

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

Socialização tribal e industrial: uma comparação

Maria Emília Meireles Vitor

Brasília, 2013

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

Socialização tribal e industrial: uma comparação

Maria Emília Meireles Vitor

Monografia submetida ao curso de Ciências Sociais, habilitação Sociologia da Universidade de Brasília para a obtenção do grau de Bacharel em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Eurico Antônio Gonzalez Cursino dos Santos

Brasília, 2013

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

Socialização tribal e industrial: uma comparação

Maria Emília Meireles Vitor

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Eurico Antônio Gonzalez Cursino dos Santos

Orientador

Universidade de Brasília

Prof. Dr. Stefan Klein

Universidade de Brasília

Doutoranda Mayra Rezende

Universidade de Brasília

Brasília, março de 2013.

“Apesar de tudo, a alguns é concedido salvar, do torvelinho de seus próprios sentimentos, as mais profundas verdades”.

Sigmund Freud, 1974

AGRADECIMENTOS

Ao meu Pai, aos meus pais e a Santos.

Agradeço também a todas essas amadas pessoas: Matheus Cruvinel, Guilherme, Eurico Antônio, Daniella Barbosa, Maria Tereza, Lorena Vilela, Mariana Tassi, Carolina Longhini, Taíse, Hélvia, Eduardo, Edvan, David, Karen, Dona Ísis, Cássio, Albano, Delma.

Cada um de vocês esteve no meu coração o tempo todo, tornando possível a feitura deste trabalho.

RESUMO

Este texto busca estabelecer uma comparação entre o processo de socialização nos contextos tribal e industrial a partir das obras de Edgar Evans-Pritchard *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande* e de Herbert Marcuse, *A Ideologia da Sociedade Industrial*, respectivamente. O texto toma por base as duas obras como “tipos-ideais” dos modos de socialização em comunidades e em sociedades complexas. Dentre as inúmeras diferenças culturais nos dois casos, a comparação se concentra em dois aspectos: a *qualidade* da simbologia transmitida no processo de socialização e o *propósito geral* deste processo. O critério usado para a análise da *qualidade* da simbologia é sua referência a conteúdos da razão objetiva ou subjetiva, conceitos desenvolvidos por Horkheimer na obra *Eclipse da Razão*. O propósito geral do processo de socialização, por sua vez, é apreendido a partir dos conceitos de *bruxaria, oráculos e magia*, na obra de Pritchard, e a partir dos conceitos de *operacionalização da linguagem e sintaxe de condensação* na obra de Marcuse. As conclusões a que se chegam são de que o propósito da socialização em contexto tribal é a manutenção da tradição e o propósito da socialização em contexto industrial é a produção de assentimento a partir do controle da linguagem. Além disso, conclui-se que ambos os processos de socialização comprometem o exercício da autonomia por parte do adventício. A caracterização da qualidade e propósito da socialização nos dois casos indicarão, ao final, uma menor predominância de conteúdos da razão objetiva em contexto tribal que industrial e diferenças acerca do ensino de noções de responsabilidade e no caráter da formação das crenças nessas duas culturas. Acredita-se que o presente trabalho contribui para o lançamento de hipóteses acerca do processo de socialização a serem empiricamente testadas no campo da socialização escolar.

Palavras-chave: Socialização, razão objetiva, razão subjetiva, responsabilidade.

ABSTRACT

Based on the weberian concepts of “comunitary social relation” and “associative social relation”, this theoretical research will propose a comparison between the process of socialization oriented towards the production of the feeling of belonging to a group and the process of socialization oriented by the production of a rational attribute (adjustment of interests rationally motivated) in the adventitious (WEBER, 2003). Such exercise starts from the construction of two ideal-type models of socialization: Evans-Pritchard’s book, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* will be used as a reference to represent the socialization in communitarian context, for the analysis of *the model of socialization in associative context*, Herbert Marcuse’s book, *One-Dimensional Man* will be used.

Key-words: socialization, objective reason, subjective reason, responsibility.

Sumário

Introdução.....	8
Cap. 1- Definições iniciais.....	10
1.2 Razão objetiva e razão subjetiva.....	10
1.3 Autoridade paterna.....	13
1.4 Poder impessoal.....	14
Cap. 2- A socialização entre os azande.....	16
2.1 Bruxaria e a pedagogia da atribuição de responsabilidade.....	16
2.1.1 Introdução.....	16
2.1.2 Características gerais da simbologia concernente à bruxaria.....	17
2.1.3 Bruxaria como um sistema de noções morais.....	18
2.1.4 Bruxaria como pedagogia da atribuição de responsabilidade.....	19
2.2 Oráculos e a pedagogia da autoridade masculina.....	22
2.3 Magia e a diferença entre a socialização inter e intra-familiar.....	24
2.3.1 O conhecimento acerca da magia passado de pai para filho.....	25
2.4 O conhecimento da magia sob a forma de pagamento.....	25
2.4.1 Os adivinhos como agentes socializadores especiais.....	28
2.5 Conclusões acerca da socialização azande.....	31
Cap. 3- Socialização na sociedade industrial.....	34
3.1 Elementos de comparação.....	34
3.2 Socialização como controle da comunicação.....	36
3.2.1 A operacionalização da linguagem.....	36
3.2.2 A sintaxe da condensação como pedagogia da aceitação.....	40
Cap. 4- Conclusões.....	43
4.1 A presença da razão objetiva nas culturas tribal e industrial.....	43
4.2 Autonomia e alienação.....	45
4.3 Atribuição de responsabilidade.....	49
4.4 Caráter da formação das crenças	51
Bibliografia.....	54

Introdução

A partir dos conceitos weberianos de “relação social comunitária” e “relação social associativa”, será estabelecida uma comparação entre o processo de socialização orientado pela produção de um sentimento (sentimento de pertença a um grupo) e processo de socialização orientado pela produção de um atributo racional (ajuste de interesses racionalmente motivados) no adventício. (WEBER, 2009). Tal exercício parte da construção de dois modelos ideal-típicos de socialização: para representar a socialização em contexto comunitário será utilizada a obra de Evans-Pritchard, *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*; para a análise do modelo de socialização em contexto associativo, será usada *A ideologia da sociedade industrial*, de Herbert Marcuse.

À parte as diferenças culturais que permeiam as referidas obras, a comparação se concentrará em dois critérios fundamentais: a *qualidade* da simbologia transmitida no processo de socialização e o *propósito geral deste processo*; estes dois critérios, considerados para os fins deste trabalho como centrais no processo de socialização, serão evidenciados por meio do contraste nas duas culturas (tribal e industrial). Em relação à qualidade da simbologia transmitida, interessa-nos saber acerca do seu grau de generalidade ou especificidade, isso é, interessa-nos ver a quantidade de esferas da vida que a simbologia transmitida pela socialização é capaz de abarcar no sentido da definição de conteúdos da razão objetiva ou subjetiva (HORKHEIMER, 2002). Nesse sentido, veremos como a socialização azande, ao transmitir a simbologia mágica, é capaz de dotar o indivíduo de mecanismos de leitura e interpretação do mundo nos campos da lei, moral, etiqueta, religião, tecnologia e linguagem, isso é, transmite símbolos de larga aplicação (generalidade). A transmissão dessa simbologia será observada através dos conceitos de *bruxaria, oráculos e magia*. O propósito geral do processo de socialização azande, como adiante será visto, pode ser entendido como o de perpetuar a própria comunidade através da transmissão integral dos símbolos tradicionais.

A socialização na sociedade industrial, por outro lado, será entendida como uma forma de controle da comunicação cujo intento principal é selecionar o conteúdo simbólico ao qual os indivíduos terão acesso. Essa seleção ou administração dos símbolos é feita no sentido de drenar conteúdos da razão objetiva (símbolos de grande generalidade) em nome de símbolos

da razão subjetiva (símbolos unidimensionais, por serem relacionados especialmente à esfera produtiva). Tal processo de socialização como forma de controle da comunicação será observada através das definições de *operacionalização da linguagem* e de *sintaxe de condensação*.

O propósito geral do processo de socialização industrial, por sua vez, consiste na adequação dos indivíduos a uma realidade adversa à satisfação de suas necessidades instintivas (FREUD, 1974) por meio de processos que buscam formar uma identificação automática destes com a sociedade industrial, contornando o processo de introjeção, isso é, contornando o processo por meio do qual o indivíduo “absorve seletivamente” o exterior por contar com uma esfera interior diferenciada e apta a questionar e julgar o meio em que vive.

A caracterização da simbologia transmitida e o propósito geral da socialização serão elucidativos, ao final deste trabalho, para uma comparação, nas duas culturas, da presença da razão objetiva, do ensino de noções de responsabilidade e do caráter da formação das crenças.

O trabalho pretende estabelecer nitidamente dois tipos ideais que permitam o lançamento de hipóteses teoricamente investidas a serem empiricamente investigadas no campo da socialização escolar.

1.1 Definições iniciais

1.2 Razão objetiva e razão subjetiva

A fim de estabelecermos uma comparação entre a qualidade da simbologia transmitida na socialização comunitária entre os azande e na socialização associativa da sociedade industrial, é importante estabelecer definições acerca do que sejam “conteúdos da razão objetiva” e “conteúdos da razão subjetiva” conforme propõe Horkheimer na obra *Eclipse da Razão*.

Nesta obra, a razão objetiva é descrita como um modo de exercício da razão vinculada a categorias filosóficas ou religiosas que têm em comum o interesse de abordar a vida humana “como um todo”, isso é, como algo dotado de um “propósito geral” que abarque, oriente e dote de sentido os diversos eventos da vida. A orientação e a imputação de sentido aos eventos da vida são feitos a partir de referências a *valores*. O pensamento ocidental, tributário da Filosofia clássica grega, ao fazer uso da razão objetiva, concebe-a como uma faculdade cognitiva capaz de distinguir, entre outras coisas, o que é “verdadeiro” e o que é “falso”.

Estes atributos representam uma condição tanto do Ser quanto da Realidade e, conseqüentemente, das proposições que os designam. Aquilo que *é* difere-se daquilo que *parece ser*. E, em virtude dessa diferenciação, a Verdade torna-se um valor que compromete e empenha a existência humana. “É o projeto essencialmente humano. Se o homem tiver aprendido a ver e a conhecer o que a realidade *é*, agirá em concordância com a verdade” (MARCUSE, 1973). É neste sentido, portanto, que afirmamos que a leitura de mundo realizada através da razão objetiva implica na concepção da vida como um todo orientado por um propósito geral que, através do vínculo a um determinado valor (no caso da frase citada de Marcuse, “a verdade”), terá cada um de seus eventos orientado e dotado de sentido.

“Esta forma de conceber o pensamento, distinguindo “verdadeiro” e “falso”, “ser” e “parecer ser” reflete uma “experiência de um mundo antagônico a si mesmo, mas também um mundo que é um *cosmo*, estruturado em conformidade com causas finais. Desde que a experiência de um mundo antagônico guie o desenvolvimento das categorias filosóficas, a Filosofia se move num universo que é rompido em si mesmo – *bidimensional*. Aparência e realidade, inverdade e verdade, não-liberdade e liberdade são condições ontológicas”. (*idem*, p. 127).

A fim de podermos utilizar o conceito de “razão objetiva” para descrever processos de socialização azande são necessárias algumas observações. O trecho de Marcuse reproduzido acima é representativo da experiência de mundo ocidental como “um mundo antagônico a si mesmo”. Os povos que realizam uma leitura de mundo mágica, por sua vez, apresentam uma disposição de “dizer sim” ao mundo (WEBER, 2009), onde as referidas categorias ontológicas não têm lugar. Os azande interpretam eventos como de origem mística ou humana, causadora de efeitos benéficos ou funestos. Embora a simbologia mágica capacite os indivíduos a estabelecerem juízos sobre a realidade, estes são feitos dentro dos moldes e valores mágicos que não questionam o mundo “em suas premissas”.

Dito isso, o propósito de aplicar o conceito de razão objetiva à simbologia azande justifica-se pelo fato de a simbologia mágica ter em comum com os conteúdos da simbologia da razão objetiva o fato de abarcar os diversos eventos da vida (já que são símbolos caracterizados como de “grande generalidade”) dotando-os de sentido, ainda que não como um todo cosmológico próprio das religiosidades transcendentais ou da filosofia ocidental. Importa-nos perceber que o socializando na comunidade azande, ao receber a simbologia mágica, recebe instrumentos de leitura e interpretação do mundo aplicáveis a diversas esferas da vida em contraposição ao indivíduo que é socializado segundo conteúdos da razão subjetiva, que recebe instrumento simplificados ou unidimensionais de leitura e interpretação do mundo.

A leitura de mundo ocidental pode cada vez menos ser descrita de acordo com as qualidades e propósitos da simbologia concernente à razão objetiva, sendo justamente essa a tese central de Marcuse e da Escola de Frankfurt como um todo. Assim, é necessário descrever a simbologia apropriada à sociedade industrial moderna: a razão subjetiva. Este

conjunto simbólico caracteriza-se pela sua dissociação em relação a elementos de tradição, religião e filosofia, legitimando-se através de seus atributos racionais científicos.

A razão subjetiva, conforme foi apontado, distancia-se de pretensões “filosóficas” na forma como é empregada, servindo a propósitos de “classificação, inferência e dedução não importando qual o conteúdo específico dessas ações”. A razão subjetiva relaciona-se especialmente com meios e fins, com a adequação de procedimentos a propósitos tidos como certos e que se presumem auto-explicativos. (Horkheimer,2002). A desconsideração desta forma de razão em relação ao conteúdo específico das ações caracteriza um funcionamento *abstrato* do mecanismo de pensamento, diametralmente oposto àquele que durante longo tempo foi considerado um adequado uso da razão. Essa concepção da razão objetiva afirmava a existência da razão não só como uma força da mente individual, mas também do mundo objetivo¹.

Uma vida norteada através de conteúdos da razão subjetiva tende a apresentar mais um conjunto de ações racionais (não necessariamente articuladas segundo diretrizes morais duráveis para a conduta) segundo os fins que almeja do que uma vida racional tomada como um todo segundo algum propósito geral² vinculado a valores. Horkheimer descreve a razão subjetiva como uma forma pragmática de orientação da ação, que se legitima justamente pelo fato de distanciar-se de conteúdos tradicionais e religiosos como tem sido a tendência do desenvolvimento histórico ocidental (BOCK, 1976).

Esse tipo de simbologia, transformada em diretrizes de processos de socialização, tende a adotar características próprias quanto à forma pela qual é transmitida e quanto aos propósitos que tem enquanto fenômeno que busca educar. Conforme foi dito, a razão subjetiva distingue-se da objetiva por não se propor a compreender a vida humana conforme “propósitos gerais” ou como um “todo dotado de sentido”. Pelo contrário, seu objetivo é antes o de orientar *ações isoladas* segundo a racionalidade científica e segundo o “ajuste racional de

¹ Os grandes sistemas filosóficos, tais como os de Platão e Aristóteles, o escolasticismo, e o idealismo alemão, todos foram fundados sobre uma teoria objetiva da razão. (HORKHEIMER, 2002).

² No caso da lógica dialética de Platão e da lógica formal do *Organon aristotélico*, este “propósito geral” da vida pode ser entendido como uma busca pela Verdade que ao mesmo tempo “salva”, “compromete” e “empenha” a existência humana. (MARCUSE, 1973, p. 126).

interesses” característico das relações associativas conforme a definição de Max Weber. Para que esse padrão de orientação seja amplamente adotado, entretanto, há a necessidade de impedir-se o contato, por parte dos indivíduos, com a simbologia que oferece diretrizes contrárias. Em *A ideologia da sociedade industrial*, Marcuse sublinha o fato de que meios de comunicação em massa, ao veicular uma socialização orientada para o consumo, precisam se preocupar, antes de tudo, em promover o desaparecimento de símbolos da razão objetiva, que indicam ao indivíduo diretrizes para a ação opostas àquelas convenientes à sociedade industrial por promoverem uma visão de mundo crítica, reflexiva e voltada a uma compreensão do todo.

O processo de socialização na sociedade industrial será entendido como um processo através do qual os indivíduos são treinados a esquecer conteúdos da razão objetiva em nome da aprendizagem de conteúdos da razão subjetiva. Tal processo de socialização será observado, conforme foi colocado, através dos conceitos de *operacionalização da linguagem e sintaxe de condensação*.

1.3 Definição de “Autoridade paterna”

Com base na abordagem de Steven Lukes (LUKES, 1976), podemos definir o conceito de *autoridade* como capacidade de controle sobre a conduta investida *em pessoas* que se legitimam pelo fato de portarem consigo os saberes sociais destilados pelo tempo e assegurados através da transmissão hierárquica da tradição e religião. O conjunto simbólico deste agente socializador legitimado pela tradição comunitária caracteriza-se pela natureza cosmológica da razão objetiva segundo a definição acima (HORKHEIMER, 2002), e o processo pelo qual este conjunto simbólico é transmitido caracteriza-se pela personalidade das relações entre socializando e agente socializador, onde este último se responsabiliza pelos efeitos advindos da transmissão dos símbolos que porta. “Figura de autoridade é alguém que assume responsabilidade pelo poder que usa”. (SENNETT, 2009). Os processos de socialização azande, conforme veremos adiante, têm como principal referência as figuras do pai, do tio paterno e do adivinho.

Na modernidade, entretanto, a unidade familiar tem perdido grande parte de sua capacidade de ingerência sobre a vida do adventício. (HORKHEIMER & ADORNO, 1987). Ao perder sua capacidade de oferecer salvaguarda econômica com a alteração do modo de produção industrial, fora do âmbito familiar, a figura paterna perdeu, também, grande parte de sua autoridade por não ser mais a responsável pela subsistência ou pelo ensino da técnica capaz de garanti-la.

De acordo com as definições propostas por Lukes, podemos entender a criação da esfera pública (a saber, o Estado) como um processo de formação de *poder assimétrico* (LUKES, 1976, p. 836), isso é, de uma concentração de poder nas mãos do Estado que se deu às expensas da capacidade de exercício de autoridade no âmbito familiar. Este movimento de “drenagem” de poder se deu através do referido deslocamento da produção econômica e através da desautorização cultural de conteúdos da razão objetiva (saberes ligados à religião e tradição que cabiam principalmente ao pai transmitir) em nome dos conteúdos da razão subjetiva (saberes científicos, laicos, pragmáticos).

1.4 .Definição de “Poder impessoal”

O conceito de *poder* pode ser definido como capacidade de controle sobre a conduta investida *impessoalmente* e que busca derivar sua legitimidade justamente do fato de *não* apresentar em seu cabedal simbólico conteúdos de caráter tradicional ou religioso, mas *racionais e científicos*. A desautorização da tradição trouxe como característica principal do fenômeno de socialização a transmissão de símbolos cujos moldes são pautados pela razão subjetiva (HORKHEIMER, 2002), isso é, símbolos mais voltados à intermediação de operações racionais sob moldes científicos do que à intermediação de ações reflexivas sob moldes filosóficos ou norteados por valores.

A desautorização de símbolos tradicionais e religiosos em nome da legitimação de símbolos científicos ocasionou um conseqüente deslocamento da autoridade nos agentes portadores desses conhecimentos; assim, as figuras religiosa e paterna, por exemplo, perderam grande parte de sua legitimação para portadores de saberes técnicos e científicos. Estes últimos, ainda de acordo com Lukes (*idem*, p. 835), devido ao próprio caráter do

conteúdo que portam, não se propõem a exercer uma influência moral, mas pragmática sobre a conduta dos demais indivíduos. Neste sentido, devido ao fato de portarem símbolos da razão subjetiva, esses indivíduos, transformados socialmente em agentes socializadores, não se propõem a oferecer diretrizes gerais para a vida do indivíduo (como padres poderiam fazer), mas apenas diretrizes específicas e racionais sob os moldes da ciência.

Outro princípio de importância fundamental do conjunto simbólico moderno é sua pretensão *universalista*, o que demanda uma generalização das normas e procedimentos que a habilite a transcender a especificidade do caso individual, sobre o qual o agente impessoal da socialização não se sente responsável ou vinculado emocionalmente. A não-responsabilização dos agentes socializadores em relação aos indivíduos leva estes últimos a desenvolverem uma postura, ao cabo do processo de socialização, de *consciência* de que os conteúdos aos quais têm acesso não têm de ser necessariamente verdadeiros ou certos aliada a uma *disposição* (contraditória), de ouvi-los, lê-los e até se deixarem orientar por eles. Se as comunicações em massa misturam harmoniosamente e, com frequência, imperceptivelmente, arte, política, religião e filosofia com anúncios, levam essas esferas da cultura ao seu denominador comum – a forma de mercadoria (MARCUSE, 1973). O que importa na transmissão simbólica impessoal da socialização moderna, de acordo com Marcuse, é o valor de troca, não a verdade dos conteúdos.

2. A socialização entre os azande

Como os azande aprendem e ensinam coisas uns aos outros? Buscaremos flagrar o processo de socialização azande através dos conceitos de *bruxaria*, *oráculos* e *magia*, sendo que o primeiro representa uma pedagogia de como se atribuem noções de responsabilidade, o segundo, uma pedagogia da autoridade masculina e o último um conjunto de saberes que, em sua transmissão, permite entrever, entre outras coisas, a diferença entre uma socialização inter e intra-familiar.

2.1 Bruxaria e a pedagogia da atribuição de responsabilidade

2.1.1 Introdução

O conceito de bruxaria representa um conjunto de crenças mágicas de acordo com as quais um azande entende o mundo como regido simultaneamente por forças místicas e humanas. Os oráculos e a magia são parte desse conjunto maior de crenças que é a bruxaria, agindo no sentido de regular e controlar a ação das potências místicas através das ações humanas. Afora todos os pormenores acerca de como funciona esse sistema de crenças mágicas, interessa-nos entendê-lo enquanto um processo de socialização, um mecanismo de transmissão de saberes que capacita o indivíduo (em maior medida, se pertencer ao gênero masculino) a agir no mundo de molde a interpretar, regularizar e até provocar manifestações de potências místicas. Esta experiência de mundo sob moldes mágicos, de acordo com Lévy-Bruhl (BRUHL, 2008), permite ao indivíduo uma “experiência imediata mais rica de conteúdo do que a nossa” devido a esse próprio caráter da interação entre o indivíduo e o mundo, que é sentido como um *jardim encantado* (WEBER, 2009).

Através dos conceitos de *bruxaria*, *oráculos* e *magia* buscaremos entender como os azande ensinam e aprendem a interpretar, regularizar e provocar manifestações de potências místicas. Começando pelo conceito de bruxaria, o destacaremos como um conjunto de noções morais e, dentro disso, como uma forma de ensinamento de atribuição de responsabilidade que distingue as causas místicas das humanas na ocorrência de fenômenos.

2.1.2 Características gerais da simbologia concernente à “bruxaria”

Um azande nasce dentro de uma cultura com estruturas de crença já estabelecidas e que têm atrás de si o peso da tradição. Devido ao fato de perceber a realidade através de suas crenças axiomáticas, um azande tem dificuldade em entender por que outros povos não compartilham delas.

Embora a bruxaria, os oráculos e a magia consistam num sistema coeso, as crenças apresentam um caráter plástico de acordo com as situações em que são acionadas. Conquanto articulado, esse sistema de crença representa associações frouxas de noções. Um único acontecimento pode suscitar uma variedade de crenças diferentes e contraditórias em pessoas diferentes. Um azande sozinho pode facilmente ter dúvidas a respeito do procedimento, significado ou interpretação de um fato; sua reação, nesses casos, é sempre de recorrer a um membro mais velho da comunidade. O mecanismo de funcionamento simbólico no caso dos indivíduos tomados em conjunto, por sua vez, tende a ser unívoco, isso é, procedimentos, significados e interpretações dos indivíduos em conjunto, partindo dos mesmos instrumentos de leitura da realidade não apresenta contradições (PRITCHARD, 2005, p. 209). A experiência individual, segundo Pritchard, quase nada vale diante da opinião aceita. Se contradiz uma crença, isso não mostra que a crença é infundada, e sim que a experiência é peculiar ou inadequada. O autor mostra como o uso dos símbolos por indivíduos tomados em conjunto “corrige” experiências inadequadas, compondo cenas em que o “todo” exerce coerção sobre o indivíduo que faz mal uso da tradição.

Pelo fato de se tratar de uma realidade comunitária e que, embora já estivesse sob os efeitos da dominação européia, ainda contasse com grande eficácia na transmissão de sua tradição, Pritchard não teve dificuldade em descobrir o que pensam os azande sobre bruxaria

nem em observar o que fazem para combatê-la. O sistema de idéias encontrava-se expresso em cada prática, acessíveis à observação. De acordo com ele, “nem mesmo é preciso interrogá-los sobre esse assunto porque as informações fluem livremente de situações recorrentes de sua vida social e tudo o que se tem a fazer é observar e ouvir”. A bruxaria é onipresente; desempenha um papel em todas as atividades da vida azande: na agricultura, pesca e caça; na vida cotidiana dos grupos domésticos tanto quanto na vida comunal do distrito e da corte. É um tópico importante da vida mental, desenhando o horizonte de um vasto panorama de oráculos e magia; sua influência está claramente estampada na lei e na moral, na etiqueta e na religião; ela sobressai na tecnologia e na linguagem. Não existe nicho ou recanto da cultura zande em que não se insinue (*idem*, p. 49). Pritchard opina que, entre os azande, esse sistema simbólico mágico é capaz de produzir um modo de vida satisfatório, “pois é o único que compreendem por fornecer os únicos argumentos capazes de lhes convencer e acalmar”.

A bruxaria representa, portanto, um conjunto simbólico coeso, aplicável nas diversas esferas da vida e amplamente compartilhável entre os membros da comunidade; a bruxaria, enquanto simbologia, capacita seus portadores a lerem o mundo de forma convencional e estereotipada. Todo e qualquer evento da realidade, na comunidade azande, é lido segundo um mesmo código e, a partir disso, comunicável aos demais.

2.1.3 Bruxaria como um sistema de noções morais

O conjunto de crenças concernentes à bruxaria fornece aos azande uma filosofia natural por meio da qual explicam a si mesmos as relações entre os homens e o infortúnio, e um meio rápido e estereotipado de reação aos efeitos funestos. De acordo com Evans-Pritchard, a moralidade zande está tão intimamente relacionada às noções de bruxaria que podemos dizer que ela as determina. A frase zande “isso é bruxaria” pode quase sempre ser traduzida simplesmente por “isso é mal”. Bruxaria consiste, assim, no próprio idioma através do qual os azande exprimem as regras morais. O critério a partir do qual uma ação humana é julgada positiva ou negativamente é sua coerência em relação à tradição. Neste sentido, a tradição zande julga positivamente o comportamento comunitário colaborativo e as ações

conformes à técnica. O comportamento comunitário colaborativo se expressa quando um vizinho mostra-se pronto e disponível para auxiliar o outro, quando age com cortesia, etc. Um artesão age bem conforme as regras técnicas tradicionais, que consistem no conhecimento testado por ensaio e erro a cada geração.

A moralidade mágica zande, por outro lado, associa comportamentos “anti-sociais” e contingências à bruxaria. “... o impulso por trás de todos os atos de bruxaria deve ser buscado nas emoções e sentimentos comuns aos homens – maldade, inveja, ciúme, calúnia, traição, rancor e em reações tidas como anti-sociais”³. Eventos que escapem completamente ao controle humano como a ocorrência de mortes e doenças também são atribuídas à bruxaria. Um artesão que tenha agido conforme a técnica tradicional e que, ainda assim, tenha sido mal sucedido no seu afazer, atribuirá o ocorrido à bruxaria, pois o evento, neste caso, também escapou de seu controle.

2.1.4 Bruxaria como uma pedagogia da atribuição de responsabilidade

A bruxaria foi definida como um conjunto de crenças de acordo com as quais um azande entende o mundo como regido simultaneamente por forças místicas e humanas. Foi sugerido também que este conceito permite entrever, no que tange ao processo de socialização azande, a forma pela qual são transmitidas noções de responsabilidade.

Por se tratar de uma simbologia amplamente compartilhada, a noção de bruxaria e, em decorrência dela, a noção de atribuição de responsabilidade representa um processo socializador que os membros da comunidade azande realizam entre si, espontânea e reciprocamente. Quanto a isso, é importante retomar o fato de Pritchard mostrar como o uso dos símbolos por indivíduos tomados em conjunto “corrige” experiências inadequadas, compondo cenas em que o “todo” exerce coerção sobre o indivíduo que faz mal uso da tradição. No decorrer de quatro exemplos de “lições sobre atribuição de responsabilidade”, Pritchard tanto descreve cenas em que esse processo de socialização se dá entre pais e filhos (crianças) quanto entre adultos.

³ Idem, ibidem, p. 77.

Conforme foi exposto, o fato de a comunidade azande coordenar ações e interpretações de seus membros a partir de noções místicas não impede que estes desenvolvam uma apreciação “racional” da natureza; prova disso é o fato de haverem desenvolvido técnicas adequadas à produção de artefatos. Assim, a noção de bruxaria conciliada ao ensino da técnica conduz a uma socialização das crianças de molde a ensiná-las a perceberem a si próprias como responsáveis pelos insucessos nas tarefas pelas quais são responsáveis:

“Quando uma menina quebra a bilha d’água, ou um menino esquece-se de fechar a porta do galinheiro à noite, eles são severamente repreendidos pelos pais por sua estupidez. Os erros das crianças são atribuídos ao descuido ou à ignorância, e ainda pequenas elas são ensinadas a evitá-los. Inexperiência, falta de habilidade artesanal, preguiça, ignorância e incompetência são causas para insucessos destituídas de intervenção mística, sendo inteiramente atribuídas ao indivíduo”⁴. (p. 58).

O trecho seguinte revela como a moralidade comunitária amparada em noções de bruxaria “corrige” inclusive o mau uso da simbologia por parte dos adultos, quando um azande tenta envolver causas místicas no concurso de eventos que são de sua responsabilidade:

Apenas uma vez vi um zande alegar que estava embruxado quando havia cometido uma ofensa, e isso foi quando mentiu para mim; mesmo nessa ocasião, todos os presentes riram dele e lhe disseram que bruxaria não faz ninguém dizer mentiras. Por vezes a situação social exige um julgamento causal do senso comum, não-místico. Assim, se você conta uma mentira, comete adultério, rouba ou trai seu príncipe e é descoberto, não pode escapar à punição dizendo que foi embruxado. A doutrina zande declara enfaticamente que “bruxaria não faz uma pessoa dizer mentiras”, “bruxaria não faz uma pessoa cometer adultério”. (p. 56).

⁴ Idem, op. cit., p. 58.

A peculiaridade do processo de atribuição de culpa pelos eventos funestos na comunidade azande leva seus membros a estranharem o fato de serem responsabilizados pelo infortúnio alheio quando são acusados de bruxaria por um oráculo. No trecho abaixo, o pai media o ensino dessa aceitação de culpa através de argumentos que remetem às já referidas noções de cortesia incluídas no próprio cabedal simbólico referente à bruxaria; esta, assim, ilustra a plasticidade de sua aplicação ao englobar situações que servem a propósitos contraditórios (para o prejudicado, encontrar o culpado; para o acusado, contornar a culpa):

Certa vez vi um homem dar um sábio conselho a seu filho sobre essa questão. O rapaz vinha recebendo com alguma frequência asas de galinha⁵ enviadas por um vizinho, e protestava vigorosamente contra o que considerava ser insulto puro e simples. Seu pai lhe disse, então, que as acusações eram obviamente absurdas; vários de seus parentes haviam sido autopsiados e não se achara nenhuma substância-bruxaria. Apesar disso, porém, não fazia mal algum soprar água⁶; não apenas era educado fazer isso quando solicitado, mas sobretudo demonstrava a ausência de rancor que distingue todo bom cidadão. É melhor para um inocente aceitar de bom grado a acusação. (p. 85-86).

Pritchard narra também como um azande muitas vezes afirma com veemência a “malícia deliberada” de outros e falam de outra maneira quando são eles mesmos a receberem as asas de galinha:

Pude muitas vezes observar as mesmas pessoas em ambas situações. Se for pessoa com pouco autocontrole, pode fazer uma cena. Um homem que se comporta assim está indo contra o costume. Ele será objeto de zombaria, visto como um provinciano ignorante das maneiras da sociedade educada, e pode adquirir a reputação de bruxo empedernido que admite sua bruxaria justamente pela raiva que demonstra ao ser denunciado. O que ele deveria fazer era soprar água

⁵ Na comunidade azande, as asas de galinha são colocadas aos pés da pessoa que tenha sido acusada pelo oráculo de haver praticado bruxaria.

⁶ “Soprar água” representa um gesto cortês por parte do acusado de bruxaria. “Soprar água” demonstra arrependimento por seu ato de bruxaria, que, de acordo com a cultura azande, pode ter sido cometido de forma involuntária.

e dizer: “Se possuo bruxaria em meu ventre, disso não tenho consciência; que ela esfrie. Por isso, sopro água”. É isso o que um cavalheiro deve fazer. (p. 84).

Através dos exemplos expostos, é possível perceber como a socialização na comunidade azande ensina a discernir causas místicas e humanas na ocorrência de eventos. O recurso à explicação mística só é socialmente reconhecido quando o esforço humano falha; os membros da comunidade, ao mesmo tempo, mostram-se atentos ao comportamento uns dos outros no que tange à fidelidade na aplicação destes preceitos. Pelo fato de todos compartilharem da simbologia concernente à bruxaria (sendo todos “autoridades” neste assunto), todo e cada membro é capaz de encontrar interpretações para os fatos, sendo que a má aplicação de um caso particular é sempre “corrigida” pelo todo, fazendo com que esse fenômeno de “socialização da responsabilização” seja contraditório em qualquer contexto social.

2.2 Oráculos e a pedagogia da autoridade masculina

Os oráculos representam meios pelos quais os azande chamam as potências místicas a comunicarem-se com eles a fim de conceder-lhes respostas sobre o curso de diversos eventos, como o local mais apropriado para a construção de uma casa, a saúde da família, a sorte das colheitas.

Pritchard nos fala a respeito da existência de três tipos de oráculo entre os azande: oráculos das térmitas, de atrito e de veneno. O primeiro, também chamado *mapingo*, é considerado o oráculo das mulheres e crianças, onde estas últimas iniciam a experiência de consulta oracular. O procedimento consiste em inserir gravetos em árvores onde existem esses insetos e esperar, de um dia para o outro, que elas os consumam ou não; o estado dos gravetos definirá a resposta relacionada à pergunta feita pelas crianças e mulheres sobre seus assuntos particulares, considerados como de menor relevância social. O oráculo de atrito é prerrogativa dos homens mais velhos, que dominam as técnicas necessárias ao seu funcionamento, o que inclui técnicas elaboradas de encantamento tanto dos instrumentos quanto do consultor. Os

homens recém autorizados a utilizá-lo freqüentemente precisam recorrer aos mais velhos quando surgem questões mais sérias e as mulheres precisam sempre recorrer ao marido ou a um irmão a fim de que realizem a consulta em nome delas. O oráculo de veneno, por sua vez, funciona através da aplicação de venenos em galinhas que, a depender de seu efeito – letal ou não – oferecerá a resposta à pergunta colocada.

Dentre os três tipos de oráculo, o de atrito e o de veneno são os que mais interessam em termos de processo de socialização, o que se deve, entre outras coisas, ao seu significado enquanto instituição social que explicita o poder paterno (ou masculino em geral) por sua prerrogativa de consultar as potências místicas. A consulta que o chefe de família faz ao oráculo representa, para os azande, o momento em que ele cuida do bem estar da família como um todo e lida com questões de relevância pública. A manipulação dos oráculos representa uma grande fonte de prestígio e poder, sendo ambos reservados aos homens e, entre estes, aos mais velhos.

O filho é iniciado nesta tradição desde cedo, quando recebe ordens de seu pai para que vá buscar as galinhas na noite anterior à sessão. Os meninos, entre os doze e dezesseis anos, e escolhidos normalmente quando estão cumprindo tabus pela morte de um parente, só estão presentes como operadores desse oráculo, isso é, como quem recebe ordens meramente técnicas sobre como preparar a pasta de veneno na consistência correta e tratar das galinhas. Pritchard depreendeu das formas de comportamento do operador que este se considera um servidor mecânico, e nunca o dirigente.

Aqueles que, enquanto meninos, preparam com freqüência os oráculos para seus pais e tios tornam-se, quando adultos, os mais competentes na prática de consulta ao oráculo. As diversas formas pelas quais o veneno age na galinha muitas vezes deixam os recém-autorizados a ministrá-lo em dúvidas sobre como interpretar a resposta; “mas os velhos raramente se atrapalham em explicar o comportamento da ave” (PRITCHARD, 2005, p. 169) e tudo o que o mais novo precisa fazer é interrogá-los.

O oráculo enquanto recurso de socialização revela-se, portanto, essencial como afirmação do poder e autoridade masculinos. Pritchard afirma que as pessoas não compreendem a verdadeira essência da bruxaria até que sejam capazes de operar com segurança os oráculos. A bruxaria enquanto sistema simbólico responsável pela coordenação

de ações e interpretações entre os azande, assim, mostra-se hábil a forçar constantes relações de comunicação e interdependência entre os indivíduos (seja entre gêneros, seja entre grupos etários).

A concentração de prestígio e poder desta simbologia em certos membros do grupo revela-se essencial para a perpetuação da comunidade segundo padrões de conduta que se reproduzem com a tradição (como o filho que é ensinado pelo pai, que por sua vez ensinará da mesma forma ao próprio filho), concorrendo também para a correta assimilação destes símbolos provados pelo tempo, fazendo com que os membros da geração mais nova sempre recorram aos mais velhos, que percebem o decurso do tempo como um fator de expansão do conceito de bruxaria e, com isso, como um constante acréscimo à qualidade, comunicabilidade e variedade da experiência.

2.3 Magia e a diferença entre a socialização inter e intra-familiar

O sistema simbólico mágico é transmitido desde cedo para as crianças; conversando com meninas e meninos pequenos, até mesmo de seis anos, Pritchard constatou que compreendiam o que os mais velhos estão dizendo quando falam disso. Grande parte dos conhecimentos é transmitido no âmbito doméstico; tendo a organização comunitária azande um viés fortemente patrilinear, a criança herda o ofício (como o de ferreiro ou artesão) do pai ou do tio materno. Conforme foi apontado, a socialização em âmbito comunitário caracteriza-se pelo fato de oferecer à criança uma educação permanente e unívoca, pelo fato de ser cada esfera da vida tribal regida por uma simbologia onipresente.

Apesar disso, a comunidade azande conta com a participação de membros “destacados por um saber especial”, denominados adivinhos. Estes, segundo observa Pritchard, denotam um comportamento especial, sendo “mais curiosos e atentos à natureza humana”. Assim, mesmo na comunidade azande, onde todos compartilham de um mesmo saber, há uma classe que detém um conhecimento diferenciado em relação aos demais, sendo este o conhecimento acerca do uso e funcionamento de ervas mágicas que possibilitam um contato com as

potências místicas (semelhantemente ao que ocorre com os oráculos, ainda que os adivinhos sejam considerados menos confiáveis).

2.3.1 O conhecimento acerca da magia passado de pai para filho

Os homens que possuem as drogas de atividades especializadas como os adivinhos passam seu conhecimento para um de seus filhos, à medida que este vai aprendendo o ofício. Da mesma forma, um homem que possua uma droga valiosa, como a magia de vingança, vai ensinando seu uso aos poucos para o filho predileto, que, em sua opinião, é o que tem maior vocação e desejo de aprender o ofício. Às vezes um homem transmite como herança para um filho algum amuleto precioso, como o apito que confere invisibilidade. O ensino da feitiçaria de pai para filho também se dá paulatinamente; a criança ainda pequena, sob o incentivo do pai, aprende a imitar os passos de dança e a manipulação das ervas. As crianças aprendem sobre a eficácia mágica das drogas em seus próprios corpos através de rituais pelos quais os pais adivinhos preparam e cospem medicamentos para que cresçam fortes (PRITCHARD, 2005, p. 93). Pritchard narra que “nunca soube de um jovem que tenha fracassado por ser demasiado estúpido para praticar o ofício” e que viu meninos às vezes de quatro ou cinco anos que já começavam a ser iniciados no uso das ervas mágicas a fim de “deixar o espírito forte contra as bruxarias”.

Vi garotos pequenos dançarem a dança dos adivinhos e ingerirem suas drogas, copiando os movimentos dos mais velhos nas sessões e nas refeições mágicas coletivas. Os adivinhos encorajam-nos de modo jovial, e os garotos tratavam aquilo tudo como se fosse uma brincadeira. Esses garotos vão-se acostumando gradativamente a representar, e quando chegam aos quinze anos seus pais os levam quando vão visitar alguma casa para dançar, permitindo que participem da cerimônia, embora não possam usar os paramentos do ofício. Desta forma, o conhecimento das drogas e do ritual é transmitido pouco a pouco, ao longo dos anos, de pai para filho. (*idem*, p. 111).

2.4 O conhecimento da magia sob a forma de pagamento

Pritchard observou ser comum o fato de um jovem (que não filho de adivinho) manifestar o desejo de se tornar adivinho para um membro mais velho da corporação em seu distrito, solicitando a este que seja seu patrono; outra possibilidade é a de o jovem solicitar aos seus pais que o encaminhem a um adivinho; estes só se opõem quando um oráculo previr conseqüências funestas advindas da decisão.

Quando um rapaz se inscreve como aprendiz, entretanto, a transmissão de conhecimento, nas palavras de Pritchard, “é muito mais curta, ficando ao sabor dos pagamentos feitos e da formação de atitudes pessoais que devem ser construídas fora da família e do grupo doméstico”. O jovem é interrogado pelo seu futuro professor, que procura saber se ele está certo de que deseja ser iniciado, exortando-o a considerar os perigos que ameaçam sua vida e família se tentar ingerir as drogas levemente⁷. O professor adverte também que a magia é algo caro e raro, e que presentes serão exigidos constantemente como forma de pagamento. Pritchard afirma que apenas “os sagazes e persistentes chegam a ser iniciados”. Com o advento dos europeus, entretanto, o saber mágico deixou de ter o caráter restrito e concentrado em poucos feiticeiros por aldeia (de acordo com ele, dois ou três) como antes. Ele observa que a fé declina com a democratização, e que, nos últimos anos em que esteve lá, um adivinho não hesitava em ensinar quantos aprendizes pudesse, exigindo-lhes taxas ridiculamente pequenas em comparação com o período anterior. No período anterior à administração européia, cada aldeia contava somente com dois ou três adivinhos; ao final da sua pesquisa, Pritchard observou que os aldeamentos do governo chegavam a congregar meia dúzia, às vezes até uma dúzia de adivinhos.

Na prática, um aluno, geralmente um rapaz que tem pouca coisa de seu, paga a prestação no correr dos anos, enquanto ele e o professor vão registrando na memória o que já foi pago. O pagamento pode chegar a consistir em uma ou duas lanças, mas na maior parte das vezes o pagamento consiste em anéis, facas, piastras, potes de cerveja, cestos de comida, carne e outros objetos de pequeno valor. Algumas dessas coisas chegaram às mãos do aprendiz por troca ritual ou presente em ocasiões cerimoniais, outras foram pedidas aos parentes, outras, ainda, adquiridas ao trabalhar para o governo, em serviços como carregador.

⁷ *Idem*, p. 111

A maior parte desses bens é entregue ao professor quando da iniciação do noviço. Se um noviço é hábil e sagaz, pode rapidamente começar a praticar por conta própria, mas espera-se que ele dê os primeiros pagamentos recebidos a seu professor, e deve continuar a dar-lhes presentes ocasionais.

A magia, assim, deve ser comprada como qualquer outro bem, e a parte realmente significativa na iniciação é a lenta transmissão de conhecimento sobre as plantas do professor ao aluno, em troca da longa série de pagamentos.

O professor pode mostrá-las casualmente, quando passeia pelo mato junto com o aluno – por exemplo, numa caçada -, ou pode sair com ele especialmente para isso. (...) igualmente, é sempre possível para um professor, se acha que não recebeu pagamento suficiente por suas drogas, fazer uma mágica que as inutiliza dentro do corpo do comprador. O adivinho pode fazer isso, seja pelo cozimento de drogas e uso de encantações que privam o noviço do poder das drogas que consumiu, seja por um rito especial⁸.

A iniciação na corporação de adivinhos não está focalizada em palavras mágicas ou seqüências rituais, mas em árvores e ervas. A maioria das plantas mais conhecidas é mostrada ao noviço pouco antes ou depois de sua iniciação. Um homem não aprende de seu mestre sobre todas as drogas conhecidas, pois ninguém conhece todas elas. Pessoas diferentes sabem de drogas diferentes, e quando um homem encontra alguém que conhece uma planta que ele ignorava, pode tentar comprar esse conhecimento. Se o conhecedor da planta for um amigo, e a planta não for muito importante, ele pode mostrá-la de graça, mas em outras circunstâncias espera-se um pequeno pagamento. À medida que os anos passam, e um adivinho vai ampliando seus contatos sociais com outros membros da profissão, seu estoque de drogas recebe incremento.

Pritchard descreve como um aprendiz de feiticeiro é aceito na corporação através de uma refeição comunal após ter sido pego pela mão de seu padrinho e saudado pela linguagem especial da confraria; além disso, o noviço é alimentado pela mão dele enquanto os outros

⁸ *Idem*, p. 117

comem com a própria. Um noviço começa a tomar parte nessas refeições comunais desde o início de seu aprendizado, visto que o objetivo básico de sua carreira é embeber-se de drogas que o capacitem a identificar a bruxaria. O propósito é de que a pessoa ingira certas drogas e se torne fisicamente forte para resistir às arremetidas dos bruxos.

Geralmente, o membro mais velho e sábio recebe os demais em sua casa, onde os espera com as ervas mágicas já preparadas de antemão. Os adivinhos devem ser muito cuidadosos para que ninguém descubra (a não ser no momento certo, no caso dos aprendizes) as plantas que colhem para uso mágico. Removem os caules e folhas e escondem-nos no mato, longe de onde os arrancaram, para que ninguém siga sua pista ou conheça suas drogas. Não é possível reconhecer essas plantas pela simples observação de suas raízes durante a refeição comunal, e por isso não se faz objeção a que leigos estejam presentes em tais ocasiões. Pritchard afirma que era comum ver amigos dos mágicos sentados a seu lado enquanto estes comiam a sopa mágica; embora nunca os tenha visto compartilhando a refeição.

Entretanto, um homem que tenha ingerido drogas apenas algumas vezes não está qualificado para assumir um papel importante nas atividades de uma sessão ou para profetizar. O noviço só adquire status na corporação depois de ter aprendido sobre uma série de ervas e plantas apropriadas, momento a partir do qual poderá iniciar seus próprios serviços.

Os adivinhos possuem um significado fundamental na sociedade azande devido ao papel de proteção contra a bruxaria que assumem em nome da tribo. O transe que experimentam durante as sessões, além de meio através do qual as potências místicas respondem às perguntas dos demais membros, representa sua luta contra as forças do mal. O adivinho azande exerce poderes sobrenaturais exclusivamente porque conhece as drogas certas e porque as ingeriu adequadamente e suas profecias derivam da mágica que traz dentro de si. Um adivinho zande é essencialmente um homem que conhece as plantas e árvores que entram na composição das drogas que, ingeridas, lhe darão o poder de ver a bruxaria com seus próprios olhos, saber onde ela reside e afastá-la de suas vítimas.

2.4.1 Os adivinhos como agentes socializadores especiais

Enquanto socializadores, os adivinhos cumprem um papel essencial não apenas pela forma como tratam as crianças, exercendo autoridade moral sobre a crença com nítida abordagem emocional, mas também com os adultos, pelos quais são abordados no momento da sessão sob o vocativo de *senhor*, e sobre os quais também imprimem uma marca psicológica pela forma em que os tratam. Pritchard revela como os adivinhos são arrogantes com sua audiência, tomando liberdades com eles que, em outras ocasiões, causariam ressentimento. Além de arrogantes, são também intimidadores, afirmando-se a partir do funcionamento de cada elemento que compõe o ritual. O adivinho impõe-se emitindo ordens para que os outros se sentem, parem de falar e prestem atenção, para que cantem e toquem direito. Pritchard narra como um feiticeiro encara a multidão e cria uma arenga com eles, especialmente com os meninos, perguntando:

Porque vocês não estão tocando o tambor? Porque não estão fazendo o coro das minhas músicas direito? Todos devem cantar! Se eu vir algum negligente, vou feri-lo com minha mágica, vou capturá-lo como um bruxo. Todos estão ouvindo o que estou dizendo?”(PRITCHARD, 2005, p. 76).

Isso tudo é aceito, ninguém se ofende com essas atitudes que, em outras ocasiões, seriam consideradas rudes. Há, neste momento, um abandono da forma de discurso normal. Pritchard ressalta, contudo, que seria um grande erro supor que a atmosfera é de temor. Pelo contrário, a cena envolve respeito, mas também jovialidade e gracejos entre os espectadores. Além disso, o autor declara que a atmosfera criada após a sessão de adivinhação é de alívio, pois a comunidade se sente protegida do mal⁹.

Cada detalhe da figura dos adivinhos contribui para o êxito do papel que são chamados a desempenhar. Evans-Pritchard os descreve no trecho seguinte:

⁹ *Idem*, p. 135.

Os adivinhos se adornam com chapéus de palha com grandes feixes de penas de ganso, papagaio, e outras aves do pântano e do mato. Fieiras de apitos mágicos, feitos de madeiras especiais, são passadas à bandoleira no peito e nas atadas nos braços. Peles de civeta, gato-domato, gato almiscarado e serval, além de outros carnívoros, roedores e macacos, são enfiadas no cinto, formando uma saia que cobre inteiramente a tanga de entrecasca usada por todos os homens azande. Sobre essas peles atam-se cordões com os frutos da palmeira *doleib*. Um badalo de madeira inserido na cavidade desses frutos fazem-nos soar como chocalhos ao menor movimento da cintura. Nas pernas, tornozelos e às vezes nos braços amarram-se *molhosw* de sementes alaranjadas. Nas mãos trazem chocalhos, sinos de ferro com cabo de madeira, que sacode para cima e para baixo durante a dança. Assim, quando dança, cada adivinho é uma orquestra completa que chacoalha, retine e trepida ao ritmo dos tambores.¹⁰

Conforme foi apontado, a sessão de adivinhação consiste no momento em que o feiticeiro expõe suas habilidades mágicas diante dos demais membros da tribo. As sessões se realizam numa variedade de ocasiões, mas em geral são feitas a pedido de um líder de grupo doméstico que esteja sofrendo de um infortúnio, ou tema sofrê-lo. Um membro específico da comunidade oferece-lhe presentes e pagamentos para que ele realize a sessão na área próxima à sua cabana, o que confere ao anfitrião bastante prestígio.

A sessão é anunciada aos vizinhos com bastante barulho, a fim de que todos se reúnam em círculo sob as árvores a fim de participarem da apresentação. Antes de começar a cantar e dançar, o adivinho – e nisso começa sua função socializadora especial sobre as crianças – exige que os jovens e as crianças menores, em especial, fiquem dispostas próximas dele, ao alcance de sua visão para cantarem o coro e tocarem os tambores. Pritchard percebe como há disputas e competição entre essas crianças para tocá-lo. Todos na multidão participam, mas esses meninos constituem um coro especial, são escolhidos para esse propósito e são admoestados se não tiverem cantando com vigor e entusiasmo suficientes. Se o feiticeiro se irrita com algum, ele joga um osso ou besouro preto para depois extraí-lo a fim de mostrar o que pode fazer. Pritchard observa que a sessão de adivinhação é um dos momentos em que elas são iniciadas no contato com a cultura mágica em suas mais nítidas manifestações,

¹⁰ *Idem, op. Cit., p. 193.*

quando são socialmente incitadas a manifestar especial vigor como prova de que compartilham das mesmas crenças:

Podemos mesmo supor, de fato, que a familiaridade com essas sessões tem importante influência formativa no desenvolvimento de crenças sobre bruxaria na mente das crianças; pois estas fazem questão de assisti-las e nelas tomar parte, como espectadoras e membros do coro. Essa é a primeira ocasião em que demonstram sua crença, mais dramática e publicamente afirmada em tais sessões que em qualquer outra ocasião. (p. 95)

Uma sessão consiste num adivinho dançando e cantando sob o acompanhamento de tambores e gongos. Pritchard mostra como leva tempo até eles se aquecerem e prepararem o ambiente repleto de sons ritmados, movimentos e manifestações mágicas. Os adivinhos começam a se mover devagar, pulando baixo, depois ganham impulso, saltando e rodopiando com notável agilidade e força. “Sobrecarregados com excessivas roupas e expostos ao brilho intenso do sol, o suor derrama deles”. Pritchard conta ter visto homens em tamanho estado de excitação, que, entorpecidos com o som dos gongos, sinos e tambores, cortavam suas línguas e peitos com facas, deixando que sangue e suor escorressem juntos como mostra de sua arte. Não há dúvidas para o autor de que a capacidade do adivinho de causar efeitos se deve largamente ao fato de que ele não repousa inteiramente numa fé estabelecida em sua audiência, mas na preparação do ambiente emocional que os compele devido aos estímulos sensoriais. Os adivinhos não partem do pressuposto da fé, mas *criam o ambiente propício a ela*, sendo a construção deste ambiente propício à abordagem emocional o *meio* pelo qual exercem seu papel socializador referente à magia. Quanto ao conteúdo da mensagem propriamente dito, vale reproduzir as palavras de Pritchard: os adivinhos “imprimem suas revelações nos espectadores através de uma comunicação marcada pela repetição e segurança no que dizem. Adivinhos nunca se contradizem numa sessão, representando uma frente unificada aos não iniciados” (p. 132).

2.5 Conclusões acerca da socialização entre os azande

A partir do que foi exposto, pode-se depreender que a socialização azande une seus membros a partir de um mesmo uso da simbologia, embora haja diferenças marcantes neste processo de transmissão entre os gêneros¹¹.

No que diz respeito às relações entre indivíduo e comunidade, vimos como esta última pode ser coativa no sentido de “corrigir” experiências inadequadas em relação à tradição. A vida em contexto comunitário, devido a este forte vínculo com a tradição, também se caracteriza pelo fato de prover ao indivíduo uma leitura de mundo convencionalizada e estereotipada, à qual não se pode escapar. A inexistência de incentivos à ação desvinculadas do rígido conjunto simbólico concernente à tradição levou Pritchard a observar que os indivíduos, se tomados isoladamente, muitas vezes se confundem ou têm dúvidas sobre como devem agir, como se o contexto comunitário treinasse os indivíduos a pensar melhor em conjuntos do que tomados isoladamente. O recurso nesses momentos, conforme foi apresentado, é recorrer a um membro mais velho da comunidade, que exorta antes a um pensamento já convencionalizado e estereotipado do que a formulações novas.

Com todas as restrições de gênero e etárias, entretanto, a conclusão geral de Pritchard acerca do modo de vida que os azande levam a partir do que aprendem é de o sistema simbólico mágico é capaz de produzir um modo de vida satisfatório, “pois é o único que compreendem por fornecer os únicos argumentos capazes de lhes convencer e acalmar”.

Vimos como adivinhos desenvolvem artifícios para esconder parte do conhecimento que detêm, bem como os empecilhos na forma de aquisição de conhecimento em contexto inter-familiar. Entretanto, nem as restrições etárias ou de gênero, tampouco o caráter oculto do saber mágico ou as barreiras da construção de um conhecimento realizado por intermédio de compra são suficientes para produzir na sociedade azande uma classe de indivíduos radicalmente diferente das demais; Pritchard ressalta, inclusive, que nem os adivinhos, que constituem uma camada privilegiada na comunidade azande, são detentores de uma autoridade especial fora do ambiente criado pelas sessões de adivinhação. Essas

¹¹ As restrições de gênero na sociedade azande, entretanto, podem ser consideradas como mecanismos que contribuem para a integração social: assim como o funcionamento da simbologia estabelece relações de dependência das gerações mais novas em relação às mais velhas, o fato de as mulheres não terem acesso aos oráculos as induz a uma relação de dependência em relação aos maridos e irmãos.

considerações permitem concluir, portanto, que a despeito de certas diferenciações no mecanismo de transmissão e acesso a saberes, o processo de socialização na comunidade azande deixa-se caracterizar como igualitária e eficaz que, devido ao seu próprio mecanismo de funcionamento baseado na tradição, faz do decurso do tempo um fator de enriquecimento da experiência.

3 Socialização na sociedade industrial

3.1 Elementos de comparação

Através dos conceitos de *bruxaria*, *oráculos* e *magia*, foi possível ver a ampla margem de aplicabilidade característica dessa simbologia, cuja “influência está claramente estampada na lei e na moral, na etiqueta e na religião, na tecnologia e na linguagem” (PRITCHARD, 2005, p. 49). Outra característica relevante foi sua ampla difusão entre os membros da comunidade através da transmissão da tradição, de modo que, segundo Pritchard, na comunidade azande, “todos são uma autoridade” no que trata do domínio do conhecimento que devem utilizar para imputarem sentido aos eventos que permeiam suas vidas. Foi mostrado que, à exceção dos adivinhos que treinam um aprendiz mediante pagamentos, a transmissão dos conhecimentos na comunidade é feita de forma espontânea e completa, onde pais ensinam aos seus filhos, bem como os mais velhos comunicam a experiência aos mais novos. Tais vínculos engrenam mecanismos de integração social num processo de socialização que se baseia na construção de vínculos de dependência entre gêneros e gerações como condição de possibilidade da conquista de conhecimentos.

Ao tratar da sociedade industrial, Marcuse observa um fenômeno de socialização inteiramente diverso tanto na qualidade quanto na forma de transmissão dos símbolos. De acordo com o autor, o ocidente tem passado por um processo de “dessublimação”, que implica na “invalidação” e “liquidação” de certa qualidade de símbolos, a saber, dos anteriormente citados símbolos derivados da razão objetiva, tornando o processo de socialização uma forma de *controle da linguagem* por constituir um fenômeno de transmissão administrada de conhecimentos.

Símbolos da razão objetiva, conforme foi assinalado anteriormente, designam a representação mental de algo que é compreendido e conhecido como o resultado de um processo de reflexão em consonância com a forma cultural ocidental de distinguir elementos da realidade a partir de categorias tais como “verdadeiro e falso”, “ser e parecer ser”. O conceito pode designar um objeto da prática diária, uma situação, uma sociedade. Em qualquer dos casos, se tais coisas são compreendidas, tornam-se objetos de pensamento. A

função da razão objetiva é, assim, tornar um evento da vida objeto de pensamento reflexivo. Tal conceito, embora designe mentalmente objetos reais da experiência imediata, ao trazê-los à consciência, tem o atributo de acrescentar elementos referentes a outros contextos dissociados da experiência imediata que contribuem para explicá-lo. Assim, a razão objetiva atua no sentido de oferecer ao indivíduo um recurso simbólico vasto, tornando-o capaz de elaborar interpretações acerca da realidade e de estabelecer relações entre diversos eventos.

A razão objetiva, de acordo com Marcuse, tem um significado transitivo: seus símbolos vão além da referência descritiva a determinados fatos e “transcendem todo contexto operacional”. A razão objetiva enquanto recurso de linguagem e pensamento serve aos propósitos de explicitar, explicar e denunciar contradições. Neste ponto, razão objetiva e subjetiva encontram seu maior ponto de divergência, uma vez que esta última induz o indivíduo a um uso operacional dos significados que tem afinidade com uma leitura do mundo (e, conseqüentemente, com uma experiência de mundo) menos adaptada a um pensamento reflexivo do que a “interpretações de funções e operações”.

Ao falarmos, usamos termos que nos foram dados socialmente. Como é sabido, tem necessariamente de ser assim, porque a linguagem nada tem de particular e pessoal, ou, antes, porque o particular e pessoal é mediado pelo material lingüístico disponível que advém do social. A tese de Marcuse é de que, se a sociedade estabelecida controla toda comunicação normal, validando-a ou invalidando-a em conformidade com as exigências sociais, então os valores estranhos à sociedade industrial, que, segundo o autor, são valores ligados ao exercício da crítica e formação de uma atitude de recusa em relação à realidade dada, podem talvez não ter qualquer meio de comunicação. A linguagem reflete esses controles, reduzindo as formas lingüísticas e os símbolos de reflexão, abstração, desenvolvimento, contradição e substituindo conceitos por formas de comunicação imagéticas. O que ocorre, nas palavras de Marcuse, “é uma devastadora redefinição do próprio pensamento, de sua função e seu conteúdo”. O desaparecimento de símbolos da razão objetiva em nome da promoção de símbolos da razão subjetiva concretiza-se no fato de que

...os conceitos que compreendem os fatos, e desse modo transcendem estes, estão perdendo sua representação lingüística autêntica. Sem tais mediações, a linguagem tende a expressar e a promover a identificação imediata da razão e do fato, da verdade e da verdade estabelecida, da essência e da existência, da coisa e de sua função (MARCUSE, 1973 p. 236).

O tipo simbólico referente à razão objetiva, segundo Marcuse, sempre esteve em contradição com a realidade social. O processo de socialização próprio da sociedade industrial, entretanto, pode ser vista como uma “pedagogia da aceitação”, em que símbolos que produzem esse tipo de disposição perante o mundo cedem espaço para símbolos e procedimentos que produzem identificação.

Nesse sentido, a socialização da sociedade industrial será vista essencialmente como um processo de *controle da comunicação* que promove um desaparecimento de símbolos da razão objetiva (chamado pelo autor de processo de “dessublimação”) em nome da afluência de símbolos da razão subjetiva. A socialização na sociedade industrial entendida como processo de controle da comunicação será flagrada através dos conceitos de *operacionalização da linguagem e sintaxe da condensação*.

O propósito geral da socialização moderna, que é dependente do processo de controle da comunicação, é a *produção de identificação*. Esta identificação é produzida através do desenvolvimento do aparato técnico, do aumento do consumo e da satisfação de necessidades induzidas pela própria sociedade industrial através do que Marcuse chama de “administração científica das necessidades instintivas” (MARCUSE, p. 1969). O objetivo final dessa *produção de identificação* é impedir que haja no indivíduo um processo de introjeção da realidade, o que consiste numa absorção do meio externo para uma subjetividade que contenha elementos contrários, diferenciados em relação a ela.

3.2 Socialização como controle da comunicação

3.2.1 A operacionalização da linguagem

A linguagem veiculada pelos meios de comunicação em massa, de acordo com Marcuse, caracteriza-se por estabelecer uma relação imediata entre “coisa” e “função”, tornando os conceitos sinônimos do conjunto de operações aos quais correspondem. A operacionalização da linguagem apresenta, assim, um decréscimo na capacidade que a

linguagem tem de traduzir significado, se comparada aos conceitos da razão objetiva, que se propõem a analisar, explicar e descrever fenômenos. A operacionalização da linguagem pode ser entendida como uma pedagogia da identificação imediata entre “coisa” e “função”, ao considerar os nomes das coisas como indicativos, ao mesmo tempo, do seu modo de funcionar, e os nomes das propriedades e processos como simbólicos do aparato usado para captá-los e produzi-los, representando um típico raciocínio tecnológico¹².

Uma socialização sob esses moldes induz o indivíduo a reproduzir uma linguagem na qual o conceito já não tem qualquer outro conteúdo que não o designado de forma padronizada pelos veículos de comunicação em massa. A palavra transformada em “ clichê”, ao governar a fala e a escrita, produz fundamentalmente dois fenômenos: uma comunicação que evita o desenvolvimento genuíno do significado e um comportamento padronizado.

Marcuse aponta que, sem dúvida, qualquer linguagem contém termos que não necessitam do desenvolvimento do seu significado, como os termos que designam objetos da vida diária e da natureza visível. Esses termos são compreendidos de forma geral, de modo que seu mero aparecimento produz uma reação lingüística ou operacional adequada ao contexto *pragmático* em que são falados. O problema aparece, segundo o autor, quando esse tipo de designação simplificada é aplicado a ocorrências que vão além desse “contexto indiscutível”; a operacionalização da linguagem expressa uma condensação do significado que tem uma conotação política, isso é, expressa uma simplificação de termos que não deveriam ser simplificados, mas detalhadamente descritos. Nomes de coisas que indicam mais do que sua maneira de funcionar demandam um processo de narração, por parte do locutor, que explicita seu significado ao invés de “fechá-lo”, “limitá-lo”.

¹² Uma socialização nesses moldes revela uma pretensão oposta àquela da educação segundo John Dewey (1936). Para este autor, a socialização deve enriquecer a experiência do indivíduo, torná-la comunicável, e, principalmente, capacitá-lo a estabelecer cada vez mais inter-relações entre os eventos. Nas palavras do autor, “Não há limite para a significação que um ato possa vir a possuir. Tudo depende do contexto de relações percebidas na qual o ato esteja localizado; o alcance da imaginação para conceber relações é ilimitado. (p. 262)”. A pretensão da socialização através da operacionalização da linguagem, de incitar o indivíduo a ler o mundo em função de “operações e funções” representa, portanto, uma visão de educação oposta à do filósofo da educação americano.

A operacionalização da linguagem, de acordo com Marcuse, faz com que um substantivo mal especificado governe a sentença de um modo autoritário e totalitário, de modo a transformá-la de *sentença a ser julgada e interpretada* em *declaração a ser aceita* de modo imediato, sem “a demonstração ou qualificação de seu significado codificado”. Nos pontos cruciais da locução pública (seja a proferida por políticos, seja a propagandística), segundo Marcuse, aparecem proposições analíticas autovalidantes “que funcionam como fórmulas mágico-rituais. Marteladas e remarteladas na mente do receptor produzem o efeito de incluí-la no círculo das condições prescritas pela fórmula”. Conceitos como “liberdade”, “igualdade”, “democracia” e “paz”, sob os efeitos da operacionalização da linguagem, passam a designar não conteúdos susceptíveis a descrição e detalhamento, mas conceitos automaticamente legitimadores das sentenças nos quais estão inseridos, automaticamente produtores de assentimento (Marcuse, 1973).

A operacionalização da linguagem constantemente associa-se à comunicação imagética, tornando ainda mais distante o desenvolvimento e expressão conceitual. A imediação e objetividade próprias dessa forma de comunicação impedem o desenvolvimento da interpretação de significados e, conseqüentemente, o pensamento. Marcuse afirma que essa *pedagogia do pensamento simplificado* é paralela à pedagogia de um *comportamento simplificado, unidimensional*, voltado a treinar o indivíduo a servir aos propósitos da sociedade industrial que, nas palavras de Marcuse, se resumem a “treinar o homem para esquecer – para traduzir o negativo em positivo de modo a poder continuar funcionando, reduzido, mas adequado, e razoavelmente bem”¹³. A conseqüência para a subjetividade do indivíduo socializado dessa forma, segundo o autor, “é uma devastadora redefinição do próprio pensamento, de sua função e seu conteúdo. A coordenação do indivíduo com sua sociedade atinge as camadas da mente em que são elaborados os próprios conceitos destinados a compreender a realidade estabelecida”, como veremos ser o caso do mecanismo de produção de identificação que busca contornar o processo de introjeção.

A abreviação da linguagem operacional em imagens fixadas ou expressões resumidas, o impedimento do desenvolvimento de uma comunicação descritiva e avaliadora da realidade através do uso de “fórmulas autovalidadoras e hipnóticas” da linguagem e a identificação da

¹³ *Idem*, p. 108.

coisa (e da pessoa) com sua função constituem, segundo Marcuse (1973), constituem estratégias de uma socialização de formato unidimensional.

“Se o comportamento lingüístico bloqueia o desenvolvimento conceitual, se ele milita contra a abstração e a mediação, se se rende aos fatos imediatos, repele o conhecimento dos fatores que estão por trás dos fatos e, assim, repele o conhecimento dos fatos, bem como do conteúdo histórico destes” (p. 102).

O fato de essa socialização prover símbolos pouco específicos quanto aos significados que contêm, dificulta sua apropriação “compreensiva” por parte do indivíduo, que, por sua vez, aprende a reproduzi-los. O fato de a socialização ser desenvolvida, aqui, por mecanismos de comunicação impessoal não treina o indivíduo a determinar um uso “personalizado” dos termos, adaptados a descrever a própria vida; pelo contrário, o indivíduo tende a continuar a reprodução do termo segundo as características gerais e impessoais do meio de comunicação de onde veio.

Marcuse oferece um exemplo de como esse efeito de “empobrecimento da comunicação” através da operacionalização dos conceitos se expressa na realidade através de uma situação em que indivíduos acostumam-se a fazer uso de termos gerais e impessoais para descrever circunstâncias da própria vida: ao investigarem queixas de trabalhadores de uma fábrica de automóveis sobre condições de trabalho e salários, pesquisadores se depararam com o fato de que essas queixas, em sua maioria, foram formuladas em declarações que continham “termos vagos e indefinidos”, carecendo de “referência objetiva”. Em outras palavras, as queixas dos trabalhadores estavam formuladas em declarações gerais como “os banheiros são anti-higiênicos”, “o trabalho é perigoso”, “as taxas de pagamentos são muito baixas”. Essas afirmações de generalidade vaga não expressavam coisas definidas, mas proposições abstratas que transcendiam sua experiência pessoal¹⁴.

Este exemplo demonstra como os critérios para julgar um determinado estado de coisas são os oferecidos *por esse mesmo* estado de coisas, deixando a capacidade individual de análise e descrição de situações limitada e, principalmente, desvinculada a uma percepção

¹⁴ *Idem, ibidem*, p. 112.

do mundo formulada em termos subjetivamente apropriados. O conceito operacional, de acordo com Marcuse, “molda a experiência restrita” e deixa o indivíduo “mutilado” por ser capaz de experimentar e expressar apenas aquilo que lhe é dado (em sentido literal), por “dispor apenas dos fatos e não dos fatores”, apresentando um comportamento unidimensional. Em virtude da repressão real das capacidades cognitivas, o mundo experimentado, de acordo com Marcuse, é o resultado de uma experiência restrita.

3.2.2 A “sintaxe da condensação” como pedagogia da aceitação

Marcuse oferece uma análise da forma pela qual a socialização midiática “produz aceitação” nos indivíduos. Essa aceitação deve ser “produzida” pelo fato de a cultura ocidental ter seguido um curso histórico que comporta desenvolvimentos cujos elementos revelam-se crescentemente adversos à satisfação das necessidades instintivas do homem, como mostra a obra freudiana. A aceitação do mundo primitiva (expressa na anteriormente referida expressão weberiana “dizer sim ao mundo”) caracteriza-se por ser uma abordagem do mundo que se dá espontaneamente nos indivíduos em oposição ao caráter “produzido” da aceitação moderna do mundo tratada por Marcuse. A socialização intencionalmente guiada no sentido de produzir assentimento faz-se necessária numa sociedade que precisa manter seus indivíduos adaptados a um projeto histórico¹⁵ que se concretiza às expensas da satisfação de seus membros individuais¹⁶.

Conforme sugerimos, a socialização ocidental pode ser compreendida como um processo de controle da comunicação cujo propósito geral é produzir esse assentimento. Além do processo de *operacionalização da linguagem*, a *sintaxe de condensação* descrita a seguir representa a segunda “estratégia” ocidental de levar a cabo o processo de socialização.

A disseminação de conceitos operacionais anteriormente referida apresenta, em si, uma estratégia de “ataque” a um entendimento reflexivo nos termos dos conceitos da razão

¹⁵ Tal projeto histórico é descrito por Marcuse como “a experiência, a transformação e a organização da natureza como o mero material de dominação”. (MARCUSE, 1973).

¹⁶ MARX, 1968; FREUD, 1974; MARCUSE, 1969.

objetiva através da “sintaxe de condensação”. Esta pode ser descrita como uma forma de criar expressões através da junção de palavras que contêm significados opostos criando “conceitos ritualizados imunes à contradição”: “bomba limpa”, “benéfica ação destruidora”, “paz é guerra” e “guerra é paz” são exemplos de expressões dadas pelo autor a fim de demonstrar como no universo da locução pública a palavra se move juntando opostos, e nunca em direção à diferença qualitativa. A disseminação e a eficácia dessa linguagem, segundo ele, são testemunho da vitória da sociedade sobre as contradições que ela contém:

... a sintaxe da condensação proclama a reconciliação dos opostos, unindo-os firmemente em sua estrutura sólida e familiar. (...) Outrora considerada a principal ofensa à lógica, a contradição aparece agora como um princípio da lógica da manipulação (MARCUSE, 1973, p. 96).

A unificação dos opostos que caracteriza o estilo comercial e político, de acordo com Marcuse, é uma das muitas formas pelas quais a locução e a comunicação se tornam imunes à expressão de protesto e recusa. Considerando a difusão de idéias pela mídia um processo pedagógico no qual se admite a união de idéias contraditórias, e considerando que, ao falarmos, usamos termos que nos foram dados socialmente, Marcuse questiona como os indivíduos socializados “impessoalmente” encontrarão se não a palavra, sequer uma sugestão de recusa ou protesto contra a ordem estabelecida:

Ao exibir suas contradições como sinal de sua veracidade, esse universo da locução se fecha contra qualquer outra locução que se apresente em seus próprios termos. E, graças à sua capacidade de assimilar todos os demais termos nos seus, oferece a perspectiva de combinar a maior tolerância possível com a maior unidade possível. Essa linguagem fala por meio de construções que impõem ao receptor o significado oblíquo e abreviado, o desenvolvimento do conteúdo impedido, a aceitação do que é oferecido na forma em que é oferecido. (*idem*, p. 98).

A socialização levada a cabo através da mídia, realizada de maneira “impessoal”, revela um processo de transmissão de idéias que serve aos propósitos do transmissor, o qual não se responsabiliza pelos efeitos que produz na vida daquele que recebe a mensagem, que tem seus impulsos e aspirações moldados pelo conteúdo das mensagens. O agente

socializador moderno, neste ponto, revela eficácia na sua capacidade de contornar o processo de introjeção: entendendo-o como o conjunto de mecanismos psicológicos pelos quais um Eu (Ego) transfere o “exterior” para o “interior”, introjeção supõe uma absorção do meio externo para uma dimensão interior distinta e até antagônica das exigências externas: uma consciência e inconsciência individual separadas da dimensão exterior e capaz de julgá-la. A socialização moderna, através do duplo ato de disseminar símbolos de tradução de significado simplificado e de “fazer desaparecerem” símbolos concernentes à razão objetiva, impede que o indivíduo realize a introjeção da realidade como algo diverso de sua realidade interior, estimulando, pelo contrário, mecanismos de identificação mecânica com a realidade de mercado. O resultado, segundo Marcuse, não é o ajustamento, mas a *mimese*: uma identificação imediata do indivíduo com a *sua*¹⁷ sociedade e, através dela, com a sociedade em seu todo¹⁸.

¹⁷ Grifo do autor.

¹⁸ No capítulo 4, referente às conclusões, teremos a oportunidade de comparar a *mimese* em contexto tribal e associativo.

4. Conclusões

4.1 A presença da razão objetiva nas culturas tribal e industrial

A referência dos símbolos transmitidos no processo de socialização a conteúdos da razão objetiva é indicativa de seu vínculo a valores e de sua capacidade de atribuir sentido à realidade. A referência a conteúdos da razão subjetiva, por outro lado, indica pragmatismo e, segundo Marcuse, tendência a simplificar a atribuição de sentido, levando o indivíduo a uma postura por ele denominada “unidimensional” por realizar uma leitura do mundo sempre vinculada à esfera produtiva.

O conceito de razão objetiva foi descrito como um modo de exercício da razão vinculada a categorias filosóficas ou religiosas que se caracteriza por abordar a vida humana como um todo dotado de sentido. Tributária da filosofia platônica, a razão objetiva preocupa-se, assim, com “a finalidade da existência”, sendo que o conhecimento de tal finalidade estabelece os critérios para decidir racionalmente sobre os valores que devem nortear uma vida coerente em relação a eles.

Conforme foi apontado nas definições iniciais, a razão objetiva é própria da cultura ocidental; não obstante, este trabalho se propôs a usar tal conceito como critério de análise de uma comunidade tribal, mágica. Justificamos tal uso para descrever o cabedal simbólico transmitido na socialização azande pelo fato de esta também se propor a abarcar e dotar de sentido todos os eventos da vida tribal de acordo com valores rígidos¹⁹. Vimos como o ensino acerca da bruxaria contempla um sistema de noções morais e constitui uma pedagogia da atribuição de responsabilidade que capacita o membro da comunidade azande a estabelecer juízos acerca da realidade. Interessa-nos perceber que tais juízos, embora em nenhum ponto façam referência a categorias ontológicas como no ocidente, encontram-se atrelados a um sistema de noções morais que constituem um eixo a partir do qual os membros da

¹⁹ Ainda que a forma azande de dotar de sentido a realidade inclua a crença na existência de potências místicas, tornando sua “experiência do mundo” fundamentalmente diferente da nossa, vimos como eles também possuem um sistema claro de diferenciação entre efeitos atribuídos a causas de ações humanas e místicas.

comunidade julgam seus atos e os atos dos demais²⁰. Afirmamos que a moralidade azande está tão intimamente relacionada às noções de bruxaria que se pode dizer que ela as determina: a criança socializada sob um sistema moral de bruxaria aprende, como vimos, a julgar as ações humanas de acordo com sua coerência em relação à tradição, que, por sua vez, destaca positivamente o comportamento comunitário colaborativo e as ações conformes à técnica.

Um membro da comunidade azande que aja conforme a moral pela qual foi ensinado mostrar-se-á prestativo e cortez em relação aos vizinhos e atento às técnicas tradicionais necessárias para as atividades artesanais; evitará, por outro lado, comportamentos “anti-sociais” que revelem sentimentos tais como inveja, ciúme e rancor. Um indivíduo socializado sob esses moldes aprenderá a atribuir as causas dos infortúnios a potências místicas apenas quando não puder encontrar, entre os próprios atos, causas que se vinculem a estes eventos.

Embora a socialização azande não se deixe caracterizar por referências a formas de pensamento filosóficas, ela pode ser interpretada como um mecanismo de transmissão de saberes associados a conteúdos da razão objetiva pelo fato de o sistema de crenças relativo à bruxaria ser fortemente associado a noções morais e religiosas. A referência à moral e a noções de uma esfera sagrada, características da razão objetiva, portanto, constituem os fatores que permitem uma aproximação entre o conjunto simbólico próprio da comunidade azande e este conceito.

Através dos conceitos de *sintaxe de condensação* e *operacionalização da linguagem* buscamos demonstrar como os mecanismos de leitura reflexiva do mundo ocidental têm cedido espaço a mecanismos de interpretação de funções e operações, fenômeno que sugere uma predominância de símbolos da razão subjetiva em detrimento dos símbolos da razão objetiva. A socialização como controle da linguagem revelou, pelo contrário, uma tendência a tornar mais porosa a fronteira entre o que pode ser concebido como “bom” e “ruim”, “verdadeiro” e “falso”. A sintaxe de condensação, ao propor a união de contradições no pensamento, revela seu caráter contrário às pretensões da razão objetiva de diagnosticar, descrever e explicitar idéias segundo valores rígidos. A consequência do controle da

²⁰ Sobre este último ponto, vimos que o fato de todos compartilharem da mesma simbologia faz com que um indivíduo encontre-se apto a “corrigir” a experiência do outro, conduzindo-o sempre a uma referência entre ato e adequação segundo a tradição.

linguagem que caracteriza a socialização moderna pode ser descrita como um movimento de cisão com o que foi descrito como a proposta filosófica ocidental de propor uma visão de mundo bidimensional e valorativa.

Neste sentido, a cultura tribal, ainda que seja descrita como um “dizer sim ao mundo”, revela, a partir da *nitidez* de suas noções morais, um assentimento menos imediato que o característico da socialização moderna, que, ao *administrar* o acesso do indivíduo a símbolos de crítica e rejeição da realidade, nas palavras de Marcuse, contorna o processo de introjeção da realidade em nome de uma identificação imediata.

4.2 Autonomia e alienação

Para os propósitos deste trabalho, podemos entender *autonomia* como a capacidade do indivíduo de fazer escolhas e cumprir regras que, embora se lhe apresentem como fatos sociais incontornáveis (DURKHEIM, 1973), passam em maior ou menor medida pelo crivo de seu entendimento²¹.

Nesse sentido, podemos perceber uma modulação do exercício da autonomia nos contextos tribal e industrial, por diferentes motivos. No contexto tribal há, como podemos perceber, o “peso da tradição” que determina a forma como as ações são desempenhadas e os julgamentos acerca da realidade são feitos. Não há uma exortação para que o indivíduo “inove” ou haja reflexivamente; pelo contrário, o mecanismo de funcionamento da socialização tribal induz o indivíduo que se encontra em dúvidas em relação a um procedimento a recorrer a um membro mais velho, revelando assim sempre um reforço do vigor da tradição. As considerações de que os membros da comunidade azande ganham em convicção quando em grupos ao passo que facilmente podem ter dúvidas acerca de

²¹ O conceito de autonomia, quando aplicado às interações concretas entre o indivíduo e o mundo através do trabalho, designa uma ação levada a cabo por um indivíduo que se entende criador, “ativo e produtivo, que compreende e controla o mundo objetivo com suas próprias faculdades”. (FROMM, 1983, *apud* PEIXOTO, M. A, 2010).

procedimentos se tomados isoladamente constituem outro indicativo do condicionamento do exercício da autonomia nessa cultura.

As observações acerca do exercício da autonomia na sociedade industrial dependem de uma consideração acerca do que pode ser entendido como seu conceito oposto, *alienação*.

Um entendimento *geral* do conceito de *alienação*, tomado a partir das obras de Fromm e Marcuse pode ser descrito, em sua conexão com a obra marxista, como um processo que se manifesta principalmente a partir da divisão do trabalho, compondo uma realidade na qual o trabalho e seus produtos assumem uma existência à parte do homem, de sua vontade e de seu planejamento. Nas palavras de Marcuse (MARCUSE *apud* PEIXOTO, 1981, p. 34): “Assim o trabalho, em vez de uma manifestação do todo do homem, se transforma em “exteriorização”, em vez de plena realização do homem se transforma em desrealização”. Os conceitos de *alienação* e *autonomia* “chocam-se”, assim, no sentido de que o primeiro impede um reconhecimento de si ,por parte do indivíduo na realidade, ao passo que o segundo favorece esse reconhecimento.

Pode-se concluir, portanto, que o exercício da autonomia é comprometido no contexto tribal devido ao mecanismo de funcionamento próprio da tradição, ao passo que esse comprometimento em contexto industrial é atribuído às condições da *produção* capitalista e dos mecanismos de socialização a ela inerentes, descritas anteriormente como uma forma de controle da linguagem.

Marcuse, entretanto, aponta que o uso do termo “alienação” pode se tornar questionável para descrever a condição dos indivíduos na modernidade pelo fato de haver uma *identificação* com a existência que lhes é imposta. Lembrando que alienação se refere a um contexto em que assentimento, reconhecimento e entendimento acerca da situação não estão presentes, o uso deste termo pode se tornar inadequado pelo fato de os indivíduos manifestarem não apenas assentimento, mas também *interesse* em relação à ordem de coisas vigente. Entretanto, é importante lembrar que esse assentimento é, na verdade, construído às custas da própria cognição do indivíduo. O autor aponta como a socialização realizada por meios de comunicação impessoal busca produzir identificação imediata do indivíduo em relação à realidade através do impedimento de movimentos de introjeção e do caráter administrado de seu acesso a recursos simbólicos (e, conseqüentemente, a recursos reflexivos)

de crítica e reflexão através da drenagem de conceitos cognitivos e da produção de palavras contraditórias que dificultam o entendimento. A existência de interesse e assentimento, portanto, não constitui critério suficiente para negar a existência de fenômenos de alienação justamente pelo fato de esse interesse e assentimento terem sido construídos graças a fenômenos de repressão da potencialidade do indivíduo, a saber, de repressão de suas capacidades cognitivas (e, no ocidente, culturalmente tão privilegiadas) de julgar a realidade adequadamente a partir de valores como os de “verdadeiro” ou “falso”.

Neste mesmo sentido, Marcuse aponta para o fato de que tampouco a livre escolha entre ampla variedade de mercadorias e serviços pode significar autonomia e liberdade se esses serviços e mercadorias sustentam alienação. A reprodução espontânea por parte do indivíduo, de necessidades impostas, não traduz autonomia, mas apenas testemunha a eficácia dos controles e formas de indução de necessidades e suas formas de satisfação. A intensidade, a satisfação e até o caráter das necessidades humanas, acima do nível biológico, sempre foram pré-condicionados. A diferença no caso da sociedade industrial reside no fato de que o exercício de autonomia na satisfação de necessidades socialmente forjadas encontra-se crescentemente ameaçado pelo fato de tais necessidades terem um conteúdo e uma função determinados por forças externas sobre as quais o indivíduo não tem controle algum. Sobre o exercício da autonomia no contexto moderno Marcuse afirma que, “em última análise, a questão sobre quais necessidades devam ser falsas ou verdadeiras só pode ser respondida pelos próprios indivíduos, mas apenas em última análise; isto é, se e quando eles estiverem livres para dar a sua própria resposta. Enquanto eles forem mantidos incapazes de ser autônomos, enquanto forem doutrinados e manipulados (até os seus próprios instintos) a resposta que derem a essa questão não poderá ser tomada por sua”.

Dessa forma, o conceito de *alienação* tende a apresentar, tanto na abordagem marxista quanto na frankfurtiana, uma concepção negativa de algo descrito essencialmente como uma desconexão entre indivíduo e realidade. Sugerimos entretanto uma abordagem que busca ressaltar a funcionalidade da *alienação* enquanto resultado do processo de socialização moderna. Essa abordagem diferenciada do que constitui o processo de *alienação* é apresentada por Peter Berger na obra *O Dossel Sagrado* (1985).

Berger aponta na referida obra o que pode ser interpretado como aspectos “funcionais” da alienação enquanto fenômeno que protege os indivíduos da anomia. A

dificuldade em ver o mundo como mera expressão das ações humanas constitui, em sua abordagem, uma proteção contra a consciência “anômica” do caráter arbitrário de sua constituição:

A apreensão alienada do mundo sociocultural serve para manter suas estruturas nômicas particularmente eficazes, justamente porque aparentemente as imuniza contra as inumeráveis contingências da tarefa humana de construção do mundo (...) e essa alienação tem poder sobre os homens precisamente porque ela os protege dos terrores da anomia. (BERGER, 1985, p. 102).

Nesse sentido, o fato de o processo de socialização moderna incluir fenômenos de alienação (fazendo com que estes percebam a vida mais como “sina” e “destino” do que como resultado das próprias escolhas) pode ser interpretado não apenas sob o signo da perda de uma capacidade cognitiva (isso é, da perda da capacidade de interpretar os eventos da realidade de forma “autônoma” no sentido acima definido – como resultado de escolhas individuais), mas como um recurso eficaz que atua na proteção dos indivíduos contra a anomia. Ao contrário da socialização azande que, como vimos, capacita o indivíduo a perceber a realidade como algo que abarca a existência de seres não-físicos cuja existência funciona no sentido de atribuir sentido à realidade, a socialização moderna, laica, consegue mitigar fenômenos de anomia através da alienação:

As inumeráveis contingências da existência humana transformam-se em manifestações inevitáveis da lei universal. A atividade torna-se processo. Escolhas tornam-se destino. Os homens, então, vivem no mundo que eles próprios fizeram, como se estivessem fadados a fazê-lo por poderes completamente independentes de seus próprios empreendimentos na construção do mundo²².

²² *Idem, Ibidem*, p. 106

Sendo a receita fundamental da legitimação religiosa a transformação de produtos humanos em facticidades supra-humanas ou não-humanas²³, a socialização moderna (como vimos, tributária da razão subjetiva, dissociada de elementos religiosos) substitui a fundamentação religiosa da realidade por uma fundamentação meramente humana que, entretanto, não pode ser percebida como tal.

4.3 Atribuição de responsabilidade.

As noções de bruxaria deixam claro ao adventício o que pode ser interpretado como consequência das próprias atitudes e o que pode ser atribuído à atuação de potências místicas. Vimos como a socialização familiar faz com que a figura paterna, investida de autoridade e legitimada comunitariamente por portar os símbolos da tradição ensina o filho, desde cedo, a realizar este tipo de distinção. Pritchard mostra como as crianças são ensinadas a desempenhar suas funções segundo o costume, e que seus insucessos são atribuídos ao descuido e negligência. A socialização intra-familiar é voltada ao ensino de como evitar esses insucessos (PRITCHARD, 2005, p. 58); a convivência cotidiana com os parentes e os demais membros da tribo constitui também um processo de socialização que se dá espontânea e constantemente. Vimos como o fato de todos partirem de um mesmo “eixo” norteador de valores morais faz com que o processo de socialização abarque os mais variados contextos da vida, sempre de acordo com os mesmos valores²⁴.

A fim de estabelecermos uma comparação entre o ensino acerca da atribuição de responsabilidade nos contextos tribal e industrial são necessárias, primeiramente, a sugestão de certas idéias: primeiramente, no caso da socialização em contexto tribal, não há diferenciação entre “produtor” e “receptor” de símbolos devido ao próprio mecanismo de funcionamento da transmissão da tradição. Neste sentido, o pai, ao transmitir seus conhecimentos ao filho (ou o adivinho, ao transmitir os conhecimentos ao noviço), limita-se a

²³ *Idem*, p. 102

²⁴ A situação em que um azande mentiu para Pritchard, sendo “corrigido” pelos demais ao fazer mal uso da tradição atribuindo a causa de seu desvio a potências místicas constitui um exemplo importante.

reproduzir, na formatação da crença do adventício, aquilo que foi formatado na própria subjetividade. Esta reprodução pessoal da socialização a partir das próprias vivências do socializador permite o estabelecimento de um vínculo entre este e o adventício no qual o primeiro tem, em boa medida, consciência dos efeitos –socializadores- que produz.

“Responsabilidade” no contexto tribal diz respeito, assim, a duas coisas, essencialmente: 1) à clareza nas definições a respeito do vínculo entre as próprias atitudes e os efeitos advindos dela (a partir das noções de bruxaria, que definem o que deve ser atribuído às potências místicas ou não; e 2) ao vínculo pessoal entre socializando e agente socializador, que permite ao primeiro estabelecer um vínculo direto entre as referências internalizadas para a ação e a figura investida de autoridade responsável por sua transmissão (segundo a definição de autoridade paterna apresentada no sub-capítulo 1.3). “Responsabilidade” no contexto tribal, assim, pode ser entendida como uma referência que se mostra clara entre a *ação* e *pessoa*.

A socialização narrada por Marcuse, pelo contrário, não revela traços marcantes acerca do ensino da atribuição de responsabilidade; os mecanismos impessoais de transmissão de significados (isso é, a mídia, entendida como grande responsável pelo processo de socialização contemporânea), segundo nossa definição de poder impessoal²⁵, não são vinculados aos indivíduos receptores das mensagens, isso é, eles mesmos não se responsabilizam pelos efeitos que causam. Essa, na verdade, parece ser a lição mais manifesta (por ser a lição prática) que oferecem em relação à atribuição de responsabilidade.

A pretensão universalista que caracteriza a comunicação moderna demanda uma generalização dos procedimentos que possibilita justamente *transcender* a especificidade do caso individual. Daí nossa afirmação de que, com o abalo da instituição familiar, a socialização moderna se caracterizar menos por fenômenos de autoridade que por fenômenos de poder, uma vez que autoridade caracteriza uma capacidade de ingerência sobre a conduta investida em pessoas que assumem responsabilidade pelo controle que exercem, ao passo que *poder* caracteriza capacidade de controle sobre a conduta investida *impessoalmente*, isso é, por quem causa efeitos sobre a conduta de outro embora não se afirme como tal.

²⁵ Cf. definição de *poder impessoal* no sub-capítulo 1.4.

Uma comparação acerca do ensino de atribuição de responsabilidade nos contextos tribal e industrial, portanto, sugere a interpretação de que há uma maior clareza acerca do vínculo entre ação e pessoa no primeiro caso do que no segundo, fato que se vincula à pessoalidade ou impessoalidade em que se dá o processo de socialização.

4.4 Caráter da formação das crenças

Com a expressão “caráter da formação das crenças” buscamos designar as características que permeiam o processo de formação de convicções no decorrer da socialização²⁶.

Na descrição do processo de socialização tribal, flagrado através dos conceitos de *bruxaria*, *oráculos* e *magia*, foram narradas as formas pelas quais se dão o tratamento entre socializando e agente socializador. A característica marcante das relações estabelecidas entre “pai e filho” e “adivinho e noviço” (tomando essas figuras como os tipos principais, os indicadores do processo de socialização tribal) é a forma pela qual o próprio mecanismo de funcionamento da tribo legitima *agente* e *conteúdo* da socialização gerando convicções no socializando.

Pudemos entrever a legitimação da figura do pai através do conceito de *oráculo*, momento decisivo da “pedagogia da autoridade paterna”, e a legitimação da figura do adivinho através do conceito de *magia*, que descreve o fenômeno de socialização no momento das sessões de adivinhação. Este último destaca-se pela abordagem emocional sobre a crença dos socializados, tornada possível através da montagem do cenário referente às sessões de adivinhação.

Quanto à forma de legitimação do *conteúdo* da socialização, vale ressaltar, em primeiro lugar, que o caráter do funcionamento tribal não inclui idéias questionadoras a respeito da veracidade de sua simbologia, que são sempre tomadas como certas. Conforme foi

²⁶ Também neste ponto da comparação os conceitos de “autoridade pessoal” e “poder impessoal” são decisivos.

apontado no sub-capítulo 2.5, referente às conclusões acerca da socialização azande, os questionamentos encontrados em contexto tribal referem-se à aplicação da tradição no caso particular, o que constitui justamente uma ratificação e garantia de estabilidade da simbologia tradicional²⁷.

Cientes do caráter axiomático das crenças, vale lembrar como essas estas são legitimadas, não só a partir do funcionamento espontâneo da vida tribal, mas também através da figura dos adivinhos, que se apresentam como portadores “de um saber especial, raro e caro”. O acesso a esses conhecimentos depende da sagacidade e persistência dos iniciados, de modo que “conhecer” a simbologia azande é um fato sempre vinculado a idéias de prestígio e de resultado de esforço.

Artifício importante para a legitimação da simbologia que ampara a vida tribal é seu caráter restrito em termos etários e de gênero. A concentração de saberes em poucas pessoas age como um fator que otimiza a crença nos demais; prova disso é a conclusão a que Pritchard chega acerca da relação entre “fé” e “democratização²⁸”.

O processo de formação de convicções na socialização industrial, por outro lado, revela outras características acerca da legitimação do agente e do conteúdo referentes à socialização. Em primeiro lugar, é necessário lembrar que o conteúdo transmitido na socialização industrial referente à razão subjetiva não se propõe a oferecer aos seus receptores conteúdos tais como “verdades últimas” acerca do mundo. Sua legitimação provém da conformidade com os padrões científicos de descoberta da verdade. O caráter da formação das crenças neste contexto é, assim, associado a uma influência pragmática sobre a conduta. O ato de “receber mensagens” no contexto moderno é, portanto, fundamentalmente diferente em relação ao contexto tribal no sentido de que não há expectativas de que a mensagem transmitida exerça influências duradouras ou decisivas em termos de “conduta”²⁹.

²⁷ Conforme assinala Pritchard (2005), “Devido ao fato de perceber a realidade através de suas crenças axiomáticas, um azande tem dificuldade em entender por que outros povos não compartilham delas”.

²⁸ Vide página 26.

²⁹ Em termos ideais, podemos pensar nas diferenças entre um momento de socialização do pai ou adivinho em contexto tribal *versus* momento de socialização do técnico no contexto moderno.

Afora os símbolos legitimados pela ciência, a desvinculação entre razão subjetiva e religião e tradição impelem o socializando não à crença axiomática das mensagens como no contexto tribal, mas a uma postura cética e crítica em relação a afirmações que extravasem o campo científico.

Em relação às mensagens proferidas fora do âmbito da ciência, vimos como os conceitos de *sintaxe de condensação* e *operacionalização da linguagem* agem no sentido de desvincular conteúdo da mensagem e definição clara de “verdade”. A socialização sob moldes impessoais, de acordo com Marcuse, leva os indivíduos a “desenvolverem uma postura, ao cabo do processo de socialização, de consciência de que os conteúdos aos quais têm acesso não têm de ser necessariamente verdadeiros” aliada a uma disposição de se deixarem orientar por eles.

Uma comparação entre o caráter da formação das crenças em contexto tribal e industrial sugere, portanto, um vínculo entre ação e seu valor de verdade, forjado através do caráter do agente socializador e do conteúdo da mensagem concebido comunitariamente, no primeiro caso, e a formação de uma disposição, no segundo caso de “deixar-se orientar” a despeito da clareza de quem seja o agente socializador (considerando que nesse caso a socialização se dá por meios impessoais) e do vínculo entre sua mensagem e algum valor definido de “verdade”.

REFERÊNCIAS

- BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.
- BOCK, Kenneth. *Teorias do Progresso, Desenvolvimento e Evolução*. In. BOTTOMORE, T; NISBET, R. (Org.) *História da Análise Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1976.
- BRUHL, Lucien-Lévy. *A Mentalidade Primitiva*. São Paulo: Paulus, 2008.
- DEWEY, John. *Democracia e Educação. Breve Tratado de Filosofia da Educação*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936.
- DURKHEIM, Émile. *Regras do Método Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 1973.
- FREUD, S. *O Mal Estar na Civilização*. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1974.
- FROMM, Erich. *O Conceito Marxista do Homem*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1983. In. PEIXOTO, M. A. *Para entender a alienação: Marx, Fromm e Marcuse*. Revista Espaço Acadêmico, 2010. Disponível em: <<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/10500>>. Acesso em 15/02/2013>.
- HORKHEIMER & ADORNO. *Sociologia da Família*. In MASSIMO CANEVACCI (org). *Dialética da Família: Gênese, estrutura e dinâmica de uma instituição repressiva*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- HORKHEIMER, Max. *Eclipse da Razão*. São Paulo: Editora Centauro, 2002.
- LUKES, S. *Poder e Autoridade*. In. BOTTOMORE, T; NISBET, R. (Org.) *História da Análise Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1976.
- MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1969.
- _____. *A Ideologia da Sociedade Industrial*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1973.
- MARX, K. *O Capital*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968. Disponível em: <WWW.marxists.org.br> Acesso em 15/05/2011.
- PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- SENNETT, R. *A Corrosão do Caráter*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2009.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora UnB, 2009.