, reflexão e emoção. As disposições adquiridas inscrevem-se *efetivamente* no corpo, transformam-se no próprio ser, traduzindo-se naquilo que Bourdieu (1979: 551) chamou de *hexis* corporal: uma “relação durável e generalizada [dos condicionamentos sociais] com o próprio corpo, uma maneira de ter o corpo, de o apresentar aos outros, de o mover, de lhe dar um lugar, que dá ao corpo a sua fisionomia social”.

Sendo, simultaneamente, o produto das nossas condições de existência e da nossa trajetória pessoal, o *habitus* possui várias dimensões. Por um lado, todos os membros de uma sociedade partilham um conjunto de experiências e, nessa medida, possuem um *habitus* comum, que produz e atribui ao mundo um sentido também comum. Ao mesmo tempo, como nenhuma sociedade é homogénea, como resultado das divisões (de classe, de género, de idade, etc.) existentes no seu seio, os *habitus* distinguem-se entre si, correspondendo a condições de existência distintas. O *habitus* é sempre construído a partir da posição particular que cada um de nós ocupa no espaço social, fazendo com que a proximidade nesse espaço se traduza na formação de *habitus* comuns (cf. Bourdieu, 1994: 23). É isto que nos autoriza a falar, por exemplo, de *habitus* de classe ou de género.

O *habitus* constitui-se, então, como elemento fundamental da identidade, pois é através dele e por causa dele que nos apercebemos de que somos diferentes dos outros. Isso torna-se possível porque o *habitus* é, “simultaneamente, *princípio gerador* de práticas objetivamente classificáveis e *sistema de classificação* (*principium divisionis*) dessas práticas” (Bourdieu, 1979: 190). Por outras palavras, ele é capaz de produzir práticas e obras identificáveis com certas posições no espaço social e, ao mesmo tempo, a capacidade de as

distinguir e apreciar. O *habitus* é a própria estrutura social incorporada, na medida em que não só se constrói a partir de uma posição específica no espaço social, como também reflete essa estrutura no reconhecimento das diferenças (e semelhanças), nomeadamente, nas práticas, atitudes e sentimentos dos indivíduos e grupos de indivíduos. Ele é um elemento de identificação e diferenciação, designadamente pela produção de “gostos” em torno dos quais se definem estilos de vida distintos e unitários – a dimensão visível das diferenças sociais. Ao garantir a visibilidade da diferença, o “gosto” funciona “como uma espécie de sentido da orientação social (*sense of one’s place*)” (idem: 544), assegurando o sentido tácito do lugar de cada um: ele permite-nos situarmo-nos e situar os outros do ponto de vista social, saber o que é ou não “próprio” de e “adequado” a cada um.

As diferenças nas coisas e nas práticas convertem-se, assim, em diferenças simbólicas, que refletem diferenças sociais. Mas estas apresentam-se de uma forma tão modificada que não permite o (re)conhecimento do seu verdadeiro carácter. Na verdade, “[o]s sistemas simbólicos devem a sua força ao facto de as relações de força que neles se exprimem só se manifestarem neles sob a forma irreconhecível de relações de sentido” (Bourdieu, 1989: 14), contribuindo, desse modo, para a existência daquilo que enunciam. Ao naturalizar as diferenças sociais, isto é, ao atribuí-las a “gostos”, “inclinações”, “interesses” ou “capacidades” do indivíduo, como se elas fizessem parte do que ele é e/ou pode ser pela sua própria natureza, ao fazer com que ele adote as práticas mais ajustadas à sua posição e, por essa via, às que são também as mais possíveis para ele, ao levá-lo a querer o que pode ter, enfim, “a tornar-se de maneira durável naquilo que tem que ser” (Bourdieu, 1998b: 34), o *habitus* esconde a sua real origem: a posição social e todas as limitações e oportunidades que ela faculta.

O sistema simbólico define-se, assim, pela sua função de imposição, ou legitimação, da dominação, contribuindo para assegurar a dominação de uma classe sobre outra, ou seja, permitindo o exercício da violência simbólica (Bourdieu, 1989: 11). As classes encontram-se numa luta permanente pelo poder de impor a visão legítima do mundo social, que é, por definição, a visão mais conforme aos seus próprios interesses. Ora, uma das formas de a classe dominante manter o seu domínio é, precisamente, através da naturalização das diferenças sociais. O exemplo mais flagrante é o do sistema de ensino que, reproduzindo desigualdades de classe, contribui, igualmente, para as legitimar ao ocultar as condições socioeconómicas e culturais que estão na sua base, atribuindo-as a fatores de carácter natural ou individual (a “inteligência”, o “esforço”, o “mérito”). Desse modo, o sistema de ensino “transforma, com toda a neutralidade aparente, classificações sociais em

classificações escolares e estabelece hierarquias que não são vividas como puramente técnicas, portanto, parciais e unilaterais, mas como hierarquias totais, fundadas na natureza, levando assim a identificar o valor social e o valor ‘pessoal’, as dignidades escolares e a dignidade humana” (Bourdieu, 1979: 451). Dominantes e dominados aceitam o tratamento desigual que resulta de uma suposta desigualdade de capacidades e é porque ambos acreditam (ou são levados a acreditar) na naturalidade dos sistemas de classificação existentes que essas classificações são consideradas legítimas.

Existe, assim, uma homologia entre as estruturas dos campos sociais – estruturas objetivas – e as estruturas mentais dos indivíduos – estruturas incorporadas – que delimita as possibilidades de ação destes por via da incorporação das regras de funcionamento de cada campo. É neste sentido que Bourdieu afirma que as representações do mundo contribuem para a produção do mundo. Verdadeiras teorias acerca do mundo, as representações são “programas de percepção” que refletem a posição individual e constituem guias de ação. Neste sentido, tendem a gerar os mecanismos da sua própria verificação. Ao aceitar uma representação do sucesso escolar como resultado do mérito individual, o indivíduo contribui para a reprodução do sistema de posições e da relação de forças existente. O seu insucesso será lido como resultado de uma incapacidade pessoal, e a incorporação dessa incapacidade tenderá a reforçar as condições da sua própria realização. O mesmo mecanismo impedi-lo-á de perceber o peso do seu capital cultural de origem nas suas probabilidades de sucesso. O veredicto do sistema de ensino será, então, aceite como justo, pois será visto como resultado da aplicação das suas regras de funcionamento próprias e não como um mecanismo de reprodução de desigualdades socialmente estruturadas. Assim, “a ordem social deve a sua permanência (...) ao facto de impor esquemas de classificação que, estando ajustados às classificações objetivas, produzem uma forma de reconhecimento dessa ordem que implica o desconhecimento do arbitrário dos seus fundamentos” (Bourdieu, 1998b: 136).

Porém, a produção do *habitus* é um processo inacabado, pois resulta da própria socialização. Desenrolando-se quase sempre de forma não consciente e não planeada, ele forma-se não só através do que se diz, mas sobretudo do que se não diz: “a modalidade das práticas, as maneiras de olhar, de estar, de ficar em silêncio ou, até, de falar, (...) estão carregadas de imperativos que são tão poderosos, tão difíceis de impedir, porque são silenciosos e insidiosos, insistentes e insinuantes” (idem: 33-34). É esta construção imperceptível do(s) ser(es) que faz com que pareça que tudo esteja inscrito desde sempre na ordem natural das coisas. Dessa forma, “a ordem social inscreve-se progressivamente nos cérebros. As divisões sociais tornam-se princípios de divisão que

organizam a visão do mundo social. Os limites objetivos tornam-se *sentido dos limites*, antecipação prática dos limites objetivos adquirida pela experiência dos limites objetivos, *sense of one's place* que leva a excluir-se (bens, pessoas, lugares, etc.) daquilo que se é excluído” (Bourdieu, 1979: 549).

O *habitus* é o resultado de dois efeitos: o “efeito de inculcação” e o “efeito de trajetória social” – o primeiro, “diretamente exercido pela família ou pelas condições de existência originais”; o segundo, entendido como “o efeito que exerce sobre as disposições e sobre as opiniões a experiência da ascensão social ou do declínio” (idem: 124). Bourdieu atribui uma importância particular às primeiras experiências. Fase da vida em que se é mais vulnerável, e em que a trajetória não tem ainda significado (a não ser em termos de probabilidade), a socialização primária é fundamental para a conservação da ordem. A experiência primeira do mundo social é a “doxa, adesão às relações de ordem que, porque fundam inseparavelmente o mundo real e o mundo pensado, são aceites como evidentes” (idem: 564). Mas, sendo o processo de socialização sempre único, o *habitus* possui também uma dimensão individual, que resulta de uma trajetória particular. É neste sentido que o autor defende que, à análise da relação entre a origem do indivíduo e as suas práticas, é preciso acrescentar o efeito de trajetória. Em vez de explicar as práticas do indivíduo unicamente em função da sua origem social, deveríamos antes entendê-las como o resultado do ponto em que ele se encontra na sua carreira social e da inclinação (no sentido da ascensão ou do declínio) que esta assume (idem: 124). Porém, o percurso individual não deixa de ter uma dimensão claramente social, pois as trajetórias possíveis dependem das posições de partida, não sendo todas as posições de chegada igualmente prováveis para todos os pontos de partida” (idem: 123).

4.3. A divisão do espaço social

Se considerarmos que o espaço social é constituído por diversos campos com lógicas relativamente autónomas, podemos concluir que, nesse mesmo espaço, se sobrepõem estruturas de posições diversas e não absolutamente coincidentes entre si. A estrutura de posições obtida, se tomássemos como critério exclusivo de classificação, por exemplo, o capital cultural, seria necessariamente diversa daquela que obteríamos se tomássemos como critério apenas o capital económico. Obteríamos, com esta operação, duas formas distintas de classificação dos indivíduos e grupos de indivíduos cujos limites não seriam coincidentes. O mesmo aconteceria se levássemos em conta qualquer outro critério de classificação que não o capital. O investigador pode, assim, obter diferentes agrupamentos de indivíduos em função dos

critérios que escolhe. O que é real não são esses agrupamentos, resultantes das operações lógicas que o investigador leva a cabo, mas o espaço social onde as diversas posições possíveis se encontram distribuídas. É a partir dessas posições que procedemos à construção de conjuntos de indivíduos tão homogêneos quanto possível, agrupados de acordo com a maior ou menor proximidade que apresentam uns face aos outros.

Se olharmos para as sociedades capitalistas, verificamos que a forma mais duradoura e mais estável de divisão do espaço social tem na sua base a distribuição do capital (Bourdieu, 1989: 137-138). Isto significa que a estratificação por classes, que resulta da distribuição desigual dos capitais, constitui, nelas, a forma mais persistente de desigualdade, revelando-se, por isso, fundamental para a explicação de uma série de fenómenos sociais.

Se tomarmos o espaço social no seu conjunto, a nossa pertença de classe será definida pela posição que ocupamos, simultaneamente, nos vários campos (idem: 134-135). A distribuição dos indivíduos por posições diferentes corresponde a diferenças nas suas propriedades, isto é, nos seus recursos, mas também nos seus sistemas de disposições (ou *habitus*). As classes são, então, “conjuntos de agentes que ocupam posições semelhantes e que, colocados em condições semelhantes e sujeitos a condicionamentos semelhantes, têm, com toda a probabilidade, atitudes e interesses semelhantes, logo, práticas e tomadas de posição semelhantes” (idem: 136). A cada classe corresponde um *habitus* de classe, gerador de práticas distintas e distintivas. As diferenças nas práticas e nos recursos possuídos funcionam como signos distintivos e constituem sistemas simbólicos, isto é, de diferença e de diferenciação. É por isso que Bourdieu sublinha, a cada passo, a dimensão relacional das divisões sociais e, portanto, das classes: a diferença só pode ser percebida como propriedade face a outras propriedades. O *habitus* de classe corresponde à “forma incorporada da condição de classe e dos condicionamentos que ela impõe” (Bourdieu, 1979: 112) e é percebido, não a partir do (re)conhecimento das condições objetivas da existência das classes e frações de classe, mas através dos estilos de vida que as caracterizam. As diferenças nas condições reais de existência são, portanto, traduzidas em e apreendidas como diferenças simbólicas.

A importância do princípio de classificação por classes reside, por um lado, na sua persistência e, por outro, no facto de não se tratar de um princípio meramente descritivo – ele é também explicativo porque permite prever outras propriedades dos indivíduos. Uma diversidade de fatores contribui para a determinação das classes e frações de classe. Porém, eles “não dependem todos no mesmo grau uns dos outros e (...) a estrutura do sistema que eles constituem é determinada por aqueles de entre eles que têm o peso funcional mais importante” (idem: 119). Teríamos, portanto, um conjunto de

propriedades ou características fundamentais, ligadas aos modos de distribuição dos diferentes capitais, e um conjunto de características auxiliares que se entrecruzam com as primeiras de tal modo que, ao lidarmos com aquelas, estamos, conscientemente ou não, a manipular as segundas (idem: 118-121). A relação entre essas propriedades não é uma relação linear de causa e efeito, mas antes de reforço mútuo e, dessa forma, de reprodução das divisões sociais. Para reconstruir o espaço social, Bourdieu (1979: 128) parte de três critérios fundamentais: o volume global do capital; a estrutura dos capitais; e a evolução no tempo tanto do volume, como da estrutura do capital. As condições de existência dos indivíduos permitem distinguir grandes classes a partir do volume global do capital, isto é, do volume agregado das diferentes espécies de capital (económico, cultural e social) por eles detido. Esta distribuição geralmente encobre uma segunda, que se liga ao peso relativo de cada espécie de capital na estrutura global do capital e que produz a subdivisão de cada classe em frações de classe (idem: 128-129).

Nas sociedades contemporâneas, as duas espécies fundamentais de capital são o capital económico e o capital cultural, e é prioritariamente face a eles que os indivíduos se distribuem por posições distintas. Capital económico e capital cultural são os fatores fundamentais na determinação das suas condições de vida, bem como das suas probabilidades de mudança dessas condições. A abordagem de Bourdieu assenta na construção de um espaço a duas dimensões em que, utilizando os dois primeiros critérios de classificação, obtemos uma separação fundamental entre classes (pelo volume global do capital) e frações de classe (pela estrutura do capital). Teremos, então, para além das três grandes classes sociais, frações de classe cuja reprodução depende, fundamentalmente, do capital económico e frações de classe cuja reprodução depende, fundamentalmente, do capital cultural.

As duas espécies fundamentais de capital, fundadoras das oposições mais essenciais da ordem social – ao nível da divisão do trabalho, entre dominantes e dominados; ao nível da divisão do trabalho de dominação, entre dois poderes, temporal e espiritual – (Bourdieu, 1979: 546-547), não são redutíveis uma à outra. Mas existe a possibilidade de converter uma espécie de capital na outra. A possibilidade de conversão dos capitais está, aliás, na base dos processos de mobilidade social e das lutas que visam modificar o princípio de dominação vigente.

A evolução, ao longo do tempo, do volume e da estrutura do capital é obtida pela análise das trajetórias individuais no espaço social⁶. Essa análise permite

⁶ Cujas inclinações (no sentido da mobilidade ascendente ou descendente) se mede face ao seu ponto de origem (Bourdieu, 1979: 124).

verificar que tanto as propriedades como os *habitus* associados à posição de classe contribuem para a limitação das possibilidades de deslocação nesse espaço. Assim, a “determinado volume de capital herdado corresponde um leque de trajetórias mais ou menos equiprováveis conduzindo a posições mais ou menos equivalentes” (idem: 122).

4.4. Lutas de classificação e poder simbólico

Como a estrutura de um campo resulta do modo como o capital aí se encontra distribuído, a sua configuração é o resultado, a cada momento, da sua história e das lutas travadas até aí, que determinam tanto as posições disponíveis, como a relação entre elas. Sendo assim, a nossa posição particular depende do capital que detemos e determina tanto as nossas representações do mundo social, como as nossas possibilidades de ação. Quanto maior for o peso proporcional do nosso capital (face a todos os outros indivíduos), maior a nossa possibilidade de determinar as relações do campo; inversamente, quanto menor o seu peso, maior o constrangimento exercido pelo campo sobre nós (Bourdieu, 1997: 18).

As nossas ações, para serem bem-sucedidas, implicam o conhecimento das regras específicas de cada campo. De resto, só temos a noção do que está em causa, daquilo por que vale a pena lutar e da melhor forma de o fazer se conhecermos essas regras, se detivermos o *sentido do jogo* que permite a manipulação das próprias regras. Para os que nasceram no campo, esse conhecimento é aparentemente inato, pois as disposições necessárias são adquiridas ao longo de todo o tempo de socialização. Já os que chegam pela primeira vez ao campo arriscam-se a parecer deslocados, pois não possuem essas disposições ou, pelo menos, elas não foram adquiridas da mesma forma e sob as mesmas condições. Os recém-chegados têm de mostrar conhecer as regras do campo para serem aceites e para poderem jogar. Porém, ainda que sejam capazes de as aprender, as suas condutas parecerão quase sempre “falsas”, “deslocadas”. O jogo é mais fácil para quem já faz parte do campo, pois o sentido prático das suas regras facilita a antecipação da evolução das lutas e a realização das escolhas mais adequadas e mais compensadoras. Para os recém-chegados, há duas estratégias possíveis: a aprendizagem das regras, o jogar o jogo de acordo com a definição dominante do que deve ser o jogo e o campo; ou a sua contestação, a tentativa de as subverter, de as modificar. Esta segunda possibilidade não invalida a necessidade de dominar as regras do jogo, pois a noção do que está em causa, daquilo por que vale a pena lutar e da melhor forma de o fazer, decorre da compreensão das regras que se pretende substituir.

Ora, a socialização nas regras de funcionamento do campo, necessária tanto para fazer parte dele, como para entrar nas lutas que nele se travam, faz com que acabemos por ser apanhados pelo próprio jogo. Esta relação com o campo, que Bourdieu (1994: 152) chama de *illusio*, corresponde precisamente ao “facto de se estar investido, de investir nas paradas em causa num certo jogo, pelo efeito da concorrência e que não existem a não ser para as pessoas que, estando presas nesse jogo e tendo disposições para reconhecer as paradas que aí estão em questão, estão prestes a morrer por paradas que, ao invés, surgem como desprovidas de interesse do ponto de vista daquele que não está preso nesse jogo e que o deixam indiferente”. Por definição, então, os que estão em melhor posição para mudar o funcionamento do campo e, portanto, a sua estrutura são, à partida, aqueles para quem o campo não tem segredos, os que dominam o jogo e as suas regras. Mas esses são também os mais interessados na conservação da ordem, na defesa da ortodoxia, não necessariamente como resultado de um cálculo consciente assente no (re)conhecimento efetivo da sua situação de domínio e do que têm a perder com a sua perda, mas de também eles – eventualmente, sobretudo eles – acreditarem na verdade do jogo (cf. Bourdieu, 1994: 153-154). É isso que faz com que as lutas travadas no campo sirvam, habitualmente, a manutenção das regras e, dessa forma, a perpetuação das divisões. Por isso, no quadro desta abordagem, o mundo social tende para a conservação. Os que fazem parte do campo e as estratégias que adotam, mesmo tratando-se de estratégias de subversão, raramente põem em causa as suas regras. Pelo contrário, têm de as conhecer para poder jogar e, ao aceitar/querer jogar, reconhecem a importância do que está em jogo. É este acordo tácito entre todos que garante a reprodução social.

É também a incorporação do funcionamento do campo que constitui qualquer espécie de capital em capital simbólico, pois este assenta no (re)conhecimento do funcionamento do campo e das suas divisões. Como o capital simbólico não é uma espécie particular de capital, mas qualquer espécie de capital percebida de acordo com as suas próprias categorias de classificação, as relações simbólicas são o reflexo das relações de força que constituem o espaço social. As diferenças objetivas entre as posições ocupadas pelos indivíduos, que decorrem da distribuição desigual do capital, são percebidas como diferenças simbólicas. O espaço social é, assim, entendido como um conjunto de posições distintas, apreendidas através dos estilos de vida que as caracterizam, o que não passa pelo (re)conhecimento objetivo da distribuição desigual de capital que está na sua base.

As lutas entre os indivíduos e grupos surgem, assim, como lutas simbólicas, que, através da tentativa de imposição, manutenção ou modificação das formas

de ler e classificar o mundo social, pretendem, na verdade, impor, manter ou modificar a estrutura das relações de força que o governam. Como o poder simbólico se encontra desigualmente distribuído, os detentores de maior poder simbólico têm também maior probabilidade de impor as suas visões do mundo, pois a sua posição de dominação garante-lhes o domínio das instituições que oficializam e legitimam os sistemas de classificação existentes e que lhes são mais favoráveis (Bourdieu, 1984: 161). Assim, as lutas simbólicas são diariamente travadas quer diretamente pelos próprios indivíduos e grupos de indivíduos, quer através do que Bourdieu (1989: 11) chama de “especialistas da produção simbólica”, produtores dos sistemas ideológicos em confronto nas lutas pelo monopólio de definição legítima da realidade, que contribuem de modo fundamental tanto para a institucionalização dos sistemas de classificação que presidem à divisão do campo, como para a sua reprodução. A importância dos sistemas simbólicos, que são sistemas de classificação, enfim, sistemas de nomeação, reside no seu poder performativo, isto é, na sua capacidade para fazer existir na realidade aquilo que enunciam ao nível do discurso. As categorias enunciadas ou “criadas” pelo discurso adquirem existência social através da incorporação das divisões do mundo, do sentido do lugar, da representação que se transforma em disposição e, portanto, em propriedade efetiva e atuante⁷. O poder simbólico permite, deste modo, produzir a realidade através da definição dos princípios de percepção da própria realidade, mas apenas sob certas condições: por um lado, é necessária a posse de capital simbólico, isto é, a autoridade adquirida em lutas anteriores, para legitimar a visão da realidade que se propõe⁸; por outro, o que é proposto tem também de ter correspondência com o que existe na realidade⁹ (Bourdieu, 1987: 163-164), pois o poder performativo do discurso não reside propriamente nas palavras, mas nas relações de

⁷ As lutas simbólicas podem assumir diferentes formas. Do ponto de vista objetivo, elas referem-se ao modo como são representadas as propriedades desigualmente distribuídas em consequência das posições ocupadas no espaço social. Essas diferenças ganham forma nas ações de representação, individuais ou coletivas, dessas classificações. Ao nível individual, destacam-se as estratégias de “apresentação de si”, no sentido goffmaniano, através das quais o indivíduo procura dar uma certa imagem de si. Ao nível coletivo, Bourdieu (1987: 159) apresenta como exemplo a manifestação. Do ponto de vista subjetivo, o autor refere-se às lutas políticas através das quais se procura mudar as categorias de percepção e apreciação do mundo.

⁸ Assim, “[u]m problema filosófico (...) legítimo é um problema que os filósofos (...) reconhecem, (no duplo sentido) como tal (porque se inscreve na lógica da história do campo e nas suas disposições historicamente constituídas para e pela pertença ao campo) e que, devido à autoridade específica que se lhes reconhece, tem todas as hipóteses de ser largamente reconhecido como legítimo” (Bourdieu, 1984: 118).

⁹ Ou seja, só é possível “fazer” os grupos, fazer com que eles existam enquanto grupos, se existirem, de facto, afinidades entre as pessoas que se trata de unir.

poder que lhes estão subjacentes e que autorizam (ou não) o seu uso por parte de alguém¹⁰.

Qualquer sociedade possui vários poderes simbólicos que decorrem da existência de diferentes espécies de capital, portanto, de princípios diferentes de divisão do espaço social, que concorrem entre si pela imposição do princípio legítimo de divisão do campo. Os próprios objetos sociais contêm sempre um certo grau de indeterminação e, enquanto objetos históricos, estão também sujeitos a variações (Bourdieu, 1989: 140). Estes dois fatores estabelecem o fundamento da existência de diferentes visões do mundo. Ora, como existe sempre a possibilidade de substituição de uma forma de (di)visão por outra, torna-se necessário aos que se encontram na posição dominante assegurar, da melhor forma possível, que o sistema de classificação por eles adotado seja aceite como legítimo, isto é, que as disposições que (re)conhecem a sua legitimidade continuem a ser produzidas. Essa é a função de sistemas que produzem uma oficialização das classificações, que as institucionalizam, que as objetivam, por exemplo, pelo reconhecimento e pela atribuição de um título profissional, de uma identidade, de um diploma. As classificações dominantes são, assim, colocadas ao abrigo de “assaltos heréticos”. A sanção oficial do capital simbólico é, portanto, a forma mais característica (e mais poderosa) de violência simbólica porque se trata do reconhecimento universal do modo de funcionamento do mundo e das suas divisões, dos indivíduos e das formas como são definidos, legitimando (ou não) as suas ações e as suas pretensões¹¹. O poder simbólico é o poder político por excelência, pois permite legitimar a dominação. É neste sentido que Bourdieu afirma que os sistemas simbólicos são sistemas de comunicação, sistemas de atribuição de sentido, de representação do mundo, mas que, ao contrário do que defendem interacionistas e fenomenologistas, não são sistemas neutros. São produzidos a partir do estado das relações de força em cada momento, resultado de uma distribuição desigual de poder. Para percebermos os sistemas de representação do mundo, temos então de conhecer as posições objetivas que os indivíduos ou grupos que as (re)produzem ocupam nesse mundo. Os sistemas de classificação são sistemas arbitrários, mas a sua arbitrariedade não é (re)conhecida devido à homologia entre as estruturas do campo e as do *habitus*.

¹⁰ Segundo Bourdieu (1998b), são necessárias algumas condições para a eficácia de um discurso: que seja reconhecido como legítimo; que seja pronunciado nos locais adequados e perante recetores legítimos; que seja enunciado de forma legítima; que seja proferido pelo emissor (indivíduo, grupo ou instituição) autorizado.

¹¹ Assim, “[u]m título como o título escolar é capital simbólico universalmente reconhecido e garantido, válido em todos os mercados. Enquanto definição oficial de uma identidade oficial, ele arranca o seu detentor à luta simbólica de todos contra todos, impondo a perspectiva universalmente aprovada” (Bourdieu, 1987: 161).

Aqui reside a sua força, no facto de reconhecermos a sua legitimidade precisamente porque não (re)conhecemos os seus fundamentos reais. Assim, o discurso dominante produz um efeito ideológico que “consiste precisamente na imposição de sistemas de classificação políticos sob a aparência legítima de taxinomias filosóficas, religiosas, jurídicas, etc.” (idem: 14).

É por isso que Bourdieu defende que o exercício do poder simbólico presuppõe a colaboração, a aceitação e a submissão daqueles sobre os quais é exercido. Mas a cumplicidade dos dominados com os dominantes não se inscreve nem no domínio da liberdade de escolha, nem no do constrangimento externo. Não se trata nem de uma opção propriamente dita, nem de uma imposição. Simplesmente, como as representações do mundo são produto do modo como ele está organizado, o *habitus* gera os mecanismos da sua própria verificação. Por outras palavras, aplicamos ao mundo os esquemas de leitura do mundo que resultam do modo como ele está organizado. Deste modo, “as ‘escolhas’ do *habitus* (...) são realizadas sem consciência, nem condicionante em virtude de disposições que, apesar de serem indiscutivelmente o resultado de determinismos sociais, se constituíram, também, fora da consciência e da obrigação” (Bourdieu, 1998b: 33). A homologia entre estruturas mentais e estruturas objetivas garante que a ordem existente apareça aos nossos olhos como natural e evidente. Por isso, “os dominados tendem, antes de mais, a atribuir-se o que a distribuição lhes atribui, recusando o que lhes é recusado (...), contentando-se com o que lhes é outorgado, medindo as suas esperanças pelas suas hipóteses, definindo-se como a ordem estabelecida os define, reproduzindo no veredicto que dão a si próprios o veredicto que lhes é dado pela economia, votando-se, numa palavra, ao que lhes está destinado” (Bourdieu, 1979: 549).

A homologia entre estruturas mentais e estruturas sociais torna, assim, difícil conceber a mudança estrutural ao fazer com que os dominados – à partida, os mais interessados nela – se encontrem desprovidos dos meios de produção simbólica necessários à mudança da sua condição, pois tendem a incorporar e a contribuir para a reprodução do ponto de vista dominante. Segundo Bourdieu, a possibilidade de se produzir um ponto de vista alternativo reside na homologia de posição entre a fração dominada da classe dominante (cujo principal recurso é o capital cultural) e a classe dominada e na lógica própria de funcionamento do campo cultural. As afinidades percebidas a partir de situações que são ambas de subordinação faz com que uma parte daquela fração tenda a produzir a visão alternativa do mundo que pode conduzir à mobilização dos dominados. Trata-se, segundo o autor, daquilo “que a tradição marxista designa por ‘a consciência do exterior’” (Bourdieu, 1989: 152).

4.5. As lutas pela definição identitária

Em Bourdieu, as lutas identitárias são lutas que se destinam a afirmar tanto a existência social, como o direito à existência. Coerente com a sua posição epistemológica, o autor considera a existência de duas vertentes fundamentais no fenómeno identitário. Por um lado, a identidade resulta das condições de existência dos indivíduos, que determinam não só o que eles são, mas também o que podem ser (cf. Bourdieu, 1979: 561-564). A identidade é, portanto, por definição, social, na medida em que resulta da combinação daquelas condições e da nossa trajetória social. Por outro lado, não existe identidade social sem o reconhecimento do Outro, ou seja, a identidade é também a representação que fazemos de nós e dos outros (o “ser percebido”). Existir socialmente pressupõe o (re)conhecimento de um conjunto de propriedades que nos assemelham e, simultaneamente, distinguem face aos demais. Nesta perspectiva, a identidade refere-se também ao conjunto de características que nos são atribuídas e que permitem identificar a nossa posição face aos outros. Ora, é precisamente graças ao *habitus* que os outros conseguem situar-nos socialmente, saber quem somos. E é também o *habitus* que, garantindo uma certa unidade e coerência entre as nossas práticas, está na base do sentimento de inteireza fundamental para o nosso equilíbrio.

O modo como o espaço social se encontra organizado, produzindo proximidades e distâncias maiores ou menores entre os indivíduos, cria as condições não só para que possamos falar de identidades sociais, mas também para que nos possamos vir a mobilizar em torno dessas definições. Como o mundo social não se reduz ao pensado, a identidade pressupõe a existência de “um espaço objetivo que determina compatibilidades e incompatibilidades, proximidades e distâncias” (Bourdieu, 1989: 136). Não sendo “real”, ela tem de corresponder a alguma semelhança factual. Mas é também preciso fazer entrar na análise a representação mental que temos dessa identidade e da nossa existência e que está sempre presente e sempre em causa nas lutas identitárias. Por outras palavras, o grupo é uma realidade a fazer através da mobilização. Ele não possui realidade enquanto tal, mas apenas na medida em que é pensado e/ou se pensa a si próprio como grupo. Assim, se “a proximidade no espaço social predispõe à aproximação” no sentido em que “define uma potencialidade objetiva de unidade” (Bourdieu, 1994: 26-27), ela não a determina automaticamente. A unidade de um grupo, ou classe, a sua mobilização, existindo potencialmente sempre que exista proximidade de posições, tem de ser construída através de um trabalho de mobilização, de uma luta travada no sentido de modificar e impor uma nova forma de (di)visão do espaço social (idem: 27-28).

A identidade social é, portanto, também uma representação socialmente produzida. Ela refere-se a uma designação e ao que a esta se associa. A nomeação constitui um momento fundamental, pois é através da sua consagração pela linguagem que uma identidade adquire uma existência formal, oficial, situada acima das consciências individuais e consagrada publicamente. Estabelecer uma identidade pressupõe traçar fronteiras, estabelecer quem está dentro e quem está fora, definir os limites da pertença. A afirmação pública da identidade torna visível a existência do grupo face aos olhos tanto dos seus membros, como dos outros¹². A luta identitária pressupõe que o grupo se vê refletido numa identidade (ou então não, procurando, portanto, modificar a representação dominante de si). A crença na existência de uma identidade e na sua adequação à realidade do grupo gera a própria unidade do grupo, “produzindo-o” do ponto de vista social, fazendo com que ele exista enquanto tal. É por isso que, segundo Bourdieu (1989: 117), “[o] poder sobre o grupo que se trata de trazer à existência enquanto grupo é, ao mesmo tempo, um poder de fazer o grupo impondo-lhe princípios de visão e de divisão comuns, portanto, uma visão única da sua identidade, e uma visão idêntica da sua unidade”. Mas o que está em causa nas lutas identitárias não são apenas as propriedades atribuídas aos indivíduos. É também o seu ser e o valor desse ser na medida em que se trata de lhes outorgar um lugar particular no espaço de posições, com tudo o que lhe está associado em termos de prestígio ou desprestígio. As lutas identitárias são lutas pela imposição das formas legítimas de definição identitária¹³. Os grupos em competição procuram que essa definição lhes seja, evidentemente, o mais favorável possível. Mas também aqui os dominantes tendem a impor aos dominados as suas definições. A estes restam duas estratégias: a “aceitação (resignada ou provocante, submissa ou revoltada) da definição dominante da sua identidade ou da busca

¹² A manifestação é considerada por Bourdieu (1989: 118), precisamente, como o culminar da objetivação e da oficialização produzidas pela visibilidade pública do grupo, um “ato tipicamente mágico (o que não quer dizer desprovido de sentido) pelo qual o grupo prático, virtual, ignorado, negado, se torna visível, manifesto, para os outros e *para ele próprio*, atestando assim a sua existência como grupo conhecido e reconhecido que aspira à institucionalização”.

¹³ A legitimação da existência do grupo passa, precisamente, por um trabalho de *naturalização* que visa transformar aquilo que é o resultado das lutas desenvolvidas ao longo do tempo num determinado campo em *essência* ou *natureza* dos indivíduos. Como afirma Bourdieu (1989: 156), “[t]odas as formas de identidade coletiva reconhecida (...) são produto de uma longa e lenta elaboração coletiva”, isto é, não se tratando de meras construções, elas não deixam de incluir na representação identitária as representações dos indivíduos. Mas visam garantir que as classificações produzidas, sempre arbitrárias e incessantemente (re)criadas, sejam tidas como inevitáveis, evidentes, pois “[a]s distinções socialmente mais eficazes são aquelas que dão a aparência de estarem baseadas em diferenças objetivas” (Bourdieu, 1998: 113). Assim, “todo o enunciado predicativo que tenha como sujeito a ‘classe operária’, qualquer que ele seja, dissimula um enunciado existencial (*há* uma classe operária)” (Bourdieu, 1989: 159).

da *assimilação*, a qual supõe um trabalho que faça desaparecer todos os sinais destinados a lembrar o estigma e que tenha em vista propor, por meio de estratégias de dissimulação ou de embuste, a imagem de si o menos afastada possível da identidade legítima”, ou a “luta coletiva pela subversão das relações de força simbólicas”, orientada para a obtenção do poder necessário à autodefinição (Bourdieu, 1989: 124-125).

As lutas identitárias representam, portanto, não a tentativa de alcançar uma identidade, mas a de ganhar o controle “sobre os princípios de construção e de avaliação da sua própria identidade de que o dominado abdica em proveito do dominante enquanto aceita ser negado ou negar-se (e negar os que entre os seus não querem, ou não podem, negar-se) para se fazer reconhecer” (idem: 125). São lutas pela autodeterminação, pela autodefinição. É por isso que os detentores de uma identidade não legítima, por exemplo, os que se encontram marcados pelo estigma, começam por reivindicar publicamente o próprio estigma que se transforma em palavra de ordem, produzindo uma inversão do significado simbólico que lhe está associado. Isto não significa a abolição do estigma, apenas a negação da heterodefinição. Para o abolir, é necessário subverter por completo as regras do jogo e os fundamentos do campo que o produzem. É neste sentido que “o separatismo aparece como o único meio realista de combater ou de anular os efeitos de dominação (...) desde que uma categoria de produtores esteja em condições de impor as suas próprias normas de percepção e de apreciação” (idem: 127-128).

4.6. A concepção de “agente” e o problema da mudança

Substituindo as noções de “sujeito” e “ator” pelas de *habitus*, campo e capital, Bourdieu encara o indivíduo, simultaneamente, como agido por e agente de estruturas sociais. O *habitus* é, ao mesmo tempo, o resultado das estruturas objetivas dos campos sociais e o motor da sua (re)produção. Desta forma, aquilo que considera serem “oposições socialmente muito poderosas, indivíduo/sociedade, individual/coletivo, consciente/inconsciente, interessado/desinteressado, objetivo/subjetivo” (Bourdieu, 1994: 10), fundir-se-iam. “Agente” e estrutura recriam-se continuamente através do *habitus*. As nossas formas de pensar, agir e sentir e, enfim, o nosso ser, resultado das posições que ocupamos no espaço social, são simultaneamente o mecanismo de (re) produção contínua desse estado de coisas, ao fazer com que queiramos o que nos é permitido querer e façamos o que nos é permitido fazer. Neste sentido, a nossa conduta nunca é racional e consciente, no sentido do domínio pleno das implicações destes termos, e, por isso, as justificações que (nos) damos nunca são suficientes para compreender as verdadeiras razões da nossa conduta.

Tais postulados parecem contrariar uma visão do mundo social onde os indivíduos “investem” em “paradas”, possuem “interesses” e participam em “jogos” e “lutas” por posições mais favoráveis dentro de “campos” onde estão em causa as próprias estruturas, quer dizer, a distribuição desigual de poder que permite o exercício da dominação. Para o autor, os indivíduos “não fazem qualquer coisa”, “não são tolos”, “não atuam sem razão”, isto é, “não levam a cabo atos gratuitos”, mas isso não é o mesmo que supor “que eles são racionais, que têm razão para agir como agem ou mesmo, mais simplesmente, que ainda que tenham razões para agir, sejam as razões a dirigir, ou guiar, ou orientar as suas ações. Eles podem ter condutas razoáveis sem serem racionais; eles podem ter condutas de cuja razão podemos dar conta (...) a partir da hipótese da racionalidade sem que essas condutas tenham a razão por princípio. Eles podem conduzir-se de tal maneira que, a partir de uma avaliação racional das possibilidades de sucesso, pareça que tiveram razão em fazer o que fizeram, sem que tenha fundamento dizer-se que o cálculo racional das oportunidades tenha presidido à escolha que fizeram” (idem: 150).

Dito isto, o indivíduo parece limitar-se a seguir aquilo que as suas disposições adquiridas o predispõem a fazer em função do jogo e no âmbito do campo em que se apresenta. É neste sentido que Bourdieu (1994: 154-155) defende a existência de uma “relação de cumplicidade ontológica entre o *habitus* e o campo” que faz com que os indivíduos não sejam “*sujeitos* face a um objeto (ou, menos ainda, a um problema) constituído como tal por um ato intelectual de conhecimento (...): eles estão presentes no *por vir*, no *a fazer*, o *afazer* (*pragma*, em grego) correlato da prática (*praxis*) que não surge como objeto de pensamento, como finalidade possível de um jogo, mas que se inscreve no presente do jogo”¹⁴. Tudo se passa como se as nossas práticas tivessem lugar no âmbito de uma relação com o futuro “a que [Husserl] chama *protensão* ou antecipação pré-perceptiva, relação com um futuro que não o é, com um futuro que é um quase presente” e não com “o futuro a que podemos chamar *projeto* e que encara o futuro como futuro, quer dizer, como possível, constituído como tal, portanto, como podendo chegar ou não chegar” (idem: 155)¹⁵. Esta forma de encarar a conduta humana esvazia-a praticamente de intencionalidade.

Mas, se nos interessamos pelo jogo e pelas paradas que nele se jogam e se, mesmo quando as nossas condutas são desinteressadas, esse desinteresse constitui um interesse (no sentido em que o jogo não nos é indiferente), forçoso é concluir que alguma coisa fazemos (ou prescindimos de fazer) para

¹⁴ Sublinhados do autor.

¹⁵ Idem.

manter ou alterar a nossa posição. Reduzir tudo o que os indivíduos fazem (ou não) a um investimento que é uma espécie de ditame do *habitus*, uma forma de obediência a uma chamada não consciente e não racional, ainda que nem inconsciente, nem irracional, parece ser um contrassenso questionado pela experiência de qualquer um de nós.

A relação que Bourdieu (1994: 157-158) estabelece entre *habitus* e campo e a sua conceção de “agente” implica considerar que “podemos, por exemplo, estar ajustados às necessidades de um jogo, podemos fazer uma magnífica carreira académica sem jamais termos tido a necessidade de nos dar um tal fim”, ao passo que transformar o trajeto em projeto seria, da parte dos investigadores, fazer “como se o universitário consagrado cuja carreira estudam (...) tivesse na cabeça a ambição de se tornar professor no *Collège de France*”. Ora, embora possamos concordar que, na maioria das vezes, nos conformamos às lógicas instituídas e agimos sem a consideração racional de fins últimos, também é preciso admitir que, outras vezes, atuamos estrategicamente em função de fins que estabelecemos. Ainda que nos possamos tornar académicos sem ter tal fim como intuito primário, é difícil imaginar que prossigamos e atinjamos os objetivos de uma carreira académica não querendo fazê-lo e não lutando para o fazer. Mais, não é totalmente destituído de sentido imaginar que tenhamos tido, de facto, o projeto de nos tornarmos académicos e agido segundo as lógicas próprias a esse campo para o conseguir, nem que não tenhamos tido também como objetivo tornarmo-nos professores do *Collège de France*, ou de outra qualquer instituição, como sabemos poder acontecer.

Ainda que consideremos que as intenções e motivos apresentados pelos indivíduos não são absolutamente racionais, calculados e livres, pressupor que eles possuem e põem em prática estratégias implica admitir que, mesmo que dentro de certos limites, eles fazem escolhas e possuem a capacidade de refletir sobre as suas próprias ações e as dos outros. Dito de outra forma, não nos parece lícito supor que, de facto, o indivíduo não possa formular um projeto e agir em função dessa formulação, apesar de todos os constrangimentos que o seu *habitus* e a sua relação com o campo lhe possam impor e mediante um conhecimento (ainda que limitado) das suas possibilidades de sucesso.

Desde logo, é necessário admitir que, se existem diversas esferas mais ou menos autónomas de existência e se os *habitus* são o resultado de trajetórias e relativamente transferíveis de um campo para outro, ressaltam, dessa transposição, imprevistos e situações cujos desfechos se encontram sempre, em última análise, por determinar. É essa indeterminação relativa que nos coloca perante a necessidade de fazer escolhas: é que as respostas podem não ser dadas à partida pelo nosso *habitus* e pelo nosso sentido do jogo

(sobretudo se se trata de um campo para o qual o seu grau de transferibilidade é reduzido), ou as respostas que recebemos podem não ser as que pretendemos receber. Isto permite compreender que alguém possa pretender alterar a estrutura de um campo, ou passar a fazer parte dele noutros moldes, e explica também por que razão os indivíduos investem em lutas pela modificação do campo. Admitir estes pressupostos não significa considerar que o façam livres de condicionantes, mas que aquelas indeterminações, o confronto com e o (re)conhecimento de realidades diferentes daquelas a que estão habituados podem abrir caminho à insatisfação e à resistência, bem como à eventual formulação de uma organização alternativa das forças em presença.

Todas estas possibilidades se tornam difíceis de dar conta se aceitarmos o modelo de Bourdieu, em particular, a conceção de “agente” tal como é proposta. Se estamos prontos a admitir, na sua linha, que as estruturas sociais tendem para a inércia e que a mudança só se torna visível, frequentemente, na longa duração, é preciso avançar com alguma explicação para a sua ocorrência. Na perspetiva de Bourdieu, a explicação para a mudança reside na própria lógica de funcionamento do campo. As lutas travadas no seio deste, produzindo alterações ao nível do capital acumulado e, portanto, das posições relativas dos indivíduos, encarregam-se de criar as condições “a prazo, [para] o descontentamento arrastar a entrada na luta de um número maior de dominados, primeiro para reduzir a distância, e, talvez, seguidamente, para contestar o próprio princípio da distância” (Accardo, 1997: 67).

Porém, aceitar essa explicação como a única possível para a mudança social equivale a fazer entrar pela porta do fundo uma abordagem estruturalista pura e dura, que Bourdieu pretende recusar, e elimina a presença e o contributo dos indivíduos, que Bourdieu pretende valorizar. Para que as relações num campo se alterem, é preciso admitir ou que os fatores de mudança lhe são exógenos – e neste caso, temos ainda de explicar por que é que e como é que esses fatores também se alteraram –, ou que os indivíduos têm nisso algum papel. Se assim é, isso significa que o *habitus* não se limita a reproduzir a ordem, mas que, pela sua própria ação, contribuímos para alterações cumulativas dentro dos e entre os campos em que nos movemos. Neste quadro, temos de admitir que o ajuste entre *habitus* e campo é sempre imperfeito e que isso abre espaço para a escolha. Só assim podemos aceitar que a realidade é, de facto, algo sempre a fazer e que a sua feitura implica a nossa colaboração, ativa ou passiva. Por outro lado, se admitirmos (como Bourdieu) que os *habitus* são diferentes, temos também de admitir que os indivíduos encararão um mesmo jogo, uma mesma parada, a partir de pontos de vista diferentes e que, por isso mesmo, terão de negociar e decidir

pela aceitação, ou não, de certas visões do mundo. Quer isto dizer que, admitindo-se a existência de disposições diferentes, temos de admitir a existência de diferentes leituras de uma mesma realidade, de uma multiplicidade de significados que têm de ser negociados, confrontados, ajustados, para que a própria vida social possa ter lugar.

Além disso, a crítica endereçada por Burkitt (1991: 96-97) a Foucault é válida também para Bourdieu: se existe luta pela dominação, quer dizer, pela imposição de uma forma legítima de ver e fazer as coisas, é porque há formas ilegítimas de ver e fazer as coisas; se o poder se exerce, é porque os indivíduos procuram escapar-lhe, porque lhe resistem, porque nunca são exatamente o que lhes pedem para ser e nem sempre fazem o que lhes pedem para fazer. Diríamos, assim, no seguimento de McNay (1999: 107-108) a propósito do *habitus* de género, que, na perspetiva de Bourdieu, a possibilidade de não alinhamento entre as disposições subjetivas e a estrutura objetiva do campo não é suficientemente explorada e que, nesse sentido, “[n]ão se reconhece que a aparente cumplicidade pode esconder a deslocação ou alienação potencial da parte dos indivíduos”.

Se existe descoincidência entre diferentes *habitus* e entre *habitus* e campo, temos de postular a descoincidência entre representações e significados, que está também na base da possibilidade de recusa das lógicas de funcionamento do campo. Ainda que a lógica que preside à nossa ação nos escape na sua plenitude, temos, ao menos, de admitir que as explicações que damos para as nossas ações as orientam e contribuem também para a (re)produção das relações dentro do campo. Uma sociologia que deixe de fora o contributo dos indivíduos, reduzindo-os a peões mais ou menos ignorantes dos jogos em que se envolvem, acaba por ser uma sociologia sem indivíduos, onde a determinação social das condutas é substituída pela sua sobredeterminação. Além disso, é difícil aceitar que o sociólogo pode aceder à verdade, recusando ao indivíduo a possibilidade de o fazer. Como sublinham Dreyfus e Rabinow (1995: 41), é como se Bourdieu postulasse “uma verdade reprimida” e defendesse “ser capaz de libertar a Humanidade, revelando-a”.

Dos conceitos apresentados por Bourdieu, o de *habitus* apresenta-se como central, na medida em que permite, por um lado, dar conta do modo como sociedade e indivíduo se constroem mutuamente e, por outro, mostrar como as lógicas sociais se inscrevem no corpo. Literalmente, o *habitus* é o social incorporado, fazendo com que a regulação social possa ser encarada já não como força externa ao indivíduo, mas como incorporação do sentido dos limites e dos possíveis. Ele confunde-se com a própria “natureza” do ser humano. Somos, a cada momento, o resultado do nosso trajeto, objetivado no nosso *habitus*. Como defende McNay (1999), ao contrário de outras

perspetivas¹⁶, onde a materialidade do corpo (e, portanto, os seus limites e potencialidades) está ausente, ou onde este é assumido como matéria inerte sobre a qual atuam a reflexividade do indivíduo e/ou as lógicas coercivas do poder, em Bourdieu, corpo e agência constroem-se ao mesmo tempo. As estruturas sociais incorporadas fazem com que estejamos predispostos a agir de certas formas não necessariamente por um ato reflexivo que nos indica serem essas as melhores formas de agir, mas porque o *habitus* produz um sentido da prática que nos encaminha nesse sentido. A noção mostra-nos, pois, como, no mesmo indivíduo, está presente simultaneamente a sua unicidade e a sua similaridade com os demais. Sendo o resultado de uma trajetória que é sempre individual, na medida em que não temos todos as mesmas experiências ao mesmo tempo e da mesma forma, ele é também o resultado de condições de vida que partilhamos com os outros. Inevitavelmente, portanto, o *habitus* é um elemento fundamental da identidade ao tornar-se num “ser” e num “sentido de ser”, de algum modo também eles pré-reflexivos. Todavia, consideramos, como defende McNay (1999: 100), que é importante considerar o *habitus*, não “como um princípio de determinação, mas como uma estrutura geradora. Dentro de certos limites objetivos (o *campo*) ele gera um número potencialmente infinito de padrões de comportamento, pensamento e expressão que são, simultaneamente, ‘relativamente imprevisíveis’, mas também ‘limitados na sua diversidade’”; o *habitus* dá “à prática uma autonomia relativa face às determinações externas do presente imediato, mas, ao mesmo tempo, garante que ela se adapta objetivamente aos seus resultados”. Encarar o *habitus* como estrutura geradora é a única forma de conceber a possibilidade de mudança, nomeadamente identitária, pois é essa indeterminação relativa que abre espaço para a possibilidade de escolha e o exercício da reflexividade.

Mas é igualmente a autonomização progressiva das diversas esferas de existência (ou dos *campos*, na terminologia de Bourdieu) e o facto de sermos, ao longo das nossas vidas, confrontados com a não transferibilidade absoluta do nosso *habitus* que criam a possibilidade do sermos também sujeitos, capazes de conhecer, pelo menos em parte, a realidade em que nos movemos e confrontados com a necessidade de efetuar escolhas (tanto “escolhas” não conscientes e não reflexivas, como escolhas conscientes e racionais). Estas descoincidências e incertezas explicam a possibilidade de distanciamento face às estruturas e abrem espaço à reflexividade, não no sentido em que “[o] questionamento de noções convencionais” decorra “da exposição e da identificação com um maior leque de imagens alternativas (...), mas de

¹⁶ Nomeadamente, Foucault (1994) e Giddens (1997).

tensões inerentes à negociação concreta de papéis (...) cada vez mais conflituais” (idem: 111), em virtude do funcionamento, da autonomização e da interseção dos próprios campos e das relações de poder que neles se constituem. Usado neste sentido, o *habitus* condiciona, mas não determina, o que somos. Há limites ao que podemos e/ou pretendemos ser – a identidade não é o mero resultado de um livre exercício da reflexividade e da vontade. Esse querer, e mesmo esse pensar sobre o que somos, entrelaça-se com o que nos é permitido e possível ser e pensar ser, mas isto não obriga a eliminar da análise a nossa capacidade reflexiva, nem a aceitar “um mundo onde o comportamento tem as suas causas, mas onde não é permitido aos atores terem as suas razões” (Jenkins, 2002: 97).

Além disso, tem de existir também algum outro elemento, para além das lógicas de funcionamento dos campos e das relações de poder, que explique a durabilidade, ou, se quisermos, a tendência para a inércia, que fazem da mudança um processo mais ou menos lento, bem como a relativa consensualidade de representações e condutas. A crença no jogo e na importância do jogo não se explica a si própria e, ainda que se explique pelo exercício do poder simbólico, é preciso mostrar o que é que garante que este se possa continuar a exercer e o que é que garante que continuemos a acreditar na sua legitimidade ou, pelo menos, a conformarmo-nos. Admitindo que as lutas travadas pelos indivíduos sejam lutas simbólicas, o problema, como sublinham Dreyfus e Rabinow (1995: 42), é que o capital simbólico é “circularmente definido de tal modo que o que quer que seja que se adquira através do nosso comportamento social pode ser tautologicamente recodificado em termos de capital simbólico”.

Ora, na perspectiva dos autores, “[d]izer que o que quer que as pessoas façam fazem-no pelo ganho social não nos diz nada se o ganho é definido como o que quer que seja que as pessoas persigam numa dada sociedade” (idem). Na verdade, é preciso admitir que, se existe um capital simbólico, é porque ele consagra e resulta de uma valorização diferencial de atributos ou propriedades que, a cada momento, definem aquilo que garante o prestígio e o reconhecimento sociais. Não importa, portanto, lutar por qualquer coisa, mas por (ou contra) aquilo que é socialmente reconhecido como válido, distinto, bom, e isto é social, cultural e historicamente variável. É também preciso perceber por que razão tanto dominantes como dominados acreditam na legitimidade desses atributos ou propriedades, envolvendo-se em lutas que tendem para a reprodução social. Se tomarmos como exemplo, mais uma vez, o caso do sistema de ensino, Bourdieu argumenta que o valor do diploma (e, portanto, o poder simbólico de que ele se reveste) é garantido pelo funcionamento das instituições que garantem a sua consagração e que apresentam

como resultado do mérito o que resulta da desigual distribuição das disposições necessárias ao sucesso escolar. Porém, por que é que, mesmo quando os indivíduos reconhecem o carácter injusto e discriminatório das instituições e procuram subvertê-las, tal tarefa se afigura tão difícil? O que é que explica que, alterando-se as condições de luta num campo, isto é, passando os dominados (ou parte deles) a deter uma formulação alternativa para a organização da vida social, esta se altere tão lentamente, quando se altera?

A solução que Bourdieu oferece reside na relação entre *habitus* e campo. Aquele forma-se a partir das condições objetivas de funcionamento deste e este constitui-se através das práticas que, por sua vez, confirmam a adequação do *habitus*. Para além do imobilismo tautológico deste modelo explicativo, assente numa conceção de “agente” que vimos de criticar, em que “o comportamento das pessoas *seja* o resultado da aceitação como provável de um futuro que seria similar ao presente”, temos ainda de perceber “como é que elas aprendem ou identificam tal probabilidade” (Jenkins, 2002: 81). Segundo Jenkins (*idem*), isto só pode ser conseguido, em primeira instância, “através da interiorização (enquanto crianças) das expectativas acerca do futuro articuladas pelos outros significativos (adultos). São estas expectativas que produzem as probabilidades e criam a realidade social, não o inverso”, o que não impede de considerar o papel das instituições nessa interiorização.

As instituições, conjuntos de normas, valores e costumes partilhados, têm um papel fundamental na relação entre indivíduo e sociedade e, portanto, na produção e nas possibilidades de transformação do *habitus*. Durante a socialização, a sua função é fundamental na produção da crença na legitimidade de uma certa ordem. Um dos requisitos para a manutenção da ordem é, precisamente, a crença no valor das suas instituições. Porém, estas não sobrevivem apenas porque acreditamos nelas, mas também porque são dotadas de certa materialidade, quer porque se encontram geralmente consagradas nos códigos jurídicos, quer porque a sua manutenção exige, frequentemente, a existência de organizações e entidades fisicamente sediadas nalgum lado cuja intervenção pode ter consequências simbólicas e reais. Assim, ainda que um projeto alternativo venha a ser formulado ou adotado pelos dominados, eles terão ainda de se confrontar não só com os dominantes, como também com o peso das instituições que consagram o modelo existente. A reflexividade e o conhecimento da realidade social não podem deixar de ter, nesse processo, algum papel.

Capítulo 5. Devolvendo ao ator a sua capacidade crítica

A perspectiva de Bourdieu oferece alguns conceitos fundamentais a partir dos quais podemos alargar a nossa compreensão do modo como o social e o individual se constituem. Noções como a de *habitus* mostram-nos como essas duas dimensões de análise são, na verdade, separáveis apenas de um ponto de vista analítico. O *habitus* permite pensar como o processo de socialização constitui a própria pessoa, aquilo que ela é, inscrevendo-se no próprio corpo e, simultaneamente, habilitando-a para a interação com os seus semelhantes. No entanto, no esquema de Bourdieu, o *habitus* parece operar sobretudo como elemento de reprodução da ordem, resultado dos condicionamentos socioeconómicos e culturais a que o indivíduo é sujeito. No limite, este parece reduzir-se àquilo que o seu *habitus* é, condenado a querer o que pode querer e a cumprir o que lhe está destinado. O “agente” definido por Bourdieu aproxima-se perigosamente de uma criatura sem vida interior, sem capacidade reflexiva, quase um autómato que obedece cegamente a preceitos que verdadeiramente desconhece. A explicação última para a sua conformidade aos imperativos sociais parece residir exclusivamente na aparência de legitimidade do aparelho social que oculta uma verdade assente no poder e na dominação. Encontramos implicitamente em Bourdieu uma certa conceção do mundo social como sendo movido pela procura, por parte do indivíduo, da melhoria da sua posição no espaço social através do aumento e/ou da reconversão dos seus capitais. Nesta espécie de luta hobbesiana de todos contra todos, não parece haver espaço para o altruísmo, a abnegação e o sacrifício dos interesses próprios, a não ser na medida em que estes sejam uma camuflagem dos “verdadeiros” interesses dos indivíduos, definidos não a partir do ponto de vista destes, mas do do cientista social que lhes é “externo”. A manutenção da ordem é explicada por recurso ao logro e à mistificação. Lahire (1999b: 140), procurando relativizar e agilizar as capacidades heurísticas dos conceitos introduzidos por Bourdieu, designadamente o de *habitus* (que aqui nos interessa particularmente pela sua importância nos fenómenos identitários), sublinha que “a coerência (relativa) dos hábitos (dos esquemas

ou das disposições) que cada indivíduo pode ter interiorizado dependerá da coerência dos princípios de socialização aos quais foi submetido” e, portanto, que, “[q]uanto mais um indivíduo tiver sido colocado, simultânea ou sucessivamente, no seio de uma pluralidade de contextos sociais não homogêneos, e, por vezes, até contraditórios, quanto mais esta experiência tiver sido vivida de forma precoce, mais teremos um indivíduo com um património de disposições, de hábitos ou de capacidades não homogêneo, não unificado, variando segundo o contexto social em que será levado a evoluir”. Esta tese é, de facto, defendida por Bourdieu quando afirma que o *habitus* é o resultado de uma trajetória. É, então, a desadequação entre as disposições do *habitus* e as disposições requeridas por cada campo particular que oferece a explicação para a mudança – individual e social.

A teoria da socialização de Bourdieu assume-se como causal-probabilística, como sublinha Dubar (1997: 77), ao postular que aquilo que o indivíduo é decorre não só do seu *habitus* de origem, mas das experiências mais ou menos díspares que acumula ao longo da vida e que vão dando lugar à sua transformação. Porém, a análise do modo como essas experiências são vividas, sentidas e processadas pelo próprio indivíduo não é problematizada, como se o eventual confronto com realidades diferentes não exigisse dele uma resposta. Os campos apresentam-se, na tese de Bourdieu, mais similares do que díspares, a estrutura do espaço de posições – leia-se, a distribuição de classes e frações de classe – reproduzindo-se tendencialmente em todos eles e as suas lógicas de funcionamento sendo idênticas e tendendo para a reprodução social. Esta similaridade/assimilação destrói a própria ideia de autonomia relativa dos campos, pois, fazendo-os funcionar segundo regras e princípios idênticos e postulando uma conversão de capitais que permite reproduzir a estrutura de posições, parece eliminar a margem de incerteza e indeterminação que constitui condição da escolha e da mudança. Parece ser, de resto, também neste sentido que Dubar (1997: 74) salienta que, em Bourdieu, “[a] existência de uma espécie de equivalente geral dos capitais, que permite a conversão de um tipo de capital noutra, conduz assim a uma ‘economia geral das práticas’ justificadora da redução de todas as práticas sociais a práticas ‘económicas’, isto é, a práticas instrumentais, supondo, simultaneamente, o aumento do património (riqueza) e o melhoramento da posição (prestígio) e o crescimento do seu poder legítimo, isto é, a estrutura otimizada de combinação do capital económico, do capital cultural e do capital simbólico”.

O indivíduo caracteriza-se, em Bourdieu, não pelo conhecimento da realidade social, mas pelo desconhecimento da sua verdadeira lógica, ainda que contribua para a sua prossecução. O primado durkheimiano da não

consciência do ator social é, assim, levado ao seu expoente máximo, devendo o sociólogo precaver-se das explicações dadas pelos indivíduos para as suas próprias condutas e tentando descobrir por trás delas o seu verdadeiro significado no quadro de lutas de poder pela otimização de posições e pela acumulação de capitais. A adoção daquele princípio e a visão da sociedade como estando assente na desigual distribuição de poder e no exercício da dominação dão origem a uma sobrevalorização do consenso em detrimento do conflito. Neste sentido, a perspectiva de Bourdieu permite, como nota Dubar (1997: 77), dar “conta de uma forma de socialização que permanece, sem dúvida, maioritária (a reprodução das posições relativas e das disposições ligadas a estas posições), mas que não é única. Privilegia a continuidade em relação às ruturas, a coerência às contradições. Permite explicar a reprodução da ordem social, mas compreende mal a produção de mudanças verdadeiras”. Por um lado, a ordem social, em Bourdieu, surge de tal modo integrada que se torna difícil perceber de onde possa surgir o espaço para a mudança; por outro lado, a conceção do indivíduo como sendo capaz de efetuar “balanços subjetivos” que não são mais do que o resultado de “probabilidades objetivas” (leia-se, estruturalmente determinadas) tende, essencialmente, para uma perspetivação do *habitus* como homogéneo mais do que heterogéneo, integrado mais do que plural.

Ainda que distinguindo *habitus* individual de *habitus* de classe, aquele surge, como sublinha Corcuff (1999: 108, 98), como “uma singularidade individual nutrida de constrangimentos e recursos coletivos”, porém, dando conta “apenas [de] uma das facetas da (...) singularidade (...), a identidade-*mesmidade*”, isto é, “a parte objetiva da identidade pessoal”. A identidade-*ipseidade*, ou seja, “a parte subjetiva da identidade pessoal”, o “ser-se si próprio para si próprio [que] tem, então, a ver com um sentido da sua própria unidade e da sua própria continuidade” está não só ausente da análise, como chega a ser encarada “como um obstáculo à análise na sua crítica da ‘ilusão biográfica’, que constituiria a maneira fictícia que um indivíduo teria de representar para si próprio a continuidade da sua pessoa” (idem: 98, 108).

Como resultado de uma sociologia que é determinista não pretendendo sê-lo, a conceção de sociedade em Bourdieu e a noção de “agente” que defende tornam difícil conceber a própria possibilidade de distância face ao papel, bem como a existência do espaço interior a que se refere Craib (1998). Daqui decorrem duas consequências, muito adequadamente explanadas por Corcuff (1999: 108): por um lado, a “‘ilusão biográfica’ é, então, oposta ao *habitus*, entendido como a reconstrução pelo sociólogo de uma continuidade à partida não consciente a partir de propriedades objetiváveis”; por

outro, o “sentido autêntico de si próprio” tem de ser “conquistado contra as ilusões do senso comum” que exige “o autoconhecimento das suas [do agente] próprias determinações sociais”. O conhecimento da verdadeira identidade do indivíduo é, então, apanágio do cientista social e aquele tem de se libertar das suas ilusões sobre aquilo que é para passar a conhecer-se como é, isto é, a partir do momento em que consegue dar conta da sua própria trajetória e dos constrangimentos sociais que a moldaram. A resposta à questão “Quem sou eu?” parece, assim, só poder obter-se através de um trabalho propriamente científico. Em suma, o indivíduo é reduzido às suas determinações sociais e tudo o que supostamente não decorre do conhecimento destas é evacuado da análise sob o anátema da ilusão. Como sublinha Corcuff (idem), Bourdieu faz do sentido subjetivo de si, dimensão fulcral e constitutiva da identidade, “apenas um horizonte de autoanálise e não uma dimensão ativa da experiência quotidiana”.

Embora não se centrando na análise dos fenómenos identitários, os contributos de Luc Boltanski e Laurent Thévenot permitem-nos devolver ao objeto da sociologia aquilo que ele tem de mais essencial e distintivo: a reflexividade. Trata-se de uma abordagem que, concentrando a sua atenção no indivíduo, procura perceber de que modo este contribui ativamente para a criação da realidade social ao atribuir-lhe um significado que não se reduz à lógica da competição e que mostra como o conhecimento por ele detido importa para a compreensão daquilo que faz e daquilo que é. Como sublinha Wagner (1999: 346), Boltanski e Thévenot mostram que “a crítica não está limitada à sociologia” e levam “a sério as justificações fornecidas pelas pessoas para as suas próprias ações, assim como os seus repertórios de avaliação das ações dos outros”. Trata-se de uma perspetiva que nos permite, também, obter uma aproximação aos processos que ocorrem na passagem de uma esfera da existência para outra, dimensão que está ausente da teoria de Bourdieu. Nesta, como sublinha Lahire (1999a: 35, 37), todas as atividades “que não são atribuíveis a campos sociais particulares porque (...) não estão sistematicamente organizadas sob a forma de espaços de posições e de lutas entre os diferentes agentes que ocupam estas posições”, assim como “as incessantes passagens operadas pelos agentes pertencentes a um campo no seio do qual são produtores, os campos em que são simples consumidores-espetadores e as múltiplas situações que não se referem a um campo” caem fora da análise, “reduzindo o ator ao seu ser-como-membro-de-um-campo”. Neste sentido, a teoria dos campos “não permite dar conta da natureza e da especificidade das atividades que se desenrolam nos diferentes universos considerados”, nem “responder a questões do tipo: o que é a literatura? O que é o direito? O que é a ciência? O que é a escola?” (idem: 40-41).

O que pretendemos dizer é que não cremos ser possível dar plenamente conta das práticas dos indivíduos sem considerar a influência sobre estas do sentido que eles lhes atribuem. Ainda que consideremos que a verdade do indivíduo não coincide com a verdade científica, o facto é que a sua leitura da realidade não pode deixar de contribuir para a constituição dessa mesma realidade e que, portanto, conhecer a realidade social passa por conhecer a sua experiência dessa realidade.

Como dissemos, a perspectiva de Boltanski e Thévenot não se centra na análise dos fenómenos identitários e ainda menos pretende ser uma teoria global da sociedade. Os autores centram a análise numa capacidade particular do ser humano que consideram estar ausente das sociologias “clássicas”: a reflexividade, a capacidade crítica. Neste sentido, abrem espaço para a compreensão da possibilidade do livre-arbítrio e da escolha ao recusarem a redução do individual ao coletivo, sem negligenciar a influência deste. Concentrar-nos-emos em *De la justification* (1991), onde os autores pretendem, como sublinha Wagner (1999: 344), demonstrar “que figuras de argumentação procedentes de uma série de filosofias políticas eram, de facto, usadas para resolver disputas e controvérsias num grande número de situações diferentes, certamente no seio de instituições políticas formais, mas também em diferentes contextos formais, como empresas, ou fora de qualquer contexto formalizado”. Não se trata, pois, de uma macroteoria, mas de uma abordagem onde se pretende demonstrar que os indivíduos se socorrem do seu conhecimento da realidade social para proceder a avaliações e julgamentos e para eliminar ou reduzir a incerteza.

De la Justification é um estudo sobre a ordem social e sobre o papel ativo que os indivíduos desempenham na sua construção. O seu tema central é a análise da forma como estes constroem acordos, considerando que isto só é possível porque o ser humano é dotado de capacidades cognitivas e reflexivas que lhe permitem distanciar-se das circunstâncias que envolvem a sua conduta. Boltanski e Thévenot recusam as abordagens que encaram o indivíduo e a sua conduta como meros resultados de constrangimentos externos, quer estes assumam a forma de determinantes estruturais (a consciência coletiva, a cultura, as relações de poder, etc.), quer situacionais (a situação como fator que induz uma adequação quase automática da conduta). O indivíduo, dotado de capacidade reflexiva e, portanto, de livre-arbítrio, contribui ativamente para a construção de uma ordem social através da elaboração de acordos com os outros. A conduta humana não pode, pois, ser adequadamente compreendida pelas ciências sociais se estas eliminarem do quadro de análise o elemento distintivo do seu objeto. A ordem social não pode ser explicada apenas por recurso “à noção de coletivo”, nem como mero “resultado não

intencional de escolhas individuais” (Boltanski e Thévenot, 1991: 39-40), como consequência inelutável de constrangimentos cujos fundamentos estão acima e fora do alcance do indivíduo. O que subjaz à possibilidade de existência de uma ordem é a possibilidade de os indivíduos estabelecerem entre si aproximações que podem desembocar num acordo.

Inspirados no estudo das filosofias políticas que discutem os fundamentos e as condições de realização da ordem, nomeadamente as que assentam na ideia da existência de um “contrato social”¹ que torna possível a vida coletiva, os autores procuram perceber de que modo os indivíduos contribuem para a sua criação. Não ignorando a existência da ordem assente na violência, na dominação e no exercício do poder, concentram-se no estudo das condições que permitem a existência de uma ordem legítima, baseada na concordância das partes envolvidas e subsumida na noção de “cidade”. Aquilo que torna possível esta ordem é a submissão das vontades individuais à realização de um bem comum e é o reconhecimento do valor maior desse bem comum que permite pôr fim à disputa e ao desacordo. Os indivíduos estabelecem aproximações sucessivas entre as suas posições, elaborando, para isso, justificações para as suas condutas mediante o recurso a princípios que permitam estabelecer relações de equivalência e que implicam uma “elevação dos níveis de acordo que, sob a forma classificativa, é uma elevação de níveis lógicos, [que] poderia prosseguir até ao infinito na procura de um princípio de acordo sempre superior” (idem, 1991: 49)². Na verdade, porém, verifica-se que “a disputa para, na maior parte das vezes, na convergência sobre um princípio superior comum, ou na confrontação de diversos princípios deste tipo”, que reenviam a princípios de justiça (ou de justiça) (idem: 49-50). A propriedade característica da justiça é, então, a sua capacidade de pôr fim à disputa e é quando os indivíduos concordam sobre um mesmo princípio que esta termina.

A questão que os autores levantam é a de que as ciências sociais, reconhecendo o fundamento da ordem no acordo entre as partes, quer dizer, entre os indivíduos envolvidos, não têm dado, todavia, adequadamente conta do modo como esse acordo se forma. As tentativas de explicar o acordo falhariam, nomeadamente no âmbito da sociologia, pelo recurso sistemático à defesa do princípio de não consciência do ator, que faz assentar a própria possibilidade da ordem na ocultação dos seus verdadeiros fundamentos. Aquilo

¹ No sentido de Rousseau (1999 [1762]).

² Um princípio superior comum é “uma convenção que constitui a equivalência entre os seres”, que “assegura uma qualificação dos seres, condição para medir objetos e sujeitos e determinar de que maneira importam, objetivamente, e valem para lá das contingências” (Boltanski e Thévenot, 1991: 177).

que os indivíduos fazem ou dizem é, então, sempre captado e reduzido quer a um reflexo da atuação de uma cultura ou subcultura, quer de ideologias que ocultam a dominação de uns sobre os outros, e a explicação é quase sempre obtida por recurso a constrangimentos estruturais ou situacionais. Mas, como afirmam os autores, “[b]asta estar atento às justificações que as pessoas desenvolvem, por palavras e por atos, para ver que não é assim e que o curso ordinário da vida reclama um trabalho quase incessante para sustentar ou agarrar situações que escapam, ordenando-as. As pessoas, na vida quotidiana, nunca calam completamente as suas inquietações e, como os sábios, não cessam de suspeitar, de se interrogar, de submeter o mundo às suas provas” (idem: 54). As aproximações que os indivíduos estabelecem entre si não são dadas, nem resultam meramente de constrangimentos externos. Elas são construídas na relação com os outros e resultam de um investimento cognitivo e reflexivo. Isto não implica que toda a conduta humana esteja sujeita a uma exigência de justificação, isto é, nem sempre os indivíduos chegam a uma ordem justificada, a um acordo assente na clara enunciação de um princípio superior comum que (r)estabelece a justiça e põe fim a uma disputa. Esta pode ter fim, como veremos, sem que se recorra à figura da justificação. Existem, além disso, momentos em que os indivíduos se encontram envolvidos na ação e em que o curso desta se sobrepõe a tudo o resto, suspendendo-se a reflexão e o questionamento. Mas existem também ocasiões em que os indivíduos enfrentam a necessidade de justificar as suas condutas e em que, à semelhança do que acontece com o cientista, eles se dedicam “ao trabalho de interrogação e de imputação das intenções que põe em ação as categorias de análise da ação” (idem: 436). Não reduzindo a conduta social ao resultado de constrangimentos situacionais e/ou estruturais, Boltanski e Thévenot (1991: 438) defendem, enfim, que “[a]s pessoas têm, com efeito, para fazer face ao mundo, que proceder a um contínuo vaivém entre a reflexão e a ação, oscilando sem cessar entre momentos de domínio conscientes e momentos onde o apelo do presente as faz embarcar no curso das coisas”.

5.1. A noção de “cidade” e as condições do acordo

A noção de “cidade”, que subjaz à possibilidade de acordo entre os seres humanos, é central na tese de Boltanski e Thévenot. Uma cidade é possível mediante a existência de um contrato social que institui uma ordem legítima. Cada uma das ordens distinguidas e analisadas pelos autores³ constitui, neste

³ Boltanski e Thévenot concentram-se, nomeadamente, no estudo das ordens industrial, doméstica, cívica, comercial, da opinião e da inspiração.

sentido, uma cidade, quer dizer, uma esfera de existência mais ou menos autônoma, um mundo com regras de funcionamento, objetos, seres e formas de relacionamento próprios. Cada um desses mundos é composto por repertórios de sujeitos e objetos e por dispositivos próprios, e é presidido por um princípio superior comum (ao qual subjaz e através do qual se realiza uma certa definição do bem comum) que o caracteriza e sustenta. Este princípio superior comum é aquilo que permite atribuir aos seres e aos objetos “estados de grandeza” diferentes, isto é, qualificá-los e hierarquizá-los de tal forma que, em cada ordem, “[o]s grandes seres são os garantes do *princípio superior comum*” e “servem de referência e contribuem para a coordenação das ações dos outros” (idem: 178). Os restantes estados de grandeza são, assim, definidos face ao estado de “grande”.

Em cada mundo encontramos, portanto, um princípio que hierarquiza as pessoas e as distribui por diferentes posições, estabelecendo entre elas uma relação de ordem. Esta relação de ordem, que permite a realização do bem comum, pressupõe, da parte dos “grandes”, “o sacrifício dos prazeres particulares associados ao estado de pequeno” (idem: 179) e é através deles que os “pequenos” encontram a possibilidade de se engrandecer. Trata-se, todavia, de um estado de grandeza que não se encontra inscrito nos indivíduos⁴. Com efeito, uma cidade constitui uma ordem legítima na medida em que assente na aceitação de que todos os indivíduos “partilham uma mesma humanidade, expressa numa capacidade comum de se erigirem no bem comum” (idem: 178), quer dizer, num princípio de humanidade comum que defende a dignidade individual e a idêntica aptidão de todos os seres humanos para reconhecer e realizar o bem comum. À luz destes pressupostos, todos os indivíduos são dotados da mesma dignidade, são “iguais” num sentido que ultrapassa os limites de qualquer ordem ou mundo particular. Ainda que, na realidade, os indivíduos se encontrem hierarquizados segundo estados de grandeza diferentes, face ao modelo de cidade, essa hierarquização não decorre de uma desigualdade natural ou de uma diferente dignidade, mas da maneira como cada mundo se organiza para que a vida social possa decorrer e para que o bem comum se possa aí realizar. Não é, portanto, por uma

⁴ A grandeza é, segundo os autores, “o modo como se exprime os outros, como se os incarna, como se os compreende ou, ainda, como se os representa” (Boltanski e Thévenot, 1991: 167) e está ligada não a características intrínsecas aos indivíduos, a propriedades fundamentais destes, mas a um estado que lhes é atribuído de acordo com a sua posição num mundo particular. Assim, no mundo político, o Presidente da Câmara é um dos “grandes”, ao passo que o eleitor anónimo é um dos “pequenos”. Aquele representa e incarna certos princípios gerais superiores que caracterizam e organizam esse mundo. Mas, na esfera doméstica, o eleitor anónimo e o Presidente da Câmara deixam de pertencer ao repertório de sujeitos possíveis. Eles podem, então, ser ambos “grandes”, por exemplo, enquanto pais face aos seus filhos.

característica particular do indivíduo que a sua situação de maior grandeza é aceite; é na medida em que ele incarna o princípio superior que preside ao mundo em questão que isso acontece. Por isso, o acordo, ao contrário da submissão, pressupõe a igualdade das partes.

A existência de uma “cidade” é sustentada pela integração de dois constrangimentos fundamentais num “sentido moral” que constitui uma competência essencial dos seres humanos: por um lado, a aceitação do princípio de humanidade comum, que supõe “o reconhecimento e a identidade comuns dos seres humanos com os quais o acordo se deve fazer”; por outro, a existência de “um constrangimento de ordem supondo a generalidade de um princípio de grandeza que regula as aproximações possíveis” (idem: 182-183). Quando estes pressupostos não são reconhecidos, temos uma situação assimétrica que faz com que “um dos parceiros da interação possa conduzir-se à medida das circunstâncias, sem se munir de explicações, [o] que abre caminho à violência” (idem: 54), pelo que não podemos falar na realização do modelo de cidade.

Podendo, assim, haver uma ordem estabelecida sobre a violência e a dominação, trata-se de uma ordem que, na medida em que não permite a realização da cidade e da justiça, não pode ser considerada legítima. Qualquer um daqueles postulados implica, igualmente, aceitar a capacidade de o indivíduo ser razoável e de efetuar julgamentos, quer dizer, de se distanciar das situações concretas em que se encontra mergulhado, de refletir sobre elas, de analisar as suas condutas e as dos outros para além das circunstâncias e dos constrangimentos que as afetam. Isto significa admitir que os indivíduos devem saber alguma coisa sobre a realidade social, pois, para procederem a tal tarefa e para concordarem sobre o que é justo, têm de “conhecer um bem comum e ser metafísicos” (idem: 183).

Perante a multiplicidade de ordens, situações e objetos com que se depara diariamente, o indivíduo, para “agir naturalmente”, quer dizer, para poder dar conta da situação e das suas ações e justificá-las, tem também de deter as competências que lhe permitam “reconhecer a natureza da situação e pôr em prática o princípio de justiça que lhe corresponde” (idem). Mas a sua conduta não depende apenas da subjetividade, quer dizer, esta “não constitui o sentido da cena pelo olhar que faz incidir sobre ela” (idem: 182). Os sistemas de constrangimento que regem o acordo não estão presentes apenas nos esquemas mentais, mas também em “dispositivos pré-agenciados” (idem), isto é, nas formas de disposição dos objetos e das pessoas nas situações em que estão implicadas. Os indivíduos não identificam adequadamente as situações e ajustam o seu comportamento apenas porque incorporaram certos esquemas mentais, mas também porque

“elas têm qualquer coisa de obrigatório”, porque elas são agenciamentos preparados nos diferentes mundos que reclamam deles determinadas disposições (idem: 185). Neste sentido, “os princípios de justiça e os mundos nos quais são realizados [não estão] ligados a pessoas ou grupos⁵, mas [são] captados nas situações, [pelo que] cada um encontra, no decurso da sua vida quotidiana, situações decorrentes de diferentes justiças e tem que ser capaz, para se conduzir naturalmente, de as reconhecer e de se lhes ajustar” (idem: 182).

Os indivíduos precisam, então, de deter as competências necessárias para, perante a multiplicidade e simultaneidade de objetos e seres com que se deparam quotidianamente, se concentrarem naqueles que importam em cada momento concreto e agir em conformidade, ou seja, para “abrir[em] e fechar[em] os olhos” (idem: 286), para pararem e refletirem ou, pelo contrário, para se deixarem levar pelo curso da ação. Por outras palavras, o indivíduo, para agir “naturalmente”, tem de decidir sobre o que importa, em cada momento, considerar e saber gerir as diferenças e a conflitualidade entre diferentes princípios e ordens de grandeza, pois estes não estão ligados exclusivamente a certos mundos, mas a todos eles, já que, num mesmo cenário, ele encontra seres e objetos que se referem a mundos diferentes.

A ordem social retratada por Boltanski e Thévenot é, portanto, uma ordem complexa onde existe uma pluralidade de princípios associados a uma pluralidade de mundos, mas onde os indivíduos não estão ligados de forma exclusiva a nenhum deles e onde as passagens de um mundo a outro assentam num trabalho ativo da sua parte. Como refere Corcuff (1999: 115), “[n]esta sociologia dos regimes de ação, cada ator é dotado de um repertório mental e corporal plural que torna possível uma pluralidade de modos de envolvimento e de ajustamento na ação. As componentes deste repertório não são vistas como disposições no sentido determinista que lhes deu Pierre Bourdieu, mas como competências e capacidades que vão ou não ser atualizadas na ação, em função dos tipos de situação encontrados”, sendo “admitida uma parte de indeterminação, tanto do lado das pessoas (devido à diversidade dos modos de ajustamento ao mundo de que dispõem), como do mundo (na variedade de circunstâncias). As maneiras como as pessoas se vão ajustar ao seu ambiente constituem um encontro entre regularidades relativas (os repertórios das pessoas, como os tipos de situações, são pré-constituídos e pré-estabilizados) e as dinâmicas de ação singulares”.

⁵ Pois isso constituiria, em si mesmo, uma negação do princípio de humanidade comum.

5.2. Disputa, justificação e acordo

Segundo Boltanski e Thévenot (1991: 58), cada mundo caracteriza-se por uma “figuração” particular, por certos repertórios de objetos e seres, organizados de uma forma coerente e autossuficiente, de acordo com um princípio superior comum. É da coerência desse arranjo de seres e objetos face ao princípio superior subjacente que resulta uma ordem *justificada* – portanto, justa ou ajustada. Quando estas condições se encontram preenchidas, diz-se que a situação é sustentável ou *natural*, quer dizer, ela não é equívoca, não levanta dúvidas. Se, pelo contrário, a disposição dos seres e/ou dos objetos na situação, bem como a relação entre eles, não é considerada coerente face ao princípio que preside à figuração particular em causa, a situação não pode manter-se (idem: 58-59). Assim, um litígio consiste, precisamente, “na contestação de que a situação esteja bem ordenada e na reclamação de um reajustamento das grandezas” (idem: 169).

É por constituírem figurações, quer dizer, por se apresentarem como totalidades organizadas, coerentes e autossuficientes que as situações “naturais” se mostram e impõem a todos de forma similar. Agir “naturalmente”, consiste, então, em ser capaz, perante a presença de múltiplos seres e coisas, pertencentes a mundos diferentes, de acentuar e concentrar a atenção nos seres e nas coisas que importam para a situação presente e esquecer temporariamente os restantes. Mas no decurso da interação, e na medida em que existe sempre uma margem de indeterminação, os indivíduos podem deparar-se com “qualquer coisa que toca”, com a “descoberta de um estorvo”, que, quando não é reparado, produz uma interrupção da ação e uma crise, quer dizer, um momento de incerteza durante o qual “os parceiros se põem de acordo sobre a necessidade comum de estabelecer a realidade” (idem: 428-429).

Os momentos de crise são, então, ocasiões em que os atores elaboram e apresentam justificações, atribuem processos de intenções e procedem a um esforço reflexivo em que põem em ação os seus conhecimentos sobre a realidade social. Este distanciamento face à situação concreta, esta capacidade de analisar o estado das coisas na sua essência e generalidade é uma expressão da irredutibilidade do eu às suas circunstâncias e aos seus determinantes. Uma vez instalado o desacordo, as pessoas podem envolver-se numa disputa que passa pela realização de “provas” que incidem “sobre a importância relativa dos seres [e objetos] que se encontram implicados na situação” (idem: 58). A prova exige que as partes envolvidas elaborem e recorram a justificações e aproximações sucessivas até porem fim à disputa, o que implica serem capazes de se elevar “acima das circunstâncias” e fazer “surgir a pertinência dos seres em presença em relação a um mesmo

princípio geral de equivalência” (idem: 163), isto é, a uma mesma ordem de grandeza.

Como o modelo de cidade repousa sobre o princípio de humanidade comum e pretende “assegurar a todos os membros da cidade um poder idêntico de acesso a todos os estados [de grandeza]”, ele “faz pesar uma carga de incerteza sobre a medida das grandezas que se torna, assim, o ponto litigioso quando a disputa se inscreve numa cidade” (idem: 164). Dito de outro modo, como o estado de “grande” ou de “pequeno” não decorre de características intrínsecas aos indivíduos, mas do modo como cada cidade se encontra organizada, a prova de grandeza “deve apoiar-se sobre objetos exteriores às pessoas⁶ que servirão, de algum modo, de instrumentos ou aparelhos de grandeza” (idem: 165) e, portanto, de medida de justiça (ou justeza) de cada situação concreta. Assim, tal como acontece com a “administração judiciária da prova, é a coerência de um dispositivo constituído de seres que se sustenta que é comprovativa, e a prova exige que as coisas que servem de apoio sejam pertinentes, qualificadas para se apresentarem como peças à condenação” (idem). O modelo de cidade apoia-se, pois, não só sobre pessoas, mas também sobre coisas, “sem as quais a disputa não encontraria matéria para terminar numa prova” (idem: 166).

Como os princípios superiores comuns se apoiam em mundos diferentes, o que é relevante num mundo é indiferente noutro. Assim, “o mundo da inspiração conhece, por exemplo, demónios ou monstros, ao passo que o mundo doméstico compreende animais domésticos que são desconhecidos no mundo cívico onde as crianças ou os mais idosos são igualmente ignorados” (idem). Porém, crianças, animais domésticos, idosos, entre outros, coexistem na realidade em que os indivíduos se encontram mergulhados, da mesma forma que nela coexistem mundos, princípios superiores e ordens de grandeza diversos. Um litígio pode traduzir-se quer numa contestação das grandezas atribuídas aos seres e/ou às coisas, quer num desacordo sobre a própria natureza dos seres e/ou coisas que importam numa situação particular.

A prova pode também assumir formas diferentes, isto é, “[p]ode-se, segundo o mundo considerado, dar provas reclamando o testemunho de um grande cujo julgamento faz fé, mostrando a credibilidade de que se beneficia junto da maioria, invocando a vontade geral [por exemplo, no mundo político], pagando o preço [por exemplo, no mundo comercial], ou, ainda, apoiando-se numa perícia competente [por exemplo, no mundo industrial]” (Boltanski e Thévenot, 1991: 167). O processo de prova implica o uso de argumentos

⁶ Quer dizer, sobre coisas e/ou sobre outros seres.

e justificações, passa por momentos diferentes e pode servir-se também de figuras diferentes, designadamente a insinuação, a crítica e a denúncia⁷.

O litígio implica um movimento de desocultação, de desvendamento. Num primeiro momento, ele passa pela *contestação*, que consiste “em pôr em evidência desarmonias entre as grandezas das pessoas e dos objetos implicados, traduzidas em termos de falha”, e procurando demonstrar a ocorrência “de uma falta de grandeza e, portanto, de uma injustiça ou de uma falta de justiça num agenciamento” (idem: 169). É essa falta que produz o desacordo. Podendo assumir várias formas, como sejam “uma avaria ou um refugio, no mundo industrial, uma querela, no mundo doméstico, ou um conflito social, no mundo cívico”, a falta pode mostrar que as pessoas “não estão à altura, não evidenciam os objetos no seu melhor e não fizeram, portanto, o sacrifício suposto a partir do seu estado de grandeza aparente”, ou que as coisas não corresponderam ao que delas é esperado (idem: 169-170)⁸. Num segundo momento, desenvolve-se uma *argumentação* que “se assemelha a uma controvérsia científica, na medida em que se pode desenrolar em todos os mundos examinados e que se reveste aí de formas muito diferentes” (idem: 170). Trata-se, então, de analisar os factos que concorrem para a prova com o propósito de “decidir se os seres em falha devem ser diminuídos [isto é, se se deve modificar o seu estado de grandeza], ou não sendo esta contestação considerada provada, se lhes deve ser dada uma nova oportunidade de se provarem” (idem). Pode ainda ter lugar um terceiro momento em que as contingências acidentais da situação são reconhecidas e em que é esta que é considerada defeituosa. Neste caso, conclui-se, não pela falha dos seres ou das coisas, mas por circunstâncias que lhes não são imputáveis e aceita-se a necessidade de reduzir esses elementos contingenciais (Boltanski e Thévenot, 1991: 170-171).

Os indivíduos podem, igualmente, contestar a validade da própria prova, procurando conduzir à sua anulação e substituição por uma nova prova. A contestação da validade da prova, “mostrando que ela é afetada pela presença

⁷ A insinuação é um enunciado ambíguo que alega a presença de um implícito e “coloca o adversário perante o desafio de tornar as suas intenções explícitas” (Boltanski e Thévenot, 1991: 411). Quando uma insinuação é levantada, para ser sustentada, as partes devem fazer a prova dos princípios subjacentes, clarificando-os de modo a que se possa chegar a um acordo. Tal não é, todavia, obrigatório. Uma insinuação pode ser levantada sem que tenha como consequência o desenrolar do processo de justificação que conduz ao acordo. É o caso, mencionado mais adiante, do recurso à figura da relativização. O mesmo não acontece com a crítica, que integra o primeiro momento de um processo de contestação, nem com a denúncia, que consiste na contestação da validade de um princípio, apoiando-se num outro princípio alternativo. Nestes casos, o imperativo de justificação é sempre, pelo menos parcialmente, cumprido.

⁸ Por exemplo, uma máquina cujo caderno de encargos é deficiente ou cujo modo de funcionamento exige aperfeiçoamentos (cf. Boltanski e Thévenot, 1991: 170)...

de seres de uma outra natureza ou (...) [que] os objetos do mundo dos quais ela decorre estão em falta” (idem: 270), é possível porque eles conhecem vários mundos. No segundo caso, considera-se que a prova não foi levada a cabo em condições satisfatórias e que, portanto, as pessoas não tiveram os meios necessários para mostrar aquilo de que são capazes, pelo que é injusto considerá-las responsáveis pelo seu fracasso. A prova deverá, por isso, ser repetida em condições adequadas. No primeiro caso, questiona-se “o modo como é estimada a grandeza das pessoas, mostrando que esta apreciação dá conta da sua capacidade de valorizar objetos estranhos ao mundo de onde decorre a prova, quer elas tenham transportado esses objetos consigo, quer os tenham sublinhado nas circunstâncias” (idem: 271). Temos, pois, aqui duas situações possíveis: ou a grandeza da pessoa foi sobreavaliada e dir-se-á, então, que ela beneficiou de um “privilégio” (acusação de “transporte de grandeza”); ou a pessoa enfrentou a prova sob a influência de “coisas de uma outra natureza que constituem obstáculos à valorização dos objetos do mundo atual”, sofrendo, portanto, de uma “desvantagem” (acusação de “transporte de miséria”) (idem: 274). Em qualquer caso, coloca-se a questão da equidade (decorrente da aceitação do princípio de humanidade comum), que deve ser restabelecida.

Um desacordo só pode, portanto, ser resolvido a partir do momento em que a prova seja clarificada e libertada de elementos equívocos e na medida em que ela possa ser lida face a um princípio superior comum e a uma ordem de grandeza particulares. Os seres e as coisas são, assim, reajustados, devolvidos aos seus estados e naturezas justos através de um julgamento equitativo que atende “a propriedades que, no modelo da cidade, caracterizam as pessoas humanas, quer dizer, a sua igual possibilidade, perante a prova, de terem poder em todos os estados de grandeza e a sua igual possibilidade de participarem de todos os mundos” (idem: 284). Todavia, há sempre a possibilidade de os indivíduos não se porem de acordo acerca da prova, o que abre caminho para a confrontação entre dois mundos. Nestes casos, o desacordo, que assume a forma de um *diferendo*, incide “não só sobre o resultado da prova e a distribuição dos estados de grandeza, mas igualmente sobre o princípio que deve regular a sua realização e sobre o mundo no qual a prova deve ser agenciada para ser conclusiva” (idem: 275).

5.3. As formas de pôr fim à disputa

Nem sempre o desacordo dá origem a uma disputa cuja resolução deva ter lugar pela prova num dos mundos. Existem formas de aproximação entre os indivíduos que permitem que estes ponham fim a um desacordo sem passar

pela sua resolução num dos mundos possíveis, através da invocação de um único princípio superior comum.

Uma dessas formas de aproximação é o compromisso, uma forma de acordo em que a situação em que os indivíduos se encontram permanece ambígua, com a presença simultânea de seres, objetos e princípios característicos de mundos diferentes. No caso do compromisso, “os participantes renunciam a clarificar o princípio do seu acordo, dedicando-se apenas à manutenção de uma disposição intencional orientada para o bem comum” (idem: 337). Não sendo, então, satisfeito o imperativo de justificação (como acontece no acordo propriamente dito), ele também não é ignorado. As partes reconhecem que é possível, através do compromisso, satisfazer o bem comum, o que torna compatíveis julgamentos apoiados em objetos decorrentes de mundos diferentes⁹.

O problema do compromisso é que, precisamente por se tratar de uma forma de suspensão do desacordo que assenta, simultaneamente, em mundos diferentes, “não pode ser reportado a uma forma de bem comum constitutiva de uma cidade”, nem “ordenar as pessoas segundo uma grandeza adequada”, pois “não existe cidade de nível superior na qual mundos incompatíveis, associados ao compromisso, pudessem convergir” (idem: 338, 408). Esta fragilidade e ambiguidade faz com que o compromisso seja suscetível de questionamento a qualquer momento, bastando, para isso, relançar “a controvérsia sobre a natureza dos objetos a que importa atender para fazer uma prova cabal” (idem: 338).

No limite, as provas, que tendem a multiplicar-se precisamente devido à fragilidade associada à figura do compromisso, podem vir a pôr-lhe fim, na medida em que o próprio trabalho de explicitação das suas bases corre o risco de o denunciar. Basta, para isso, que uma das partes se apoie num dos mundos em presença, acusando “o carácter perturbador e causador de distração dos seres de outras naturezas” e tentando “purificar a prova, denunciando o compromisso como comprometimento” (idem). Assim, esta denúncia faz com que o compromisso não surja “como acordo entre todos para o bem comum, mas como acordo circunstancial entre pessoas que se entendem bem em conjunto”, i.e., como um “arranjo” (Boltanski e Thévenot, 1991: 408). Definido como um acordo contingente às partes envolvidas e realizado em seu benefício recíproco e não em benefício do bem comum, o arranjo não se orienta para uma justificação, pois aquilo que une os indivíduos envolvidos

⁹ É o caso, por exemplo, dos acordos laborais onde ocorre uma “referência frequente aos direitos dos trabalhadores, que aproxima um objeto do mundo cívico (o direito) e seres do mundo industrial (os trabalhadores)” (Boltanski e Thévenot, 1991: 337).

não é generalizável a todos os indivíduos, não sendo, por isso, “justificável face a uma cidade” (idem). O arranjo é, neste sentido, um acordo “privado”. Mas existem outras formas de sair da disputa que também não passam pela justificação: o perdão e a relativização. No caso do perdão, ocorre uma suspensão do julgamento que prescindir da qualificação dos indivíduos e das ações, “sem que as consequências da crise tenham sido tiradas e sem que sejam aproveitados os ensinamentos trazidos pela interrogação e, eventualmente, pelo julgamento” (Boltanski e Thévenot, 1991: 434-435). A ação prossegue, então, sem que tenha chegado a haver propriamente acordo, mas pondo fim à disputa. No caso da relativização, os indivíduos subtraem-se à prova e evitam o diferendo, retirando-lhe importância: “A situação é tratada como não tendo consequências e como puramente local e os seres que ela contém como não tendo ordem, nem importância, de modo que seria, ao mesmo tempo, inútil e impossível procurar uma relação geral” (idem: 412). O recurso à relativização pode ter lugar em duas circunstâncias, assumindo, portanto, características algo diferentes: ela pode ser usada como forma de evitar a prova, mas também como meio de gerir a passagem de um mundo para outro. Em qualquer caso, implica a colaboração ativa e a convivência das partes: estas têm de se pôr de acordo para que a prova seja suspensa e se dê o regresso às circunstâncias, o que envolve “esforços para suspender a questão da justiça, afastando ou ignorando os seres que, se a sua importância fosse acentuada, empurrariam novamente a situação para a prova” (idem: 413). A relativização permite, assim, suspender o diferendo, “mas apenas na medida em que todo o julgamento se torna impossível” (idem). A característica mais definidora da relativização é, segundo os autores, a instabilidade, pois ela passa pela negação da existência de uma medida comum. Como a existência da cidade pressupõe sempre um princípio superior comum, a equiparação de todos os princípios e a impossibilidade de decidir por um deles acarreta o regresso de cada um ao seu mundo particular e à prossecução dos seus interesses próprios, desfazendo-se a possibilidade do acordo (idem: 413-414). Por esta razão, a relativização é, geralmente, usada como forma de transição entre dois mundos, momento de suspensão do julgamento que permite a passagem de uma cidade a outra. Esta passagem, que implica deixar de prestar atenção aos seres e objetos de um mundo para dar conta dos seres e objetos de outro mundo, exige não só uma adequação das condutas, como também das disposições corporais e mentais do indivíduo. Este ajuste não é um ajuste passivo e a situação de passagem exige a colaboração das partes envolvidas, sobretudo quando estas transitam conjuntamente de um mundo para o outro. Assim, quando deixamos de ser professores para passar a ser pais ou mães, existe uma

necessidade de deixar de prestar atenção e de nos preocuparmos com as coisas do mundo profissional para passarmos a lidar adequadamente com as coisas do mundo doméstico. Isto obriga a um exercício mental e físico de afastamento das lógicas de um mundo para nos concentrarmos nas lógicas de outro. Os julgamentos profissionais devem ser suspensos e as disposições a ativar deverão ser outras. A pertença ao mundo de onde vimos deve, então, ser relativizada e, nesse tempo de transição, não pertencemos a nenhuma cidade em particular.

A negação do carácter transitório da relativização implicaria a impossibilidade de construção da cidade, portanto, do acordo entre as pessoas relativamente a determinados bens comuns. Para retirar à relativização o seu carácter instável e transitório, é necessário dar um passo à frente e passar ao relativismo “e, colocando entre parênteses os constrangimentos da cidade, adotar uma posição de exterioridade a partir da qual o comboio do mundo possa ser subordinado a um equivalente geral que não seja um bem comum” (idem: 414). Do ponto de vista do relativismo, não existe, de facto, a possibilidade de estabelecer um bem comum. Ele denuncia o bem geral como sendo, na verdade, o interesse de alguns, camuflado por falsas explicações. O problema do relativismo é que, apesar de a sua denúncia, por definição, não se poder apoiar na proposição de um bem comum alternativo, ele precisa, ainda assim, para se fazer ouvir e não anular as condições da sua própria enunciação, de estabelecer uma explicação, isto é, um fundamento para o seu discurso.

Ora, segundo os autores, o equivalente geral que permite ao relativismo enunciar a sua denúncia “é, hoje em dia, mais frequentemente qualificado como força, poder, interesse ou potência, e tratado como se estivesse naturalmente ligado a todos os seres. Todos os seres se encontram, por isso, confundidos num mesmo cosmos, o que tende a abolir a distinção entre os diferentes registos de justificação e mesmo entre as pessoas humanas e os seres não humanos” (idem). Esta posição não iliba, todavia, o relativismo da necessidade de se fundar e justificar, seja pela procura de um novo princípio¹⁰, seja pela aliança com a ciência positivista que, pela “redução aos interesses (...) se autonomiza face aos valores” (Boltanski e Thévenot, 1991: 416-417).

Estabelecendo a impossibilidade de decidir pela definição do bem e do mal, a ciência funda-se, de facto, na relativização dos valores e pode, por isso, ser

¹⁰ Por exemplo, “a indignação que se apoia sobre uma grandeza para denunciar a miséria das vaidades ilusórias” ou a “transformação da força, como equivalente geral subjacente, como mestre absoluto do fardo da justificação e puramente afirmativo, numa grandeza verdadeira destinada a fazer reconhecer a sua vocação universal para ordenar os seres da maneira mais justa, o que reinstala o horizonte de um bem comum” (Boltanski e Thévenot, 1991: 416-417).

usada pelos que defendem uma posição relativista como sustentação da sua posição. Mas essa autonomização levanta alguns problemas, não só ao indivíduo comum, como ao próprio cientista. É nela que os autores encontram a justificação para a adoção, por parte da ciência e, em particular, da sociologia clássica, de uma posição em que, “para fazer a prova da sua validade”, a ciência tem de dar conta de “uma determinação que age sobre os indivíduos sem reclamar uma intervenção da sua vontade” (idem: 417). Se não é possível determinar o que é o bem comum, ter-se-á de admitir a necessidade de ultrapassar a sua definição por parte dos próprios indivíduos, pois nela não será possível encontrar o caminho para a verdade. Admitindo que as pessoas são capazes de enunciar justificações para as suas próprias condutas, este modelo de ciência descarta-as como sendo ilusórias, fazendo assentar a manutenção da ordem social no embuste, na alienação e na crença, e substituindo a análise das condições de legitimidade pela análise dos processos de legitimação (cf. Boltanski e Thévenot, 1991: 418-419).

5.4. O regresso do ator?

O modelo proposto por Boltanski e Thévenot é o de um mundo a vários mundos, com os correspondentes princípios de justiça. Só neste quadro, argumentam, é possível compreender e dar conta do livre-arbítrio. A coexistência de mundos, seres, objetos e princípios superiores diferentes mantém permanentemente em aberto a possibilidade de ocorrência de desacordos, mas sobretudo garante a possibilidade de escolha.

O evitamento do desacordo pode fazer-se por duas vias: por um lado, pelo agenciamento de situações sustentáveis, compostas por repertórios de seres e objetos que procuram centrar os indivíduos em determinado mundo, ativamente neles as disposições de espírito necessárias; por outro lado, implica também a “intervenção ativa das pessoas para permanecerem no estado de espírito que convém” (idem: 281-282). É por isso que o aparecimento de diferendos é mais provável em situações confusas, isto é, em situações ambíguas onde estão presentes pessoas e/ou objetos que se prestam a ser avaliados segundo princípios diferentes característicos de mundos diferentes. Mas, mesmo nas situações mais naturais (no sentido de mais bem agenciadas, menos ambíguas), não é possível eliminar a presença de elementos pertencentes a mundos diversos. É, por isso, essencial que os indivíduos detenham as competências necessárias para ignorar os elementos que não interessam (“fechar os olhos”) e concentrar-se nos que interessam (“abrir os olhos”) em cada situação concreta para que a vida possa prosseguir. Há, portanto, uma participação ativa do indivíduo na modelação do resultado de uma situação,

facto que é visível não só quando ocorre uma interrupção da ação e um centramento na reflexão, mas também na passagem de uma situação a outra. Com efeito, a capacidade de abrir e fechar os olhos torna-se, “numa sociedade complexa comportando agenciamentos múltiplos, indispensável à conduta normal da conduta quotidiana” e “não pode ser concebida como um simples efeito mecânico da situação. Ela não é inteiramente determinada pela situação e reclama, da parte das pessoas, um trabalho para apagar os traços, na memória e no corpo, nos pensamentos e nas emoções, do que foi experimentado na situação anterior” (idem: 287-288).

A importância do contributo de Boltanski e Thévenot reside, quanto a nós, precisamente na centralidade atribuída ao indivíduo e no reconhecimento do papel ativo que este tem na construção da ordem social. Não o reduzindo à sua singularidade, permite perceber, ainda assim, o papel central que este tem no quadro do social. No mínimo, a abordagem chama a atenção para a necessidade de reconhecer a (e procurar dar cientificamente conta da) irreduzibilidade do individual ao social (e, portanto, da identidade pessoal à identidade social). Neste quadro, como sublinha Corcuff (1999: 118), “[p]ensar a singularidade de um ser humano é, então, tentar igualmente pensar a pluralidade das suas disposições e das suas capacidades, a diversidade dos seus modos de envolvimento no mundo, a variabilidade das circunstâncias encontradas, as suas contradições e as suas ambiguidades”.

Capítulo 6. Elementos para uma síntese

O conceito de identidade apresenta uma elevada complexidade pela sua multidimensionalidade, apelando ao contributo de diversas disciplinas para a sua compreensão plena. Neste sentido, geralmente, estas apresentam, cada qual no âmbito do seu enfoque particular, aproximações àquilo que chamamos de identidade. Analiticamente, distinguem-se duas dimensões da identidade: a identidade pessoal, entendida como “o conjunto organizado dos sentimentos, das representações, das experiências e dos projetos de futuro reportando-se a si” (Malewska-Peyre, 1999: 112); e a identidade social, a representação que os outros têm de nós e que está ligada às nossas pertenças sociais, efetivas ou não. A identidade é composta por estas dimensões, mas não se reduz a um somatório de ambas. Ela não existe independentemente da cultura, do momento histórico e da formação social particulares a que pertencemos. Mesmo aquilo que em nós é único forma-se a partir da experiência num contexto social mais vasto onde interagimos com os outros. A identidade é, então, aquilo “que me torna parecido comigo mesmo e diferente dos outros, (...) aquilo através do que me sinto existir enquanto pessoa e enquanto personagem social (papéis, relações, funções), (...) aquilo através do que me defino e conheço, me sinto aceite e reconhecido, ou rejeitado e desconhecido por outrem” (Tap, s.d. b): 191).

As abordagens que expusemos anteriormente focam os múltiplos fatores que rodeiam a socialização e, portanto, a formação da identidade. A sua construção tem lugar mesmo antes do nascimento, pelo investimento feito pelos pais, pelos seus projetos e antecipações, e a partir de um corpo que estabelece as fronteiras face ao exterior, ao que não pertence, ao que não somos nós. O corpo é o lugar primeiro e primário da identidade. Ele estabelece os limites básicos entre o que está dentro e o que está fora, entre o Eu e o Outro. Nele se vão inscrevendo as nossas experiências de vida, as nossas pertenças, as nossas identificações. Neste sentido, a identidade é também, verdadeiramente, algo incorporado, no sentido em que Bourdieu refere a incorporação de um *habitus*. Dos processos de interação face a face aos

constrangimentos institucionais e estruturais, o que pensamos ser a nossa faceta mais particular revela-se como o resultado da nossa posição social e das trocas que levamos a cabo com o mundo que nos rodeia. É esta faceta da identidade que habitualmente interessa à Sociologia. Tentamos perceber de que modo cada ser humano carrega em si as marcas de uma cultura e de uma sociedade. Todavia, estamos também interessados em perceber de que modo lida com a influência das mensagens que o Outro lhe reenvia de si mesmo. Não se trata, então, de proceder apenas a uma análise da identidade social do indivíduo, mas do modo como a(s) sua(s) identidade(s) social(is) é/são apropriada(s) por ele e integrada(s) na sua identidade pessoal. Não ocorre, a este nível, uma incorporação pacífica e passiva das influências e pressões do meio no sentido de fazer com que nos conformemos a categorias particulares de pessoas, definidas de acordo com os sistemas de classificação social vigentes, mas que existe, em maior ou menor grau, uma tensão permanente entre a imagem que temos de nós, a imagem que os outros têm de nós e a imagem que pensamos que estes têm de nós.

Formando-se ao longo da vida, a identidade carrega também as marcas de uma trajetória particular. Estamos permanentemente a tornar-nos nalguma coisa, aceitando, rejeitando, modificando e acomodando novos elementos. Estes são integrados na nossa experiência anterior, modificando-nos gradualmente, umas vezes confirmando a definição que temos de nós próprios, outras vezes questionando-a, o que coloca maiores ou menores dificuldades à manutenção de um sentido de integridade e continuidade pessoal. A nossa identidade é, então, uma síntese em curso das nossas várias (não) identificações. Como possuímos a capacidade de refletir sobre o mundo que nos rodeia e participamos da sua construção, umas vezes, conformamo-nos, outras, rebelamo-nos contra as definições de nós que nos são reenviadas.

6.1. As dimensões da identidade

A identidade é um conceito difícil de operacionalizar. Temos vindo a referir a distinção geralmente estabelecida entre identidade pessoal e social – a primeira, supostamente situada mais no âmbito da Psicologia; a segunda, no da Sociologia. Todavia, as identidades pessoais não podem deixar de incluir e traduzir as identidades sociais. Elas são inseparáveis. Não existe identidade pessoal sem identidade social, e as identidades sociais só adquirem existência pela sua integração e atualização nas identidades pessoais de indivíduos particulares. É, pois, importante clarificar quais as dimensões fundamentais da identidade pessoal e a sua relação com a identidade social. Para tal, podemos socorrer-nos de Tap (s.d. b): 197-204), que aponta sete

dimensões fundamentais na identidade pessoal: uma dimensão temporal; um sentimento de unidade; um sistema de identidades múltiplas; a separação, autonomia e afirmação do eu face a outrem; o sentimento de originalidade; um enraizamento da ação e na produção de obras; e a valorização do Eu¹. Antes de mais, a presença e o sentimento de identidade implicam a existência de uma “história” e, portanto, neste sentido, o domínio da temporalidade, isto é, de um passado, de um presente e de um futuro. Aquilo que somos, o que pensamos que somos e o que os outros pensam que somos (representações nem sempre coincidentes) constrói-se tanto por referência ao nosso passado, como ao nosso presente e ao futuro que antecipamos. O sentimento de continuidade que dá consistência à identidade resulta da nossa capacidade de recordar uma experiência que é a nossa (idem: 198), tal como o conhecimento que os outros têm de nós e a possibilidade de nos identificarem como sendo nós próprios exigem também essa possibilidade de aceder a uma história, contada por nós próprios e/ou vivida conjuntamente. Mas ele resulta também de uma atualização feita a partir do presente à luz dos projetos que construímos para o nosso futuro, em função dos quais o passado pode ser (re)lido com contornos diferentes. “‘Ser-se alguém’ é ter um passado” (idem), mas é no presente que esse passado se atualiza, em confronto com um futuro antecipado. Memória, ação/atualização e antecipação são integradas no/modelam o nosso sentimento de continuidade, mais ou menos confirmado através da interação com o Outro. A nossa identidade é, portanto, o resultado de tudo o que somos, daquilo que fomos e do que esperamos vir a ser.

É também pela organização de uma história pessoal que adquirimos um sentimento de unidade ou coerência. Integrando passado, presente e futuro, obtemos um sentimento de inteireza, reforçado pela existência dessa história que contamos de e a nós próprios e aos outros. Somos o que somos face à nossa história, mas também na medida em que ela nos oferece um registo de integridade pelo facto de possuímos uma existência da qual podemos dar conta. Todavia, como sublinha Tap (s.d. b): 200), “[e]stabelecer sentimentos de identidade e unidade é também admitir os sentimentos contrários: de mudança, de diversidade ou deslocação do Si”. A história que contamos de nós próprios inclui, portanto, também o reconhecimento da mudança. Ela resulta da integração de ambas num registo mais ou menos coerente, que

¹ A generalidade dos autores consultados refere-se a estas mesmas dimensões, conjunta ou separadamente, usando a mesma terminologia ou terminologias idênticas. Embora situada no âmbito da Psicologia, escolhemos esta perspetiva pela síntese articulada que apresenta das dimensões constitutivas da identidade pessoal e porque se revela particularmente operacional em termos da sua articulação com as condicionantes sociais.

nunca é linear, mas cuja linearidade procuramos, que nunca é unívoco, mas cuja univocidade pretendemos atingir pela construção de um sentido, pela segurança ontológica que este oferece.

Resultando das experiências acumuladas na relação com mundos e pessoas diferentes, a nossa identidade não pode deixar de ser afetada pela pertença a esses mundos e pela experiência que temos deles. A identidade é, por isso, um sistema de identidades múltiplas, “cada uma relativa a um aspeto, um território ou um domínio (...) da pessoa”, organizado de forma dinâmica (idem). São estas múltiplas pertenças que explicam duas coisas: por um lado, o facto de, geralmente, os investigadores procederem à seleção de uma dimensão particular de análise, sob a qual concentram a sua atenção, deixando de lado todas as outras pela evidente impraticabilidade de um estudo empírico que procurasse cobri-las em simultâneo²; por outro, a ideia de “fragmentação” ou “estilhaçamento” das identidades nas sociedades mais complexas ou da modernidade tardia, caracterizadas por um grau de autonomização relativamente elevado das diferentes esferas de existência, com as suas particularidades próprias, exigindo de nós um aparente desdobramento das nossas condutas e formas de ser e estar. Repartidos entre mundos diferentes, surgimos como criaturas divididas entre as nossas pertenças.

Ora, como sublinha Tap (idem), essa “diversidade [de identidades], e os sentimentos que a acompanham, tendem a exacerbar o sentimento de unidade necessária e [ao mesmo tempo] a tornar esta mais ou menos ilusória”. Mas a visão mais ou menos catastrófica de uma suposta “perda de si”, que caracterizaria a modernidade tardia e que carrega, implicitamente, a ideia de que outrora fomos criaturas sem dilemas identitários, esconde muitas vezes o reverso da moeda. Como sublinha Ruano-Borbalan (1998: 8), estas tensões nem sempre são vividas de modo negativo, podendo constituir contradições com as quais podemos jogar para conseguir um equilíbrio satisfatório entre as nossas diversas identidades, desinvestindo numas áreas para investir noutras.

De facto, apesar dessa aparente “fragmentação”, temos, geralmente, de nós próprios a imagem de seres únicos e unos, com fronteiras que nos distinguem dos outros, com um sentido de constância. A nossa identidade não é o somatório das nossas identidades (quer daquelas que aceitamos para nós próprios, quer das que nos atribuem), mas pertence a uma outra ordem, incluindo, igualmente, elementos inconscientes e resultando de um trabalho de síntese do qual dificilmente sabemos dar conta e que se pode afigurar

² É neste sentido que podemos debruçar-nos sobre as identidades profissionais de quadros ou operários, ou sobre as identidades masculinas ou femininas, apenas para referir alguns exemplos.

como mais ou menos difícil, mais ou menos conseguido. Por isso, as nossas diferentes identidades podem produzir resultados diversos, constituindo um enriquecimento, pela articulação das suas distintas facetas, ou, pelo contrário, levando a um desmoronamento, a uma dispersão (Tap, 1998: 6).

A nossa múltipla pertença não é apenas uma consequência da forma como uma sociedade se encontra organizada e dos papéis que aí temos de representar. Ela é, ao mesmo tempo, o fator que permite a individualização. A definição de um Eu exige a definição paralela de um não eu, de um outro. Ela consegue-se tanto pela identificação com os outros, como pela não identificação, pela distinção e pela autonomia face a estes. A afirmação da identidade pessoal, a diferenciação face ao Outro e o sentimento de unicidade daí advindo são possíveis, segundo Tap (s.d. b): 201), não apenas através de uma dissociação cognitiva, mas também por “uma reação de oposição afetiva face a outrem, a partir da qual o sujeito se torna autónomo e desenvolve o sentimento de dispor de si próprio”. Inversamente, ela pode também “dissolver-se na dependência, na assimilação passiva a outrem ou a um grupo” (idem). Por isso, a identificação face a um grupo ou a uma categoria social tanto “pode surgir como o contrário da identidade, a qual é expressão da minha singularidade face aos outros”, como um espaço de segurança e um meio necessários para aceder a uma identidade pessoal (Tap, 1998: 67). Esta tensão está na base de um equilíbrio delicado entre o reconhecimento da e a necessidade de pertença e a recusa de se ser reduzido a uma categoria particular, a um elemento intercambiável da mesma espécie. A identidade é uma afirmação de originalidade que passa pela (não) identificação com outros. Eu sou eu e não sou igual a nenhum outro. Embora me identifique com outros, difiro ao mesmo tempo deles, e a própria percepção da minha originalidade exige a presença destes para poder ter lugar.

A gestão dinâmica dessas diferenças, disparidades e contradições, do hiato maior ou menor entre a identidade que o indivíduo reclama para si próprio e a(s) que lhe(s) é/são atribuída(s) produz “uma configuração de conjunto” que “comanda o sentimento que ele tem da sua identidade e orienta o devir da estrutura sobre a qual repousa momentaneamente: confirmando-a e estabilizando-a, ou questionando-a e relançando-a com vista a uma redefinição” (Camilleri, 1999: 86-87).

O sentimento de possuir uma identidade é atualizado e reforçado na ação, através da qual desenvolvemos um sentimento de valor pessoal, aos nossos olhos e aos olhos dos outros, que se traduz na autoestima (Tap, s.d. b): 202; 1998: 66). Agindo e produzindo obras, manifestamos ao mesmo tempo a nossa existência enquanto seres autónomos, afirmamo-nos como sujeitos, enfim, somos (re)conhecidos. A nossa ação e as obras que produzimos são

uma extensão do que somos, uma realização de nós próprios, tanto mais que, numa sociedade onde todos somos mais ou menos anónimos, aquilo que supostamente somos é captado através dos nossos traços mais visíveis – os nossos desempenhos ou a forma como nos apresentamos, por exemplo. É também este relativo anonimato que faz com que nos sintamos, muitas vezes, injustiçados pelo que consideramos ser uma redução do nosso ser à categoria social a que se supõe pertencermos, atribuição que pode ser sentida como mais ou menos alienante, dependendo igualmente das características socialmente atribuídas a essa categoria particular. Assim, a fusão no grupo pode produzir um sentimento de alienação através do qual ocorre uma despersonalização, uma diluição do eu no coletivo. Se a pertença (ou mesmo a fusão) grupal pode ser procurada, ela pode também ser recusada, precisamente na medida em que seja sentida como uma redução da pessoa à categoria, à identidade social, enfim, a uma das suas personagens, eliminando a sua individualidade.

A tensão constante entre identificação e recusa de identificação está bem presente sobretudo quando a identidade atribuída é uma identidade estigmatizada pelos sentimentos negativos que produz. O sentimento de valor pessoal é fundamental para uma experiência positiva da identidade, para uma imagem ou representação favorável de si. Visto que somos seres sociais, esta representação depende da interação com os outros e da avaliação que eles fazem das nossas condutas e/ou características (efetivas ou imaginadas), tomadas como expressão visível da identidade. Daí a importância da ação e da produção de obras para a definição identitária. Daí também a importância da “apresentação de si” a que se refere Goffman: a nossa conduta é enformada por expectativas sociais e o sentimento do nosso valor está ligado à imagem que os outros nos reenviam de nós. Por isso, “[s]e a maior parte das ‘mensagens’ enviadas pelos outros tem um carácter negativo, a imagem de si do indivíduo é desvalorizada” (Malewska-Peyre, 1999: 114). A persistência de tais “mensagens” pode contribuir, assim, para uma “identidade negativa”, isto é, “um sentimento de mal-estar, de impotência, de ser mal considerado pelos outros, de ter más representações das suas agendas e de si” que “provoca o sofrimento, sobretudo quando a nossa imagem não depende dos nossos atos” (idem: 113).

Não sendo, pois, os únicos fatores ligados ao aparecimento de uma imagem de si negativa, e dos sentimentos que lhe estão associados³, o cumprimento ou incumprimento (voluntário ou involuntário) das expectativas sociais e as

³ Malewska-Peyre (1999: 114-116) acrescenta-lhes a “incoerência da identidade”, a “acumulação de fracassos e deceções” e “as doenças e graves deficiências de saúde”.

representações associadas aos sistemas de classificação social têm aqui um papel fundamental. A gestão das nossas identidades e pertenças não só exige a capacidade de corresponder às expectativas diversas, por vezes conflituais, que lhes estão associadas, como também é influenciada pelo seu valor percebido. No entanto, o resultado da avaliação que os outros fazem de nós não é linear. Entre a imagem reenviada pelo Outro e o impacto que ela terá, efetivamente, sobre a nossa definição identitária, intervêm outros fatores. Desde logo, e para além das nossas características próprias da pessoa no que diz respeito à sua autoestima e à consistência da sua identidade, nem todos os emissores possuem a mesma legitimidade, quer dizer, nem todos possuem o mesmo grau de poder, a mesma capacidade de impor aos outros a definição que fazem deles. Por outro lado, uma parte desse poder e dessa legitimidade está, igualmente, associada à importância que nós próprios lhes atribuímos: os que nos estão mais próximos, aqueles de quem dependemos ou aos quais temos uma maior ligação afetiva afetam de forma mais direta e fundamental a imagem que temos de nós.

O processo dinâmico e multideterminado através do qual a nossa identidade se vai formando mostra que as regras do jogo nem sempre garantem o seu resultado. É pela existência de múltiplos fatores de diferentes ordens, e também porque detemos um certo conhecimento das lógicas do funcionamento social, porque possuímos a capacidade reflexiva que nos permite distanciarmo-nos face à realidade imediata, que podemos falar na existência de uma margem de indeterminação que garante o espaço de liberdade necessário à recusa das identidades que nos são atribuídas. A desigual distribuição de poder joga, certamente, um papel fundamental na imposição de certas definições da realidade (e, portanto, também da identidade), mas não impede em absoluto a possibilidade de estas virem a ser contestadas.

6.2. Identidade, crise e alienação

A identidade não deve ser entendida como uma essência, como algo imutável, inscrito numa suposta “natureza” das pessoas ou das coisas, mas como uma construção progressiva, ligada aos contextos em que é produzida. A identidade que reclamamos não é construída no vazio, enraíza-se nas nossas condições objetivas de vida e liga-se aos sistemas de classificação das pessoas e das coisas através dos quais nos são atribuídas formas de ser e de estar que se aliam aos conteúdos, histórica e culturalmente variáveis, desses mesmos sistemas. As próprias mundividências que caracterizam cada época e cada sociedade encarregam-se de delimitar as leituras possíveis da realidade e, por essa via, as denominações e os conteúdos possíveis daquilo a que

chamamos identidade. Porém, como a apropriação que fazemos do mundo não é passiva, a influência social é diferentemente apropriada e transformada pelos indivíduos: não somos todos médicos ou professores da mesma forma, embora partilhemos características comuns ligadas a essa categoria porque as identidades sociais se constroem na base de papéis social e culturalmente definidos, assentes em normas e expectativas que reclamam de nós um certo ajustamento. As tarefas de experimentação e de apropriação dos papéis sociais são claras quando olhamos para as atividades lúdicas das crianças, para as suas brincadeiras e jogos.

Atendendo à diversidade das nossas pertenças, que pode ser maior ou menor, o trabalho de integração das nossas identidades e identificações nem sempre se afigura fácil. A própria sociedade não é um todo integrado. Ela é perpassada por conflitos e contradições entre as suas instituições, podendo exigir de nós condutas também conflituais ou contraditórias. As exigências que nos são colocadas podem, assim, em graus variáveis, apresentar-se como fonte de conflitos interiores, designadamente conflitos identitários, que põem em causa a unidade do ser. Como afirma Tap (s.d. b): 211), “[o] Eu não está, portanto, nem integrado, nem clivado, mas numa tentativa permanente de luta contra a clivagem e num esforço perpétuo de totalização, tentativa e esforço inscrevendo-se como a história da pessoa”. É neste contexto que devem ser entendidas as crises identitárias, bem como os sentimentos de alienação, de não dominarmos as coisas e os eventos, enfim, de não sermos sujeitos da nossa própria ação. Uma crise identitária constitui um momento de rutura em que perdemos o sentido do que somos. Não sendo sinónimo de alienação, ela apresenta momentos de alienação, isto é, momentos em que parecemos estranhos a nós próprios, e, portanto, semelhanças com aquela em termos do seu processo de resolução ao nível pessoal, mas também social. Os processos que ocorrem quando nos sentimos alienados podem, pois, ser proveitosamente utilizados para tentar perceber o que acontece nos processos de construção identitária em geral.

Estar alienado significa a perda de domínio sobre o próprio destino. Regressar a si próprio, isto é, pôr termo à alienação, significa retomar a condução da própria vida, o sentido do lugar que se ocupa e/ou pretende ocupar. Do ponto de vista do indivíduo, no entanto, “[n]ão é tanto a situação que define de facto a alienação, mas o sentido que [ele] lhe atribui pelas suas condutas e pelas suas aspirações” (Tap, s.d. a): 117). É, portanto, o *sentimento* de perda de si que está na origem do reconhecimento de uma crise e/ou de uma situação de alienação. Neste sentido, a ultrapassagem de um momento (ou de uma situação) de alienação, de uma crise ou de um conflito identitário, exige de nós um trabalho mais ou menos consciente de regresso

a nós próprios, aquilo que Erikson (1980) chamou de “síntese do Ego” e Tap (s.d. a) e b)) de processo de “totalização”.

A alienação equivale a uma “despersonalização” e decorre de contradições internas à estrutura social – “a condição objetiva das alienações” –, que fazem com que o indivíduo viva “um conflito nas suas atividades e relações com os outros e as instituições sociais”, com “consequências mais ou menos diretas ou indiretas (...) pela impotência, des-significação, anomia, desvalorização e des-realização que provocam” – “as condições subjetivas da alienação” (Tap, s.d. b): 209-215). Significa isto que a presença das condições objetivas da alienação, isto é, de exigências conflituais associadas a diferentes identidades e/ou papéis sociais não constitui condição suficiente para o despoletar de uma crise identitária, de um sentimento de alienação ou, ainda menos, de uma consciência da alienação.

As abordagens que focámos anteriormente permitem-nos considerar que o sentimento de conflitualidade interna terá tanto mais probabilidade de ser despertado quanto maior o contraste *percebido* entre essas identidades e as expectativas que lhes estão associadas. É neste sentido que Goffman (1989), nomeadamente, sublinha o papel fundamental da segregação de audiências. Este é um dos recursos que permitem uma certa regulação das exigências dos outros ao nível interpessoal, focalizando a sua atenção naquilo que é a situação do momento, ou a esfera particular em que um certo número de interações ocorre, reduzindo a pressão para a coerência (algo que não só os outros, como também nós exigimos de nós próprios). Mas, embora atenuando o sentimento de dispersão, a segregação de audiências não só nem sempre é possível, como também não elimina a questão da coerência interna. É neste sentido que a Sociologia, e nomeadamente as abordagens a que nos reportámos, sublinham o problema da articulação e da transição entre diferentes mundos, que só pode ser percebido na medida em que estejamos dispostos a devolver ao indivíduo a sua subjetividade e a aceitar que ele detém e se serve de um conhecimento particular da realidade social em que se move, mas, sobretudo, que não é um mero decalque da sociedade a que pertence. Isto implica, igualmente, assumir que uma sociedade não é um todo integrado, mas o resultado de uma interligação mutável de diferentes esferas de existência relativamente autónomas umas face às outras.

A temática da alienação é familiar à sociologia. As abordagens estruturalistas – em particular, as que colocam a tónica no conflito – sublinham as contradições internas à ordem social e afiguram-se relativamente eficazes na explanação das tendências gerais de funcionamento de fenómenos macrosociais em períodos longos de tempo. Apenas a título de exemplo, basta recordar Bourdieu e Passeron (1993), que, a propósito do sistema de ensino,

mostram como a instituição escolar apela, por um lado, à ideia da meritocracia para, paralelamente, promover processos de seleção que reproduzem condições sociais de acesso e de sucesso desiguais. A escola classifica uns como “capazes” e outros como “incapazes”, como mais ou menos “inteligentes”, marcando não só as identidades, como os destinos sociais dos classificados, reforçando as lógicas de reprodução. As condições objetivas da alienação são, assim, criadas pelo próprio funcionamento do sistema social, que suporta e justifica fenômenos de dominação, discriminação e/ou exploração. Trata-se de uma tese relativamente pacífica, em que os dominados justificam a sua situação “como consequência da sua própria falta de capacidades ou sorte. Neste caso, a identidade imposta equivale a uma espécie de alienação de si, pois não podem tomar consciência da sua identidade a partir do que possuem, mas daquilo de que são privados. A identidade alienada não é senão uma ilusão de identidade porque implica um fechamento sobre si, a marginalidade, a não percepção das contradições e das relações de poder” (Lipiansky, Taboada-Leonetti e Vasquez, 1999: 17). Inversamente, a consciência destas é condição necessária para o acesso à “verdadeira” identidade, isto é, à eliminação da alienação, nomeadamente pela transformação das relações que a produzem e sustentam.

Parece-nos, no entanto, que existem dois problemas não resolvidos neste tipo de abordagens: por um lado, sublinhando o determinismo social, não conseguem explicar exatamente como se passa da alienação ao (re)conhecimento da alienação para além da acumulação das contradições estruturais que permitem essa passagem, no caso da perspetiva marxista propriamente dita, e/ou de uma homologia de posições entre a fração dominada da classe dominante e a classe dominada, no caso de Bourdieu, para dar apenas dois exemplos; por outro lado, ignoram o sentido atribuído pelos próprios indivíduos às atribuições que lhes são feitas, o modo como estas são apropriadas. Ora, como sublinham Lipiansky, Taboada-Leonetti e Vasquez (1999: 17), “as identidades atribuídas não se incarnam necessariamente com os traços e as variações que lhes outorga o grupo dominante: aceitando-as e apropriando-se delas, inelutavelmente, os indivíduos e grupos são levados a modificá-las”. Neste sentido, palavras de ordem como *Black is beautiful*, usada pelo movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos da América, mostram como certos nomes, que traduzem uma posição de dominação, podem ser usados no sentido de a combater e sublinham a transformação que os próprios dominados fazem do significado que os dominantes lhes atribuem. Boltanski e Thévenot mostram-nos, por seu lado, que aquilo que o sociólogo, partindo de uma posição externa ao indivíduo, considera ser alienação não corresponde necessariamente à interpretação que este faz da

situação, podendo tratar-se de uma “submissão voluntária” a um princípio lido como “superior” e, nesse sentido, “justo”.

Não significa isto que os fenómenos de dominação não existam, ou que a ausência de consciência da dominação não existe, mas que, para perceber certos fenómenos sociais, é necessário também compreender como é que aqueles que neles se encontram implicados os interpretam e apropriam. Aquilo que muitas vezes é interpretado, à luz daqueles modelos explicativos, como “falsa consciência” ou “ilusão” pode revelar-se infinitamente mais complexo, como forma de resistência (passiva ou ativa) à dominação, como tentativa de apropriação das lógicas sociais para as subverter ou para contornar as limitações impostas, mas também como uma justa organização da ordem social. Certas dificuldades levantadas por essas abordagens residem, precisamente, no facto de o indivíduo ser eliminado da cena.

Algumas abordagens neoweberianas têm também sido alvo de idêntica crítica. Assim, numa crítica à teoria de Touraine, que considera paradigmática das abordagens que excluem da análise a subjetividade do indivíduo, Tap (s.d. a): 266, 273) entende que ela é exemplificativa não só de uma sociologia que “considera o Eu como algo execrável”, como de uma confusão da pessoa com a sua identidade social, concebida como sendo “de origem puramente externa”. É que, como essas abordagens sublinham, para um grupo ou classe ultrapassar a sua situação de alienação, é necessário, em primeiro lugar, que os seus membros reconheçam (ou sejam levados a reconhecer) a sua situação como sendo uma situação de alienação. Algo se tem de passar, então, aos níveis pessoal e interpessoal para que se possa explicar também o que acontece ao nível estrutural...

Assim, como defende Tap (s.d. b): 210-211), ao nível pessoal, “[a] tomada de consciência pelo indivíduo de que se encontra ‘dividido’, que vive uma clivagem, um conflito, supõe uma alienação inconsciente prévia, caracterizada por um fechamento das condutas, pela presença de atitudes divergentes não confrontadas. Mas tomar consciência das minhas divisões, das contradições entre os meus atos e as minhas opiniões, não me permite alcançar a origem, as raízes (internas ou externas) da sujeição, nem das suas consequências. Para aí chegar, tenho que me envolver em atividades de totalização por comparações, antecipações e projetos, para lutar contra o desperdício de si ou a desagregação das condutas”. É neste sentido que a alienação se opõe à personalização, que consiste nestas “atividades de reestruturação integrativa, neste esforço sempre renovado de harmonização das condutas, de reorganização das representações e de renovação dos objetivos” (idem: 211). A possibilidade de se dar a passagem a essa consciência, bem como as próprias modalidades, conteúdos e configurações da personalização a que Tap se

refere, está intimamente ligada aos contextos (interpessoais e macroestruturais) em que nos movemos e aos recursos (culturais, económicos, etc.) a que podemos aceder, que são ambos, como sabemos, socialmente seletivos.

6.3. Integração, estratégia e subjetivação: a proposta de François Dubet

Das perspetivas expostas ressaltam, em suma, três dimensões essenciais ligadas à identidade: por um lado, uma que remete para os mecanismos de socialização, em que a identidade surge como o resultado da atuação das estruturas sociais e das pertenças socioeconómicas e culturais. Trata-se daquela dimensão através da qual nos identificamos com a nossa sociedade e, no seio desta, com determinados outros. Por outro lado, uma dimensão que remete para uma dimensão mais propriamente pessoal, voltada para a afirmação de uma unicidade distintiva face aos outros e que, construindo-se, de certa forma, num sentido contrário à anterior, nos permite afirmarmo-nos como seres inconfundíveis com os demais. Trata-se mais propriamente da identidade pessoal, que é sempre construída num processo de tensão entre o eu e os outros. Finalmente, uma dimensão que mostra como a identidade pode ser usada como um recurso estratégico de afirmação de um eu autónomo. Neste caso, a racionalidade do indivíduo e a sua margem de autonomia relativa, que permitem o exercício da reflexividade, autorizam-nos a considerar que este pode servir-se do conhecimento que detém do funcionamento da realidade social para atingir determinados fins, de modo consciente ou não, designadamente pela escolha estratégica da imagem de si que veicula e que mais lhe interessa.

A proposta de François Dubet (s.d.: 191) de uma “sociologia da experiência” revela-se, a este nível, particularmente operacional, na medida em que “o Eu aparece como aquilo que está em jogo na experiência, porque esta capacidade de dizer ‘eu’ está constantemente ameaçada pela determinação das lógicas de ação, essas que reduziriam o ator a não ser mais que a justaposição das suas raízes, dos seus interesses e da sua cultura”. A abordagem proposta pelo autor insere-se na linha de uma sociologia compreensiva que toma como material de análise os indivíduos, as suas experiências e representações e as apreciações que fazem das suas próprias condutas. Trata-se de uma proposta que se centra no conceito de “experiência social”, definida como “uma combinação de lógicas de ação (...) que ligam o ator a cada uma das dimensões de um sistema” (idem: 107).

A conceção de sociedade defendida por Dubet corresponde a um conjunto social formado pela justaposição de três grandes tipos de sistema: um sistema

de integração, que remete para a noção clássica de “comunidade”; um sistema de competição, constituído por um ou vários mercados (noção que não se restringe ao domínio económico); e um sistema cultural, “a definição de uma criatividade humana não totalmente redutível à tradição e à utilidade” (idem: 112-113). Cada um destes sistemas é regido por uma lógica própria⁴. O processo de racionalização e autonomização das diferentes esferas da existência que tem vindo a caracterizar as sociedades economicamente desenvolvidas implica, então, segundo o autor, “conceber a sociedade como um conjunto desprovido de centro em que não existe regulação ao nível de toda a sociedade, sendo ‘aberta’ à reunião dos seus elementos” (idem: 156). Em suma, uma sociedade não é um todo integrado e coeso. Pelo contrário, ela é constituída por sistemas que mantêm entre si uma certa relação, mas que não se encontram integrados, e que colocam os indivíduos perante a necessidade de lidar com lógicas diversas e conflituais. É, pois, porque a sociedade assume esta configuração que surge a margem necessária ao exercício da reflexividade.

Dubet identifica três lógicas de ação que correspondem especificamente a cada um dos sistemas⁵. Ao sistema de integração corresponde uma *lógica de integração* segundo a qual o indivíduo se define pelas suas pertenças e pretende mantê-las ou fortalecê-las. Neste quadro, “a identidade do ator é definida como sendo a vertente subjetiva da integração no sistema”, ela é “a maneira como o ator interiorizou os valores institucionalizados por meio dos papéis”, vivida “como uma atribuição social graças à qual o ator se constitui como ser social” (idem: 115). A identidade surge como o produto de uma determinada configuração sociocultural, fruto de um processo de

⁴ Segundo Dubet (s.d.: 111), “[a] ação social não pode apenas ser definida pelas orientações normativas e culturais dos atores. (...) A ação é definida pela natureza das relações sociais. Uma ação é uma orientação subjetiva e uma relação. Há mais do que uma simples correspondência entre as duas; pode-se considerar que a orientação só se desenvolve no tipo de relação que lhe corresponde e, de maneira complementar, que um tipo de relação pede um tipo de orientação. A articulação das duas dimensões pede um tipo de orientação. (...) As lógicas elementares que estruturam a experiência não são pois apenas orientações normativas, elas são também definidas por relações sociais. Não é o sentido vivido pelo ator que determina a natureza das relações nas quais ele está envolvido, como não são tão-pouco essas relações que fixam o sentido da ação. Estes dois elementos são dados conjuntamente, eles aparecem simultaneamente na mesma lógica; dar um sentido a uma ação é, ao mesmo tempo, atribuir um estatuto a outrem”.

⁵ A este respeito, o autor reconhece a inspiração da sua análise na abordagem desenvolvida por Touraine, designadamente considerando que as três lógicas de ação poderiam ser decompostas nos princípios de identidade, oposição e totalidade desenvolvidos por este autor (cf. Dubet, s.d.: 114). Considera, porém, que a sua abordagem se afasta da de Touraine na medida em que, ao contrário deste, considera que “estas lógicas são larguissimamente autónomas e que elas não se hierarquizam de maneira necessária no seio de cada tipo de sociedade” e que “as suas ligações são aleatórias no momento intelectual e social em que nos encontramos” (idem).

socialização encarado na sua dimensão integradora e de regulação social. É neste quadro que se explicam a pertença e a reclamação da pertença, a identificação com os outros que produzem um Eu que é também um Nós. Neste registo, os valores, as normas e as expectativas sociais são incorporados pelo indivíduo que se torna no veículo privilegiado da sua reprodução. É a dimensão da conformidade às exigências “externas” incorporadas, mas também impostas por condicionalismos e determinantes que escapam à vontade individual, em que “[a]s condutas sociais ‘patológicas’ são interpretadas como resultantes de uma falta de socialização, que por sua vez remete para uma falta de integração do sistema” (idem: 120). Deste ponto de vista, os indivíduos desenvolvem uma atividade subjetiva que visa “a manutenção ou a mudança do mundo a fim de manter a continuidade da sua própria identidade” (idem: 120-121).

Ao sistema de competição corresponde uma *lógica estratégica* segundo a qual “o ator tende a realizar a conceção que tem dos seus interesses numa sociedade concebida então ‘como’ um mercado”, isto é, “como um campo concorrencial de que o mercado seria uma figura ‘pura’” (idem: 113, 121). Neste sentido, a competição e a concorrência não se restringem ao domínio das trocas económicas, mas abarcam o conjunto das atividades sociais. Os indivíduos, dotados de uma racionalidade limitada e instrumental, perseguem certas finalidades no quadro de um jogo com regras estabelecidas à partida e em função das oportunidades que se lhes apresentam⁶. Trata-se, assim, de um sistema concorrencial *regulado*, quer dizer, onde o jogo só é possível porque existem regras conhecidas e partilhadas que tornam possível o próprio jogo. Dito de outro modo, para que os jogadores possam jogar, é necessário que tenham previamente incorporado as regras e os códigos desse jogo, que permitem, inclusivamente, reconhecê-lo como tal, tese que remete para a perspectiva de Bourdieu. Neste quadro, então, “a integração do sistema é substituída pela sua regulação, pela necessidade de manter regras de jogo para que o jogo seja possível” e sem as quais “a concorrência tornar-se-ia em guerra” (idem: 123-124).

Logo que a sociedade seja percebida pelo próprio indivíduo como um campo concorrencial, e uma vez que este “define a sua identidade em termos de estatuto, no sentido que Weber dá a este conceito (...), designando (...) a posição *relativa* de um indivíduo, quer dizer, a ‘probabilidade’ que ele tem de influenciar os outros graças aos meios ligados a essa posição” (idem: 121),

⁶ A conceção da sociedade como sistema concorrencial apresentada por Dubet é tributária, designadamente, e como o próprio autor reconhece, das abordagens de Weber, Crozier e Friedberg e da chamada “teoria da mobilização dos recursos”.

ela pode ser usada como um recurso, como um meio para atingir as finalidades pretendidas. Os motivos da ação são, neste registo, diferentes dos que encontramos na lógica de integração, pois nesta estão “em vista o fortalecimento, a confirmação e o reconhecimento da pertença” (idem: 123), ao passo que, na ação estratégica, a identidade é usada como instrumento na prossecução de interesses coletivos ou individuais concorrenciais. Está em jogo, todavia, uma forma de identidade social que “não se distingue, no seu ‘conteúdo’, da identidade integradora”, mas que “é a realização desta última, a herança e o ‘ser’, do ponto de vista dos recursos numa relação de concorrência” (idem: 122)⁷.

Assim, da mesma forma que para jogar o jogo é necessário conhecer as suas regras (o que pressupõe, pelo menos, um grau de integração mínimo), também para que a identidade possa ser usada como recurso é necessário algum grau de integração dos indivíduos envolvidos, isto é, o reconhecimento pelo menos daquilo que está em jogo. Porém, este reconhecimento e, portanto, o uso da identidade como recurso, a sua instrumentalização política, só podem assentar numa certa capacidade de distanciamento, razão pela qual, segundo o autor, “[d]e modo geral, os movimentos identificadores, os que fazem da identidade algo que está em jogo e um recurso, não têm origem nos casos em que a identidade é óbvia; a mutação opera-se entre os atores que dela se afastam e que não estão mergulhados nela” (idem: 123). Por estas razões, é necessário ter presente que conceber o indivíduo como alguém que desenvolve ações estratégicas “não significa que o indivíduo ‘em si’ possa ser considerado como um átomo utilitarista que mede os custos e os ganhos esperados, mas que ele se põe nesta posição ao interpretar a situação a partir desta perspectiva, ao estar em condições de explicar deste ponto de vista” (idem). Finalmente, ao sistema cultural corresponde uma *lógica de subjetivação* à luz da qual o indivíduo se apresenta “como um sujeito crítico confrontado com uma sociedade definida como um sistema de produção e de dominação” (idem: 113). Esta lógica do sujeito é, precisamente, aquilo que nos permite recusar as duas visões tradicionais do indivíduo: uma que o reduz a um suporte do social e outra que o transforma num átomo isolado, livre de constrangimentos sociais, agindo exclusivamente em função do cálculo racional e puro dos seus próprios interesses. A lógica do sujeito é visível, por um lado, na nossa capacidade de (re)conhecer a realidade social e, por outro,

⁷ Aproximando-se, assim, de Bourdieu, que defende igualmente que a identidade pode ser um recurso, Dubet (s.d.: 122) recusa a fusão das duas dimensões, estratégia e integração, bem como a conceção da estratégia como sendo, “ela própria, uma identidade integradora”. Segundo ele, trata-se de dois modos distintos de definição de si “que tomam um sentido diferente em função da lógica de ação na qual se situam” (idem).

na recusa em ser e fazer apenas aquilo que se espera que sejamos e façamos. Como sublinha Dubet (s.d.: 130), esta lógica “só aparece de maneira indireta na atividade crítica, aquela que supõe que o ator não é redutível nem aos seus papéis nem aos seus interesses, quando ele adota um ponto de vista diferente do da integração e da estratégia”. Trata-se, então, da dimensão subjetiva da identidade que se percebe “tanto no desprendimento como no empenhamento, porque a identificação com a definição cultural de um sujeito impede a adesão total ao Ego, ao Nós e aos seus interesses. Ela provoca uma reserva que impede o indivíduo de ser totalmente o seu papel e a sua posição, de ser a sua personagem social” (idem: 131).

A lógica do sujeito reflete-se, assim, tanto na distância face a si próprio e na recusa da identidade atribuída, como na procura da identificação, isto é, a identidade do indivíduo “é formada pela sua tensão com o mundo, quer dizer, com a ação integradora e com a estratégia” (idem). Só somos nós próprios precisamente na medida em que existe essa tensão entre o projeto que temos de nós e os limites à sua realização. As relações sociais são, neste sentido, percebidas por nós como impedimento a essa realização de nós próprios, como “obstáculos ao reconhecimento e à expressão desta subjetivação” (idem: 132).

De facto, como sublinha Dubet (s.d.: 133), de uma certa forma “a expressão, entre os atores, de uma experiência alienada é relativamente constante: sentimento de viver uma vida desprovida de sentido, sentimento de a pessoa jamais ser ela própria, impressão de ‘impotência’, sentimento de ser apenas espetador da sua própria vida, receio de ser ‘invisível’ por se estar reduzido a um estereótipo...”. A alienação surge, precisamente, como uma privação do projeto de subjetivação pelos efeitos da dominação, quer esta tenha um rosto (certos “outros”), ou não (o “sistema”). Ela é o sentimento que resulta do confronto entre o desejo de realização da autonomia, da individualidade e da “autenticidade” e as relações sociais que o impedem (idem: 262). Nesta ótica, a dominação consiste, precisamente, na privação dos indivíduos ou grupos “da capacidade de unificarem a sua experiência e de lhe darem um sentido autónomo” (idem). Mas, se a lógica de subjetivação, isto é, o trabalho de reconstrução da própria experiência que subjaz à ideia e à existência do eu, bem como o sentimento de alienação que a acompanha, são comuns a todos os indivíduos e grupos, esse trabalho é, para os dominados, “muito mais pesado e difícil do que o dos dominantes, que beneficiam, de imediato, de recursos culturais e sociais que lhes permitem serem atores” (idem).

A experiência social é, assim, estruturada por estas três lógicas de ação cuja heterogeneidade de princípios resulta da heterogeneidade da própria ordem social. Cada uma delas se apresenta de forma relativamente autónoma, não

dependendo propriamente do indivíduo, nem da sua vontade, nem se reduzindo ao mero resultado das trocas que ocorrem nos processos de interação. Pelo contrário, trata-se de lógicas que, como sublinha Dubet (s.d.: 186), se situam “a montante dos papéis e, sobretudo, mantêm entre si relações de *tensões*”. Assim, da mesma forma que uma sociedade não é um todo integrado, a nossa experiência e a nossa identidade também não o podem ser, embora a integração seja tanto uma das suas dimensões e exigências, como uma das suas pretensões. Vivendo numa sociedade menos integrada do que outrora, do ponto de vista do indivíduo, cada objeto da experiência é sucessivamente percebido a partir dos três pontos de vista que correspondem às três lógicas de ação definidas. A tensão que se estabelece entre essas três lógicas é vivida constantemente, quanto mais não seja nos interfaces que necessariamente existem entre elas (idem: 189).

A centralidade da identidade neste processo torna-se, então, clara, pois, como sublinha Dubet (s.d.: 190), “é o Eu^[8] que está em condições de dar sentido e coerência a uma experiência social dispersa por natureza”. De facto, como sublinha o autor, “se se admitir que a modernidade é caracterizada por uma crescente autonomia das esferas de ação, dar coerência a estas esferas faz com que a identidade seja mais um problema do que um ser” (idem). A identidade social não tem, por isso, “realidade”. Ela é o resultado de uma atividade, de um trabalho levado a cabo pelo indivíduo que procura relacionar princípios de ação heterogêneos, pontualmente estabilizada e continuamente refeita.

O exercício da subjetividade é, como sublinha Dubet (s.d.: 102), “uma atividade social gerada pela perda de adesão à ordem do mundo”, mas “a experiência individual, ao mesmo tempo que se torna mais subjetiva, torna-se mais social”. O eu é, neste quadro, “mais um projeto ético do que uma realização” e se a experiência só é considerada legítima pelo indivíduo na medida em que exprima a sua “autenticidade”, o sentimento de liberdade manifestado por ele não é propriamente “a expressão de uma ‘verdadeira liberdade’, mas (...) testemunha da própria experiência, da necessidade de gerir várias lógicas, da percepção da ação como uma experiência e um ‘drama’” (idem: 101-102).

6.4. Identidade e identificação

Quando falamos de identidade, sobretudo no âmbito da Sociologia, aquilo a que nos referimos é à imagem de si que o ator nos transmite (cf. Malewska-Peyre, 1999: 111-112; Lipiansky, Taboada-Leonetti e Vasquez, 1999: 16-17).

⁸ O Eu é entendido por Dubet no sentido que Mead lhe atribui.

Assim, como sublinha Malewska-Peyre (1999: 112), o que é acessível à investigação sociológica não é a identidade do ator, a sua identidade pessoal *tout court*, mas sim “a representação consciente e verbalizada” do conjunto estruturado “dos sentimentos, das representações, das experiências e dos projetos de futuro reportando-se a si”, deixando fora da análise os elementos de carácter mais propriamente psicológicos, bem como os aspetos inconscientes da identidade. Esta representação de si do ator está, como temos vindo a sublinhar, ligada à representação que os outros têm dele, incluindo nestes outros tanto aqueles que lhe são próximos, como aqueles de quem está mais distante. O problema da “face” a que Goffman (1988, 1989) se refere prende-se com a nossa necessidade de manter uma imagem positiva de nós, o que implica, paralelamente, a gestão dos indícios que transmitimos. Como sublinha Malewska-Peyre (1999: 114), “[a] avaliação positiva ou negativa acerca de um indivíduo é, em grande parte, função da sua resposta às expectativas dos outros. O indivíduo será julgado tanto mais negativamente quanto menos o seu comportamento corresponder às expectativas”. Estas expectativas estão ligadas não só à representação que os outros têm de nós enquanto indivíduos (digamos, à identidade pessoal que eles nos atribuem), mas também enquanto membros de certas categorias sociais, enquanto atores de determinados papéis, enfim, às pertenças que nos são atribuídas (identidades sociais). A interação desenrola-se, então, no jogo destas atribuições e das expectativas que lhes estão associadas, moldando cumulativamente o seu curso e os seus resultados. É por isso que se torna mais difícil desfazer as primeiras impressões que causamos nos outros, pois estes irão comportar-se de acordo com as expectativas inicialmente criadas, e é também por isso que se torna tão difícil definir o conceito de identidade.

Possuir uma identidade pessoal pressupõe, portanto, para os outros, como para nós, a aquisição de uma identidade social e esta está ligada ao contexto particular em que estamos situados, à nossa posição social, aos atributos que exibimos. Dito de forma simples, não existe identidade construída e sustentada unilateralmente. A nossa identidade é marcada pelas nossas pertenças sociais, tanto efetivas como atribuídas, mas não é um somatório destas. O conhecimento das lógicas de funcionamento social, assim como os hiatos e contradições entre as nossas diversas identificações criam o espaço de liberdade que nos permite construirmo-nos, ao mesmo tempo, como criaturas originais e únicas, recusando ou, pelo contrário, reclamando as atribuições de que somos alvo.

É na condição de não confundirmos o indivíduo com a sua identidade social que nos é possível compreender a sua conduta e é também nessa medida que é possível falar de “estratégias identitárias”. De Mead a Goffman, passando

pela fenomenologia, por Boltanski e Thévenot ou Dubet, encontramos a ideia central de que mantemos um diálogo permanente conosco e com o Outro, que somos capazes de nos distanciarmos face a nós e à situação, que possuímos recursos de que nos podemos socorrer para tomar decisões e orientar a nossa conduta. Isto não significa considerar o indivíduo na perspectiva de uma criatura puramente racional, com conhecimento pleno das determinantes da sua situação e das condições da interação, que opera um cálculo estritamente racional de meios e fins, mas admitir que ele não pode deixar de tomar decisões, quer estas sejam no sentido da manutenção de um curso de ação, quer da sua rejeição. A noção de estratégia identitária refere-se, precisamente, ao facto de não ser possível compreender plenamente a conduta do indivíduo, nem a representação que ele tem de si próprio, se o confundirmos com as suas “personagens”, esvaziando-o de vida interior. Mas pressupõe também que ele não age livre de constrangimentos. É ainda na medida em que partimos desta conceção que podemos falar das lutas de classificação a que se refere Bourdieu, pois estas são sinónimo de uma atividade, simultaneamente, de aceitação e rejeição daquilo que nos é socialmente atribuído, o que pressupõe alguma capacidade de distanciamento e reflexão face ao imediato, ao constrangimento e às lógicas de poder e dominação. A afirmação de uma identidade implica o seu contraponto. Ela joga-se na necessidade de integração, por um lado, e na de individuação, por outro. Os estudos no âmbito da Psicologia Social têm mostrado que estas duas vertentes atuam simultaneamente. A pertença a grupos ou categorias sociais pode, por um lado, ser sentida como “uma ameaça ao seu sentimento subjetivo de identidade”, sobretudo na medida em que possa produzir “a sensação de não existir como individualidade e de estar ‘fundido’ na massa” (Lipiansky, 1998: 177). Mas, por outro, encontramos como motivações essenciais da interação a procura do reconhecimento dos outros, bem como “o facto de o eu se experimentar por identificação com outrem e com o grupo” (idem: 181). Por um lado, precisamos de ser aceites, socialmente valorizados, porque essa é uma condição essencial de valorização do nosso eu; por outro, sentimos a necessidade de nos distinguirmos, de sermos “nós” e de que os outros nos reconheçam essa identidade própria e única. Oscilamos, portanto, entre, por um lado, a assimilação e a integração e, por outro, a procura da diferenciação, enfim, entre a conformidade e a distinção.

Conclusão

A identidade é um fenómeno relacional. Ela constrói-se na interação com o Outro com quem partilhamos semelhanças, mas do qual nos distinguimos. Por essa razão, ela é, simultaneamente, pessoal e ímpar, mas também social e, portanto, partilhada. Ela reflete uma experiência de vida que não é igual a nenhuma outra, mas também as características próprias da nossa época, da nossa sociedade e da nossa cultura, que definem o que se espera que sejamos e delimitam o que podemos ser. Possuir uma identidade corresponde, então, a um fechamento de possibilidades, a uma estabilização provisória do Eu em torno de um conjunto de predicados que, ao mesmo tempo, exclui a possibilidade de atualização de outros.

A partir do momento em que nascemos, o contacto com as agências de socialização e com as instituições da nossa sociedade veicula certas expectativas acerca do que se espera – e do que se pode esperar – de nós que refletem a própria forma como esta se encontra organizada. A pressão exercida por essas expectativas opera a dois níveis: por um lado, pela reclamação de condutas ajustadas aos modelos prescritos; por outro, pela incorporação desses modelos, que se transforma em autocoção, em limites autoimpostos, porém, raramente reconhecidos como tais. Aprendemos, portanto, a ser membros da nossa sociedade ao mesmo tempo que aprendemos os sistemas de classificação das coisas e dos seres que traduzem, explicam e regulam a ordem social. Saber quem somos implica saber quem são os outros, e é esse conhecimento que permite o fluxo da vida – saber o que esperar está intimamente ligado ao saber como agir.

Os processos de identificação e de recusa de identificação são mecanismos essenciais de ordenação e orientação da conduta porque atribuem estabilidade e coerência a um mundo e a uma experiência desse mundo que são plurais e, frequentemente, instáveis ou incongruentes. De facto, apesar de a realidade social não ser homogénea, sobretudo durante a socialização primária, o mundo incorporado tende ser mostrado e visto dessa forma, refletindo a presença de determinantes estruturais que condicionam a nossa forma de

ser, de pensar e de agir. Sendo mediado pelos que nos são mais próximos a partir da posição que estes ocupam no espaço social, a possibilidade de acedermos a esquemas muito variados de leitura e interpretação da realidade é, então, não só consideravelmente mais limitada comparativamente ao que acontece durante a socialização secundária, como também o é de modos distintos, consoante as oportunidades e limitações particulares facultadas por essa posição.

É por isso que os processos de socialização, sobretudo nos primeiros anos de vida, assumem um papel fundamental na preservação da ordem – o mundo tende a ser-nos mostrado como menos conflitual e menos plural do que efetivamente é e isto reduz, necessariamente, o leque de modelos de identificação que nos são propostos.

Com a socialização secundária, esse mundo – e o nosso conhecimento das suas lógicas de funcionamento – alarga-se. Aprendemos a relativizar o que tomávamos por adquirido e adquirimos, assim, a capacidade de nos distanciarmos face às lógicas habituais de ação, de onde resulta um certo desprendimento face à ordem instituída. Os modelos de identificação disponíveis passam a ser também mais plurais e diversos. Sobretudo num mundo globalizado, em que as noções de tempo e espaço se têm vindo a modificar extraordinariamente, os referenciais identitários multiplicam-se. A expansão das tecnologias de informação e comunicação constituem, hoje, instrumentos de acesso praticamente instantâneo a outras realidades, a outras culturas, a outras experiências e modos de vida, que se tornam parâmetros importantes da construção do Eu. Se estas mudanças acentuam o risco de fragmentação, dispersão e alienação, elas são, ao mesmo tempo, uma condição fundamental da nossa liberdade na justa medida em que também aumentam a nossa capacidade de escolha.

Talvez como resultado dessa evidente tensão, a identidade parece ter-se tornado numa preocupação central na modernidade tardia. Ela constitui uma declaração de existência e de singularidade que traduz uma resistência às fontes diluentes do Eu e à regulação do que este deve ser.

Ora, ao contrário do que se possa pensar, a sociologia tem um papel fundamental na elucidação de tais fenómenos. Ela mostra-nos como, em cada caso individual, é possível ver tanto a presença de determinantes estruturais, como a presença de sujeitos capazes de identificar e contrariar as lógicas reguladoras e os processos classificatórios que pretendem impor-lhe a conformidade a identidades e estatutos particulares.

Uma parte da explicação sociológica dos fenómenos identitários passa, portanto, pela compreensão da dimensão subjetiva da realidade enquanto elemento integrante e fundamental do seu objeto – um objeto que pensa, que

tem opiniões e que toma decisões. Porém, e como mostram as abordagens que selecionámos para esta obra, a sociologia recorda-nos, igualmente, que dar conta dessa dimensão exige a elucidação das relações e das condições que ultrapassam os indivíduos e as suas vontades e que residem na forma como a sociedade em que vivem se encontra organizada e nas características da cultura de que fazem parte.

As leituras aqui reunidas assumem-se como uma introdução à análise e compreensão sociológicas dos fenómenos identitários, mas não esgotam, evidentemente, as potencialidades e os contributos da sociologia neste domínio. Elas devem, portanto, ser entendidas como um elemento facilitador da consulta das obras originais referenciadas, mas também como o início de um percurso para todos os que se interessam por esses fenómenos.

Bibliografia citada

- ACCARDO, Alain (1997), *Introduction a une Sociologie Critique: Lire Bourdieu*, Bordeaux, Le Mascaret.
- BECKER, Howard S. (s.d.), *Outsiders: Studies in the sociology of deviance*, New York, The Free Press.
- BERGER, Peter (1986), *Perspectivas Sociológicas: Uma visão humanística*, Petrópolis, Vozes.
- BERGER, Peter, LUCKMANN, Thomas (1989), *The Social Construction of Reality: A treatise in the sociology of knowledge*, New York, Anchor Books.
- BLASI, Augusto (1988), Identity and the development of the self, in D. K. Lapsley e F. C. Power (eds.), *Self, Ego and Identity: Integrative approaches*, New York, Springer-Verlag, pp. 226-242.
- BOLTANSKI, Luc, THÉVENOT, Laurent (1991), *De la justification: Les économies de la grandeur*, Mesnil-sur-l'Estrée, Gallimard.
- BOURDIEU, Pierre (2001), Os três estados do capital cultural, in Maria Alice Nogueira e Afrânio Catani (orgs.), *Escritos de Educação*, Petrópolis, Vozes.
- BOURDIEU, Pierre (1998a), *La Domination Masculine*, s.l., Seuil.
- BOURDIEU, Pierre (1998b), *O que Falar Quer Dizer*, Algés, Difel.
- BOURDIEU, Pierre (1997), *Les Usages Sociaux de la Science: Pour une sociologie clinique du champ scientifique*, Paris, INRA.
- BOURDIEU, Pierre (1994), *Raisons Pratiques: Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil.
- BOURDIEU, Pierre (1989), *O Poder Simbólico*, Lisboa, Difel.
- BOURDIEU, Pierre (1987), *Choses Dites*, Paris, Les Editions de Minuit.
- BOURDIEU, Pierre (1984), *Questions de Sociologie*, Paris, Les Editions de Minuit.
- BOURDIEU, Pierre (1979), *La Distinction: Critique sociale du jugement*, Paris, Les Editions de Minuit.
- BOURDIEU, Pierre, PASSERON, Jean-Claude (1993), *La Reproduction: Eléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Les Editions de Minuit.
- BURKITT, Ian (1991), Social Selves: Theories of the social formation of personality, *Current Sociology*, vol. 39, n.º 3, pp. 1-117.
- CAMILLERI, Carmel (1999), Identité et gestion de la disparité culturelle: Essai d'une typologie, in Carmel Camilleri, Joseph Kastarsztein, Edmond Marc Lipiansky, Hanna Malewska-Peyre, Isabelle Taboada-Leonetti e Ana Vasquez (orgs.), *Stratégies Identitaires*, Paris, P.U.F., pp. 85-110.
- CORCUFF, Philippe (1999), Le collectif au défi du singulier: en partant de l'habitus, in Bernard Lahire (dir.), *Le Travail Sociologique de Pierre Bourdieu: Dettes et critiques*, Paris, La Découverte, pp. 95-120.
- CRAIB, Ian (1998), *Experiencing Identity*, London, Sage.
- CUFF, E. C., PAYNE, G. C. F. (eds.) (1984), *Perspectives in Sociology*, London, Allen & Unwin.
- DAMÁSIO, António R. (2000), *O Sentimento de Si: O corpo, a emoção e a neurobiologia da consciência*, Mem Martins, Europa-América.
- DAMÁSIO, António R. (1999), *O Erro de Descartes: Emoção, razão e cérebro humano*, Mem Martins, Europa-América.
- DREYFUS, Hubert, RABINOW, Paul (1995), Can there be a science of existential structure and meaning? in Craig Calhoun, Edward Lipuma e Moïshe Postne (eds.), *Bourdieu: Critical perspectives*, Cambridge, Polity Press, pp. 35-44.

- DUBAR, Claude (1997), *A Socialização: Construção das identidades sociais e profissionais*, Porto, Porto Editora.
- DUBET, François (s.d.), *Sociologia da Experiência*, Lisboa, Instituto Piaget.
- ERIKSON, Erik H. (1980), *Identity and the Life Cycle*, New York, W. W. Norton & Company.
- FOUCAULT, Michel (1994), *História da Sexualidade*, Lisboa, Relógio d'Água.
- GIDDENS, Anthony (1997), *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras, Celta.
- GOFFMAN, Erving (1988), *Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*, Rio de Janeiro, Guanabara.
- GOFFMAN, Erving (1989), *A Representação do Eu na Vida Quotidiana*, Petrópolis, Vozes.
- GOFFMAN, Erving (1996), *Manicômios, Prisões e Conventos*, São Paulo, Perspectiva.
- GOFFMAN, Erving (1974), *Frame Analysis: An essay on the organization of experience*, New York, Harper & Row.
- GOFFMAN, Erving (1999), A ordem da interacção, in Yves Winkin (org.), *Os Momentos e os Seus Homens: Erving Goffman*, Lisboa, Relógio d'Água, pp. 191-235.
- JENKINS, Richard (2002), *Pierre Bourdieu*, London, Routledge.
- JENKINS, Richard (1996), *Social Identity*, London, Routledge.
- JOSEPH, Isaac, CASTEL, Robert, QUERE, Louis, WATSON, Rodney, OGIEN, Albert *et al.* (1989), *Le Parler Frais d'Erving Goffman*, Paris, Les Editions de Minuit.
- LAHIRE, Bernard (1999a), Champ, hors-champ, contre-champ, in Bernard Lahire (dir.), *Le Travail Sociologique de Pierre Bourdieu: Dettes et critiques*, Paris, La Découverte, pp. 23-57.
- LAHIRE, Bernard (1999b), De la théorie de l'habitus à une sociologie psychologique, in Bernard Lahire (dir.), *Le Travail Sociologique de Pierre Bourdieu: Dettes et critiques*, Paris, La Découverte, pp. 121-152.
- LIPIANSKY, Edmond Marc (1998), Comme se forme l'identité des groupes, in Jean-Claude Ruano-Borbalan (org.), *L'Identité, l'Individu, le Groupe, la Société*, Auxerre, Sciences Humaines Editions, pp. 143-150.
- LIPIANSKY, Edmond Marc, TABOADA-LEONETTI, Isabelle, VASQUEZ, Ana (1999), Introduction à la problématique de l'identité, in Carmel Camilleri, Joseph Kastersztein, Edmond Marc Lipiansky, Hanna Malewska-Peyre, Isabelle Taboada-Leonetti e Ana Vasquez (org.), *Stratégies Identitaires*, Paris, P.U.F., pp. 7-26.
- LUCKMANN, Thomas, BERGER, Peter (1967), Social mobility and personal identity, *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 5, pp. 331-343.
- MALEWSKA-PEYRE, Hanna (1999), Le processus de dévalorisation de l'identité et les stratégies identitaires, in Carmel Camilleri, Joseph Kastersztein, Edmond Marc Lipiansky, Hanna Malewska-Peyre, Isabelle Taboada-Leonetti e Ana Vasquez (org.), *Stratégies identitaires*, Paris, P.U.F., pp. 111-141.
- MCNAY, Lois (1999), Gender, habitus and the field: Pierre Bourdieu and the limits of reflexivity, *Theory, Culture & Society*, vol. 16, n.º 1, pp. 95-117.
- MEAD, George Herbert (1934), *Mind, Self and Society*, Chicago, The University of Chicago Press.
- OGIEN, Albert (1989), La décomposition du sujet, in Isaac Joseph, Robert Castel, Louis Quere, Rodney Watson *et al.*, *Le Parler Frais d'Erving Goffman*, Paris, Les Editions de Minuit, pp. 100-109.

- PLUMMER, Ken (2002), Interaccionismo simbólico, in Bryan S. Turner. (ed.), *Teoria Social*, Algés, Difel, pp. 225-254.
- RITZER, George (1996), *Modern Sociological Theory*, New York, McGraw-Hill.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1999), *O Contrato Social*, Mem-Martins, Publicações Europa-América
- RUANO-BORBALAN, Jean-Claude (org.) (1998), *L'identité, l'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Sciences Humaines Editions.
- SCHÜTZ, Alfred (1964), *Collected Papers: Studies in social theory*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- SCHÜTZ, Alfred (1962), *Collected Papers: The problem of social reality*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- SCOTT, John (1995), *Sociological Theory: Contemporary debates*, s.l., Edward Elgar.
- SILVA, Augusto Santos (1988), *Entre a Razão e o Sentido: Durkheim, Weber e a teoria das ciências sociais*, Porto, Afrontamento.
- STRAUSS, Anselm L. (2002), *Mirrors and Masks: The search for identity*, New Brunswick, Transaction Publishers.
- TABOADA-LEONETTI, Isabelle (1999), Stratégies identitaires et minorités: Le point de vue du sociologue, in Carmel Camilleri, Joseph Kastertzstein, Edmond Marc Lipiansky, Hanna Malewska-Peyre, Isabelle Taboada-Leonetti e Ana Vasquez (org.), *Stratégies Identitaires*, Paris, P.U.F., pp. 43-83.
- TAP, Pierre (1998), Marquer sa différence, in Jean-Claude Ruano-Borbalan (org.), *L'Identité, l'Individu, le Groupe, la Société*, Auxerre, Sciences Humaines Editions, pp. 65-68.
- TAP, Pierre (s.d. a), *A Sociedade Pigmaleão: Integração social e realização da pessoa*, Lisboa, Instituto Piaget.
- TAP, Pierre (s.d. b), *Identité, Identification et Représentations de Sexe: Approches pour une étude de la personnalisation de l'acteur social*, Dissertation de doctorat, Université de Paris/Nanterre.
- WAGNER, Peter (1999), After Justification: Repertoires of evaluation and the Sociology of Modernity, *European Journal of Social Theory*, vol. 2, n.º 3, pp. 341-357.
- WEBER, Max (2004), *Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva*, vol. 2, São Paulo, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
- WINKIN, Yves (org.) (1999), *Os Momentos e os Seus Homens: Erving Goffman*, Lisboa, Relógio d'Água.

Índice

Introdução	7
Capítulo 1. Uma primeira abordagem ao conceito de identidade	15
Capítulo 2. Eu e o Outro na construção de uma identidade	33
Capítulo 3. Da realidade construída à identidade como construção	61
Capítulo 4. Estrutura social e identidade	87
Capítulo 5. Devolvendo ao ator a sua capacidade crítica	113
Capítulo 6. Elementos para uma síntese	133
Conclusão	153
Bibliografia citada	157

UMA INTRODUÇÃO À ABORDAGEM SOCIOLÓGICA DAS IDENTIDADES

Autora: Ana Maria Brandão

Capa: Edições Húmus

Diretor da coleção: Manuel Carlos Silva

Paginação: Margarida Baldaia

© Edições Húmus, Lda., 2014

Apartado 7081

4764-908 Ribeirão – V. N. Famalicão

Telef. 926 375 305

humus@humus.com.pt

Impressão: Papelmunde, SMG, Lda. – V. N. Famalicão

1.ª edição: Julho de 2014

Depósito legal: 377962/14

ISBN: 978-989-755-033-1

Coleção: Debater o Social – 28

/ Neste livro, são reunidas algumas abordagens sociológicas suscetíveis de contribuir para o estudo das identidades. Trata-se de uma obra de carácter eminentemente pedagógico, onde se pretende, através de algumas leituras escolhidas, dar conta de quadros conceptuais particularmente operatórios para a compreensão da relação entre sociedade e indivíduo. Partindo da questão de saber sob que condições é possível aceder a uma identidade, pretende-se mostrar como a Sociologia tem contribuído para o estudo desse fenómeno de fronteira, que sublinha, simultaneamente, a singularidade individual e a semelhança com os outros, ambas tornadas possíveis pela pertença a uma comunidade.

Ana Maria Brandão, socióloga, é Professora Auxiliar do Departamento de Sociologia do Instituto de Ciências Sociais e Investigadora Integrada do Centro de Investigação em Ciências Sociais da Universidade do Minho. Concluiu em 2008 o doutoramento em Sociologia, com uma tese intitulada “E se tu fosses um rapaz? Homo-erotismo feminino e construção social da identidade” (2010, Afrontamento). As suas áreas principais de interesse são os fenómenos identitários, a sexualidade e a sua intersecção com o género.



Universidade do Minho
Centro de Investigação em Ciências Sociais



Financiado por Projeto Estratégico
Pest-OE/SADG/UI0710/2011

ISBN 978-989-755-033-1



9 789897 455033 1