

Identidade psicossocial e pessoal como questão contemporânea

Geraldo José de Paiva

Universidade de São Paulo (USP)

RESUMO

Expõem-se algumas teorias contemporâneas da identidade psicossocial, derivadas do interacionismo simbólico, da categorização/prototipicidade grupal e da perspectiva hegeliana da transformação; aponta-se a necessária complementação da identidade social pela dimensão pessoal da identidade analisada com os conceitos de imaginário e de simbólico. E ilustra-se, mediante a discussão de alguns casos de constituição da identidade religiosa, a convergência entre categorização/prototipicidade grupal e elaboração do simbólico.

Palavras-chave: Identidade; categorização; prototipicidade; simbólico.

ABSTRACT

Psycho-social and personal identity as a contemporary question

Some contemporary theories of social psychology of identity, derived from symbolic interaction, group categorization/prototypicality and Hegelian dialectics, are presented; the necessity for completing social identity with the personal dimension of identity is pointed out; the concepts of the imaginary and the symbolic are suggested in order to analyze personal identity. And the convergence of group categorization/prototypicality with the working out of the symbolic is illustrated through the discussion of some cases of constitution of religious identity.

Key words: Identity; categorization; prototypicality; symbolic.

INTRODUÇÃO

A questão contemporânea da identidade psicossocial

Talvez uma forma sugestiva de caracterizar agudamente a ampla questão da identidade nos dias de hoje seja dizer que se rompeu a unidade dialética associada ao conceito de identidade, a saber o da permanência na mudança. É possível que estejamos pendendo hoje para a posição de Heráclito, de que tudo flui, depois de nos termos demorado, com os eleatas, na convicção de que as coisas permanecem. No entanto – para ficar nos antigos – já em Aristóteles se encontra aquela difícil unidade do *ser que se muda*, isto é, do movimento, ao qual é inerente alguma estabilidade e alguma impermanência. O vórtice das transformações de todo tipo em que nos vemos arrastados no presente, que denominam uns de globalização, outros de pós-modernidade, menos conceitos analíticos do que condensações lingüísticas, com o mundo de deslocamentos a que nos remetem, esse vórtice de transfor-

mações nos dá a impressão de que hoje estamos novamente impedidos de nos banhar duas vezes no mesmo rio e que pouco espaço resta para a memória. Essa acelerada transitoriedade é o que caracteriza a pós-modernidade, para os teóricos das identidades mínimas, vazias, saturadas, nômades, fluidas, líquidas e possíveis, como Philip Cushman, Kenneth Gergen, Hazel Markus & Paula Nuria, entre os psicólogos, Christopher Lasch, e até certo ponto Anthony Giddens e Zygmunt Bauman, entre os sociólogos. A análise que esses pesquisadores oferecem refere-se, é verdade, ao que parece acontecer aos estratos abastados da sociedade ocidental. Estão os autores, com efeito, conscientes de que a maior parte da humanidade ainda luta pelo pão e pelo abrigo, distante da fartura de alternativas materiais, sociais e culturais à disposição dos mais aquinhoados. Estes, contudo, seriam os precursores da humanidade futura e essa condição otimista justificaria o questionamento da utilidade do conceito de identidade ou, ao menos, exigiria a remodelação fundamental desse conceito.

Outros pesquisadores, no entanto, voltados para o estudo de grupos de resistência, como os grupos étnicos, as minorias religiosas, as culturas ameaçadas, as reivindicações de gênero, as competências profissionais, percebem a manutenção, ou mesmo o reforçamento, de referências estáveis a coletividades que lhes forneçam um lugar no mundo, ou seja, para voltar ao velho termo, uma identidade. Exemplos não faltam: identidades nacionais ou transnacionais, identidades culturais, identidades sexuais, identidades religiosas, identidades profissionais. Nem se exclui, nesse tema, o reflexo de um movimento mais amplo, de pós-modernidade, de volta a referências e parâmetros universais.

O que provavelmente tem acontecido mais aceleradamente, nas últimas décadas, foi o desaparecimento de algumas identidades, o surgimento de outras, e principalmente uma reordenação de grande número delas, agora articuladas reciprocamente em níveis não apenas coordenados mas superordenados ou subordinados.

Se, portanto, se pode caracterizar, como de início o fiz, a ampla questão da identidade contemporânea como rompimento da tensão dialética entre a permanência e a mudança, em detrimento da permanência, é conveniente restringir essa caracterização à modalidade protagonizada pelos segmentos afluentes da população e ecoada pelos teóricos da pós-modernidade, e contrapor-lhe o que outros estudiosos percebem como busca empenhada de referências estáveis pessoais e grupais, no âmbito do que se denomina, com alguma latitude conceitual, de modernidade ou, mesmo, de modernidade tardia.

Nos tópicos que se seguem, pretendo expor algumas posições vigentes na psicologia social contemporânea acerca da identidade, apontar a necessária complementaridade da dimensão psicossocial com a dimensão pessoal e ilustrar, teórica e empiricamente, a fertilidade de uma das contribuições para o entendimento da constituição da identidade religiosa.

ALGUMAS ABORDAGENS RECENTES DA QUESTÃO

1 Escola de Chicago: Interacionismo simbólico (Sarbin, Stryker)

O termo “interacionismo simbólico” é devido a Herbert Blumer (1969), um dos mais influentes autores da Escola de Chicago, inspirada nos ensinamentos de George H. Mead, um misto de filósofo, psicólogo e sociólogo, que teve compilado por seus ex-alunos, em 1934, seu *Mind, Self and Society*. A expressão “interacionismo simbólico” designa o processo pelo

qual se constituem os *me's* (mim, *moi*) da pessoa na interação com os outros e com o outro generalizado, a saber, não primariamente por meio de objetos concretos mas por meio dos símbolos deles, isto é, as palavras e os jogos. Peculiar a essa corrente acadêmica é a nítida conotação sociológica impressa na pesquisa psicológica, denominada, por isso, de psicologia social sociológica (*sociological social psychology*), de que é porta-voz o *Social Psychology Quarterly*, desde 1937. Palavras e jogos levam facilmente às noções de posição e de papel. Papel, definido como as expectativas de comportamento ligadas à posição social, tornou-se, a partir da sociologia, conceito-chave na psicologia social da linhagem do interacionismo simbólico. Percebe-se nessa linhagem o interesse pelo grupo em si e não pelas relações entre grupos. Contemporaneamente duas teorias se desenvolveram a partir desse conceito para o estudo da identidade, a teoria do papel (*role theory*), de Theodore Sarbin, e a teoria da identidade (*identity theory*), de Sheldon Stryker.

Teoria do papel

A teoria do papel, de Theodore Sarbin (Sarbin e Allen, 1968; Sarbin e Scheibe, 1983; Sarbin, 1986), não pretende abordar por inteiro a realidade do *self*, de que tratava Mead. Seu âmbito limita-se à ecologia social do *self*, constituída pelas relações de papel, isto é, pelas relações que se estabelecem no grupo em função das expectativas de comportamento associadas às posições que as pessoas ocupam nele. Note-se que um papel é desempenhado levando-se em conta o papel dos ocupantes de várias outras posições e que, por isso, o papel desempenhado é correlativamente assumido pela pessoa e adotado do outro. O que a pessoa é, como membro do grupo, isto é, sua identidade psicossocial, é determinado pelos papéis que desempenha, de tal modo que a identidade social de alguém é “o múltiplo produto de tentativas de localizar-se no sistema de papéis” (Sarbin e Scheibe, 1983, p. 8). A identidade, porém, não é coisa simples, uma vez que, dependente da posição, o papel ora é conferido à pessoa ora é alcançado por ela. Papéis conferidos são os que decorrem de posições ocupadas sem mediação do esforço ou do mérito, tais como, em geral, nacionalidade, gênero, parentesco, posições hereditárias; papéis alcançados decorrem da ação da pessoa, como, atualmente, profissão, filiação partidária ou religiosa. O desempenho do papel é avaliado pelos membros do grupo, o que gera, na pessoa avaliada, emoções ligadas ao respeito e à estima, que consolidam ou enfraquecem a identidade psicossocial. Respeito liga-se ao papel conferido, estima ao papel alcançado. Se o papel é conferido, o bom desempenho não leva a tanto respeito quanto o mau desempenho ao desrespeito; se o papel é alcança-

do, o mau desempenho não leva a tanta desestima quanto o bom desempenho à estima. Como a identidade social resulta de um entrelaçamento de papéis conferidos e alcançados, foi possível caracterizar quatro realizações da identidade, no cruzamento desses dois eixos, conforme é alto ou baixo o respeito, e alta ou baixa a estima. Fala-se, então, de uma identidade “ótima”, “desamparada”, “oca” ou “vazia”, de que o estudo da identidade de dekasseguis, realizado por Irene Miura (Miura, 1997), oferece uma interessante e por vezes pungente demonstração. Como as posições se modificam, modificam-se os papéis e as avaliações. Portanto, aquilo que a pessoa é vai-se modificando dinamicamente: o que já resultava como identidade social continua interagindo com as novas avaliações de desempenho de novos papéis. Nesse processo de modificação de identidade, denominada “transavaliação social”, são valorizados os relatos autobiográficos, ou as narrativas, que permitem acompanhar os desdobramentos da identidade social ao longo do tempo.

Teoria da identidade

A teoria proposta por Sheldon Stryker em 1985 e 1986 (Stryker e Statham, 1985; Stryker, 1986) e até hoje em desenvolvimento (Stryker e Burke, 2001), também atribui a identidade psicossocial aos papéis ligados às posições, mas interessa-se essencialmente pelo grau de individualidade que distingue as identidades sociais. Não só reserva um lugar para os traços de personalidade na determinação da identidade como, principalmente, destaca a variada internalização dos papéis que as pessoas desempenham no grupo, em função dos processos psicológicos de envolvimento e centralidade. O envolvimento compreende o número de relações sociais afetadas e o custo emocional implicado na eventual perda da identidade; a centralidade denota a importância subjetiva de uma identidade no repertório da pessoa. Partindo da constatação de que a pessoa tem múltiplas identidades devido à multiplicidade de papéis, a teoria trabalha com a diversa saliência que os papéis apresentam na economia psicológica da pessoa. As identidades se estruturam, pois, segundo uma hierarquia de saliências. Note-se que no mesmo indivíduo os mesmos papéis podem ter a saliência alterada com os acontecimentos da vida, o que equivale a mudanças na hierarquia das saliências e na estrutura da identidade. As identidades situadas no topo ou nos níveis mais elevados da hierarquia têm maior poder de definir a identidade da pessoa porque têm maior probabilidade, do que as situadas em níveis inferiores, de ser ativadas num maior número de situações.

2 Escola de Bristol (Tajfel, Turner)

Distintamente do interacionismo simbólico, o foco de interesse da Escola de Bristol é a relação entre grupos, não raro sob forma de conflito.

Teoria da identidade social (H. Tajfel)

A teoria da identidade social, desenvolvida por Henri Tajfel (1972; 1981) a partir de pesquisas com percepção visual, entende a identidade psicossocial como a percepção de pertença a um grupo e de não pertença a outro. É, de fato, uma tendência da cognição juntar, em categorias ou grupos, objetos, eventos e pessoas de acordo com suas semelhanças físicas, psíquicas, comportamentais ou outras. A percepção social consiste em “categorizar”, ou agrupar em “categorias”, pessoas possuidoras de características não possuídas por outras. As primeiras constituem um grupo, as demais um outro que, por essa razão, se distinguem, se contrapõem e, não raro, conflitam. O grupo a que se pertence é denominado *ingroup* (intragrupo, endogrupo¹), e o grupo a que não se pertence, *outgroup* (extragrupo, exogrupo). Um efeito interessante da categorização é perceber os membros do *outgroup* como mais homogêneos e os do *ingroup* como mais heterogêneos. A pertença a um grupo pode resultar da escolha da pessoa mas também de imposição externa ou do acaso. O importante é a percepção de pertença. Relevante para a pertença é o elemento motivacional da auto-estima, que inicia, mantém, modifica ou termina o processo de adesão ao grupo.

Teoria da autoprotypicalidade (J. C. Turner)

Afim à teoria da identidade social é a teoria da autocategorização, de John C. Turner (1985; 1987). Turner prefere, contudo, ao termo “categoria” o termo “protótipo”, que, com o grupo de E. Rosch, na década de 70, veio tomar o lugar, nas discussões psicológicas da formação de conceitos, de termos mais clássicos e essencialistas, como categoria e conceito, vinculados à filosofia. O protótipo, “representação das características que melhor definem o *ingroup*” (Oakes, Haslam e Turner, em Cassidy e Trew, 1998, p. 727), é menos rígido, mais aberto, menos exigente que o conceito ou a categoria, mas tem a vantagem de se acomodar ao pensar e ao agir cotidiano das pessoas. Se é difícil dar, por exemplo, o conceito de “o que se deve salvar em caso de incêndio”, é relativamente fácil fornecer para isso um protótipo: crianças, fotos da família e documentos pessoais. Turner não exclui a motivação afetiva, mas tampouco lhe dá muita atenção. Destaca, ao contrário, a motivação de ordem cognitiva, a saber, a de reconhecer-se conforme ao protótipo e, eventualmente, próximo dele. Mais do que Tajfel, que expli-

citamente declarou não pretender abranger a dimensão pessoal da identidade, Turner propõe um correlação negativa entre identidade grupal e identidade pessoal: à medida que alguém partilha do protótipo do grupo, outras determinações identitárias perdem o relevo e a pessoa tende a “despersonalizar-se” em favor do grupo. Em continuação com Tajfel, que propunha a maior heterogeneidade do *ingroup*, Turner também postula que a pessoa tende a se comparar não só com o protótipo, mas com os membros do próprio grupo, num processo que denomina de “autoprototypicalidade”.

Estas seriam as contribuições distintivas da Escola de Bristol. Parece-me, contudo, interessante aludir a um princípio sutil de categorização e prototypicalidade conhecido como “metacontraste”, que orienta a inclusão ou exclusão grupal não apenas operando uma discriminação entre categorias isoladas mas levando em conta o contexto. Um exemplo facilita entender o *modus operandi* do metacontraste. Brasileiros, portugueses e angolanos pertencem à mesma categoria e incluem-se no mesmo protótipo? Se o critério for o sotaque, não; se for a língua portuguesa, sim. A discriminação entre os grupos se regerá, pois, pela menor diferença percebida: há menos diferença entre sotaques da mesma língua, do que entre línguas diferentes, como o português e o inglês. O princípio do metacontraste envolve, portanto, um juízo de diferença entre diferenças, que leva a agrupar num mesmo conjunto os elementos que, comparativamente, são menos diferentes entre si do que de outros elementos.

3 Uma escola brasileira? (Ciampa)

Em *A Estória do Severino e a História da Severina, Um Ensaio de Psicologia Social*, Antônio Ciampa (1987) valoriza sobremaneira a narrativa autobiográfica, que lhe permite acompanhar na dimensão longitudinal as transformações por que passam personagem e pessoa. Dado o caráter dramático de muitas dessas transformações, o autor percebe com acuidade as mudanças que ocorrem na autodefinição das pessoas à medida que entram em interação com outras pessoas e outros grupos. Não por acaso sua teoria da identidade é denominada “metamorfose”, isto é, mudança de forma ou, literalmente, transformação. Sob esse ponto de vista, a teoria tem grande sensibilidade pelas condições da pós-modernidade, embora sua formalização estrutural hegeliana garanta alguma dimensão da permanência identitária. Ciampa desenvolve sua reflexão psicológica contra o pano de fundo filosófico do materialismo histórico, atualizado por Habermas. Nessa reflexão, o autor conjuga o vetor de permanência e o vetor de mudança, presentes na discussão da identidade, mediante o processo dialético de posição, negação e superação. Conhecendo os entra-

ves que se levantam ao desenrolar-se concreto desse processo, acautela contra a volta ao status quo, que denomina “re-posição”, e que reconhece em alguns passos das narrativas que analisa. Mais amplamente do que em geral os autores de psicologia, Ciampa alarga a construção da identidade até os limites do humano, apontando como singularmente importante, frente à definição de outras identidades, o definir-se alguém como ser humano. Essa definição, cuja necessidade não é habitualmente destacada pelos estudiosos de psicologia a não ser em estados de intensa degradação da pessoa, é para o autor uma definição indispensável, uma vez que contemporaneamente, todos, ricos e pobres, estão alienados de si mesmos e reduzidos à condição de objeto, frente ao único sujeito, o Capital. A análise das biografias de Severino e de Severina é exemplar, no sentido de que o universal humano se realiza no singular concreto da vida de cada uma dessas duas personagens. Matizando, com Habermas, o êxito do socialismo real na configuração de uma identidade humana e insistindo, com o mesmo autor, na ação comunicativa como o que universaliza as relações entre os homens, Ciampa entende a identidade religiosa budista, alcançada por Severina, como “re-posição”, isto é, passo atrás no processo de humanização, uma vez que etapas superiores da humanidade não sofreriam a limitação do agir comunicativo conexas com um sistema religioso.

IDENTIDADE PSICOSSOCIAL E IDENTIDADE PESSOAL: A NECESSÁRIA COMPLEMENTAÇÃO

Tem-se a impressão de que hoje o conceito de identidade mantém a ênfase na interação com o grupo mas recupera indiretamente a singularidade do indivíduo ao destacar os encaminhamentos notavelmente pessoais que são dados às inclusões/exclusões grupais. A aproximação ao tópico da identidade se faz melhor conjugando psicologia social e psicologia da personalidade, a necessária inserção da pessoa no grupo e a singularidade de cada indivíduo com sua história. Metodologicamente já se pode preterir, na exploração da identidade, um caminho nomotético acoplado a um percurso idiográfico. É isso que verificam alguns estudiosos da identidade norte-irlandesa quando falam de “processos *individuais* envolvidos na construção de identidades *sociais*” (Cassidy e Trew, 1998, p. 737), ecoando a recomendação da autora da resenha da *Annual Review of Psychology*, de 1997, de que se encare a identidade como “uma construção *social personalizada*” e se atente para as “muitas categorias *sociais pessoalmente* significativas, nas quais as pessoas fundamentam suas identidades” (Frable, 1997: 155).

A consciência de que a identidade deve conciliar o indivíduo e o grupo já se manifestava, embora embrionária e mais ligada ao senso comum, nas distintas funções do *I* e dos *Me's*, de James e Mead, e no primeiro emprego do termo "*identity*" por Erikson (1968). Nessa confluência de pontos de vista chama a atenção, atualmente, a chamada Escola de Genebra, que sugere uma correlação diferente da proposta por Turner entre identidade psicossocial e identidade pessoal. Enquanto Turner, com base num contínuo entre os pólos do indivíduo e do grupo, fala de "despersonalização" à medida que se consolida a identidade psicossocial, Deschamps e Devos (1998), utilizando um modelo ortogonal de eixos independentes, falam de possível "covariação", ou de correlação positiva, entre a acentuação das diferenças *entre* os grupos e a acentuação das diferenças *no interior* do grupo a que se pertence.

Desde 1998 venho propondo que, do ponto de vista psicológico, a identidade seja entendida levando-se em conta tanto os elementos de cognição, afeto e ação da pessoa como sua adesão ao grupo. Só a coerência entre os elementos de ordem pessoal e a vinculação grupal parece atender igualmente à dimensão psicossocial e à dimensão pessoal do processo de constituição da identidade. É no acompanhamento da construção dessa coerência da ordem cognitiva com a ordem grupal que se torna possível entender a dinâmica variável dos diversos graus de identidade pessoal e psicossocial, étnica, profissional, religiosa ou outra qualquer. Atendendo à recomendação de Antoine Vergote, da Universidade de Leuven (1998), de se dar atenção ao campo da linguagem, tenho proposto a exploração da coerência de vinculação mediante os conceitos de imaginário e de simbólico, tomados de empréstimo a Lacan ou, melhor, inspirados nele. Em resumo, pode-se dizer que o imaginário se refere ao semelhante e que o simbólico se refere à cadeia de significantes, entendidos aqui simplesmente como imagens acústicas ou palavras desligadas de conceitos fixados e, por isso mesmo, incompletas e abertas ao Outro (Kaufmann, 1996). O *imaginário*, nessa acepção, caracteriza-se pela preponderância do semelhante e reporta-se à fase do espelho (Lacan, 1966), na qual o ego da criança de poucos meses se constitui a partir da imagem, ou seja, da reprodução do mesmo. A relação intersubjetiva que aí se inicia, é uma relação imaginária, em que o ego é um outro, e o outro um *alter ego* (Laplanche e Pontalis, 1995). É próprio do imaginário reduzir o outro a si mesmo, o diferente ao igual, o estranho ao conhecido. O imaginário, sempre nessa acepção, se alimenta de várias imagens: sinônimos, analogias, homologias, metonímias e isomorfismos. O *simbólico*, ao contrário, diz respeito à concatenação de significantes, segundo a qual cada signi-

ficante adquire essa função enquanto se insere, como elemento, numa ordem que lhe é exterior, de modo tal que, embora como elemento possa permanecer o mesmo, torna-se um significante outro quando inserido em outro encadeamento (Kaufmann, 1993). O simbólico transita, assim, pela diferença, pela alteridade, pela metáfora, e produz um significado novo. Imaginário e simbólico organizam a vida psíquica sob aspectos diferentes e, uma vez constituídos no psiquismo, mantêm-se íntegros e com funções complementares (Paiva, 2004, p. 22). Proponho, então, que do ponto de vista da identidade pessoal, a identidade e sua mudança só se efetuam propriamente no plano do simbólico, permanecendo incoativas ou, até, inexistentes se se mantiverem no plano do imaginário.

Com o recurso conceitual do imaginário e do simbólico, de uma parte, e, de outra, das teorias do papel e da identidade (Sarbin, Stryker) e da identidade social (Tajfel, Turner), tenho investigado, pessoalmente e em colaboração, a constituição da identidade religiosa, em particular da que resulta de mudanças de adesão grupal. Não me tenho valido da teoria da metamorfose por entender que opõe, por essência, a religião ao agir comunicativo, indo de encontro à perspectiva de várias tradições religiosas, que vêem no contato com o divino a forma insuperável de comunicação entre os homens.

No próximo tópico forneço algum material empírico de pesquisas que tomaram como base a teoria da identidade social/prototipicidade de Tajfel e Turner e as conceituações do imaginário e do simbólico.

ESTUDOS EMPÍRICOS DA CONSTITUIÇÃO PSICOSSOCIAL E PESSOAL DA IDENTIDADE NA ADESÃO RELIGIOSA

Nas pesquisas acerca da constituição da identidade religiosa, foram estudados convertidos do cristianismo/catolicismo às novas religiões japonesas Seicho-no-iê e Perfeita Liberdade (PL) ou ao budismo (Paiva, 1999; 2004; 2005; Paiva, Faria, Gomes, Gómez, Lopes, Nunes, Verdade e Zangari, 2000). Os convertidos às novas religiões japonesas, brasileiros, homens e mulheres, sem ascendência japonesa e com alguns anos de filiação à nova religião, foram entrevistados a respeito de sua religião atual, da religião anterior, do percurso até a religião atual, da diferença entre uma religião e outra, das figuras exemplares de sua religião, da possibilidade de pertença simultânea a mais de uma religião e do que, eventualmente, conservavam da religião anterior.

As entrevistas forneceram resultados que ilustram processos variados de transformação da identidade religiosa, na dimensão pessoal e na dimensão psi-

cossocial. Esses processos podem resumir-se a quatro: mudança *consumada* de pertença grupal e de simbólico; mudança *em curso* de pertença e de simbólico; pertença a *mais de um* grupo e acréscimo de mais um simbólico; *ambigüidade* de pertença e de simbólico. Muito sucintamente ofereço alguns resultados e comentários, para ilustrar cada uma das modalidades de transformação.

Maria, na PL há 12 anos, mudou o *ingroup*, do católico para o da PL. Refere-se à religião católica como religião anterior e contrapõe-se a peelistas que vão a outras religiões; declara formalmente que da religião católica não ficou muita coisa de forte e de marcante e que, no lugar de coisas deixadas de lado, vieram outras, novas. A pertença ao grupo da PL se manifesta na freqüentação das atividades de culto e no contato com os agentes religiosos para orientação da vida.

Maria demonstra ter mudado também de simbólico religioso, possuidora que é do protótipo pealista, a saber, a pessoa e a função do Fundador, os ensinamentos e preceitos, a prece poderosa do *oyashikiri*, a orientação dos mestres, a dedicação em tornar “artística” a vida de cada dia. Persistem elementos católicos, como a referência à missa dominical, aos Dez Mandamentos, ao “amai-vos uns aos outros”, ao caráter punitivo dos infortúnios, que comparecem, porém sem destaque, na nova articulação simbólica e podem ser caracterizados como imaginários.

Verifica-se na trajetória de *Maria* mudança de identidade, pois houve a substituição de um grupo religioso por outro e de um simbólico por outro bem delineado, com poucos elementos do simbólico anterior assimilados imaginariamente ao novo simbólico.

Constata-se a convergência dos processos de formação da identidade pessoal e da identidade psicossocial, no sentido de que *Maria* tem consciência de ser religiosa no grupo religioso de filiação.

Jacira, na PL há 14 anos, afirma literalmente que “sempre se identificou com a Igreja [Católica]”, mas que a PL veio responder-lhe aos questionamentos e dúvidas do dia-a-dia. Ainda vai à missa, mas não consegue levar à prática os ensinamentos que ouve. Dedicou todo o tempo livre à PL, amparada nas referências peelistas: a pessoa e a função mediadora do Fundador, as cerimônias rituais, a palavra salvífica *oyashikiri*, os preceitos e práticas relativos à elaboração artística da vida, o caráter de espelho do indivíduo, que reflete as falhas e vícios da família, em direção aos antepassados e aos descendentes. *Jacira* refere-se ao catolicismo e ao espiritismo como *religião* e à PL como *filosofia de vida*, com o que aparentemente aponta para realidades para ela não coincidentes. Sua referência ao catolicismo precisa ser provocada e restringe-se à missa, à inoperância do ensinamento católico e à influên-

cia negativa da família católica não praticante. Esses não se tornam, contudo, elementos que passem a gravitar, ao modo do imaginário, ao redor da articulação pealista, o que sugere não se ter ainda estabelecido com exclusividade um simbólico substituto da religião anterior. *Jacira* dá a impressão de que está caminhando para a plena aceitação do simbólico da PL, o que parece demonstrar-se também pela intensa dedicação às atividades peelistas e à pequena freqüentação do culto católico.

Gislaine filia-se com seriedade ao grupo PL, que aparentemente não entra em competição com a religião católica, à qual diz continuar pertencendo. Destaca na PL o engrandecimento pessoal e cultural e a ausência de qualquer pressão relacionada com a filiação religiosa. Parece relacionar-se com a PL como grupo de natureza não religiosa, de grande influência em sua vida pessoal e social. Não parece ter substituído o simbólico religioso anterior por outro simbólico religioso, mas ter acrescentado ao simbólico religioso católico um simbólico de outro tipo, tanto que não contrasta, a não ser superficialmente, o catolicismo e a PL. Atravessa uma fase de fragilidade emocional e encontra um grupo que a ocupa, distrai e enriquece culturalmente, dando-lhe apoio cognitivo e afetivo. Tem o simbólico da PL relativamente estruturado, pois tem como protótipo o culto da paz e do agradecimento, a elaboração artística da vida cotidiana, o emblema do *omitamá*, a prece e a explicação causal dos infortúnios da vida. Enfatiza a liberdade da PL frente às opções religiosas e a inexistência de pressão sobre a pessoa. Desse conjunto de expressões, fica a forte sugestão de que *Gislaine* pertence igualmente a dois grupos, cada qual com seu simbólico, um grupo de apoio social eficiente e estruturado e um grupo religioso. Há declarações ambíguas, relacionadas com um e outro simbólico: a comparação do *omitamá* com o crucifixo, ambos símbolos santificados, a ausência, na PL, de um modelo obrigatório, como o papa, a sinônimo dos benefícios com as graças divinas. Mas são declarações insuficientes para se falar em migração de elementos de um simbólico para outro sob forma do imaginário. Nesse contexto, a negação de um depositário das características da PL e a referência inevitável ao papa no catolicismo, confirma a manutenção de dois simbólicos de ordem distinta e, aparentemente, a menor estruturação do simbólico pealista.

Teresa faz parte do grupo da Seicho-no-iê; tem o protótipo da Seicho-no-iê: inexistência do pecado, filiação divina perfeita, o Deus interior, a purificação do subconsciente pela leitura dos sutras/mantras na meditação, o corpo como casulo do espírito, o carma dos antepassados, o agradecimento constante, a autoprojetividade missionária; refere-se à Seicho-no-iê

como sua religião. Em outros momentos, porém, fala da Seicho-no-iê não como religião, mas como filosofia que lhe faz compreender melhor a religião de origem, de cujo grupo não se desligou, afirma que continua católica, vai à igreja e manda celebrar missas, invoca nominalmente os anjos, lê a bíblia, mantém o hábito da oração. Teresa parece, então, considerar o catolicismo como sua religião de base, subsumida atualmente pela Seicho-no-iê, e tendente, na Nova Era, a ser, juntamente com as outras religiões, absorvida no mesmo vértice, simplesmente Deus como luz e energia interior. Do ponto de vista do simbólico, portanto, revela-se indefinida, porquanto não possui um eixo de significação que articule os múltiplos elementos religiosos de referência, dando a impressão de que se deixa dirigir por dois aglomerados religiosos regidos pelo imaginário, sugerindo ambigüidade de identidade religiosa, não permitindo, no momento, um juízo do processo de transformação da identidade e levando-nos a perguntar se, em seu caso, ainda há lugar para o conceito de identidade.

Os depoimentos e seus comentários, apresentados como ilustração das modalidades de trânsito religioso das entrevistadas, revelam, do ponto de vista psicossocial da identidade, que a identidade religiosa somente foi alterada quando se relacionou com a categorização e a prototipificação grupal, isto é, quando o grupo de pertença anterior foi contraposto ao novo grupo de pertença e quando se contrapôs um protótipo a outro, processo concluído em Maria e em andamento acelerado em Jacira. Quando ao grupo de pertença, ou ao protótipo anterior, foi simplesmente acrescentado um outro grupo ou protótipo, não se alterou a identidade religiosa, mas tão só ampliou-se o leque de identidades da pessoa, como em Gislaine. O caso de Teresa ilustrou a duplicidade da pertença e da prototipificação, o que impediu estabelecer a manutenção ou a mudança da identidade religiosa. Conforme esperado pela teoria da identidade social, há paralelo estrito entre categorização/prototipicidade e pertença grupal.

A função atribuída à pertença grupal na formação da identidade deve ser completada pela verificação do arranjo simbólico ou imaginário que cada pessoa faz. Nos casos ilustrativos, encontrou-se consumada a estruturação simbólica em Maria, com a substituição de um simbólico por outro, e em Gislaine com o acréscimo de um simbólico a outro. Encontrou-se em curso a estruturação simbólica em Jacira, com a tendência a substituir uma articulação religiosa a outra. A estruturação imaginária foi encontrada em Teresa, que vai e volta de uma referência religiosa a outra. Contudo, ao redor da estruturação simbólica de Maria e de Gislaine comparecem, evocados por assimilação, ele-

mentos múltiplos, seja da primeira religião (Maria), seja de ambos os sistemas simbólicos (Gislaine).

O que nesses estudos resultou inesperado, porque inicialmente não pensado e ainda menos pretendido, foi a convergência dos processos de formação pessoal e psicossocial da identidade. Como síntese pode-se dizer que, do ponto de vista da teoria psicossocial adotada e da conceituação do imaginário e do simbólico, ocorre mudança de pertença grupal quando ocorre um novo simbólico, e ocorre um novo simbólico quando ocorre mudança de pertença grupal. Nos outros casos, mantém-se pertença e simbólico, podendo haver assimilação imaginária, ao simbólico mantido, de elementos provenientes de outro simbólico. Acredito que com essa convergência aproximam-se os achados da psicologia da personalidade, da psicologia social e de algumas tendências recentes da sociologia no estudo da identidade religiosa e da identidade em geral.

REFERÊNCIAS

- Blumer, H. (1969). *Symbolic interaction: Perspective and method*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Cassidy, C., & Trew, K. (1998). Identities in Northern Ireland: A multidimensional approach. *Journal of Social Issues*, 54, 4, 725-740.
- Ciampa, A. C. (1987). A estória do Severino e a história da Severina. Um ensaio de Psicologia Social. São Paulo: Brasiliense.
- Deschamps, J.-C., & Devos, T. (1998). Regarding the relationship between social identity and personal identity. In: S. Worchel, J. Francisco Morales, D. Pérez, & J.-C. Deschamps (Orgs.). *Social identity. International perspectives* (pp. 1-12). London: Sage.
- Erikson, E. H. (1968). Identity, psychosocial. In D. L. Sills (Org.). *International Encyclopedia of the Social Sciences*, (Vol. 7, pp. 61-65). New York: The MacMillan Company, & The Free Press.
- Frale, D. E. S. (1997). Gender, racial, ethnic, sexual, and class identities. *Annual Review of Psychology*, 48, 139-162.
- Kaufmann, P. (1994). Verbetes "imaginaire", "réel", "signifiant", "symbolique". *Dictionnaire encyclopédique de psychanalyse. Le legs de Freud et Lacan*. Paris: Bordas.
- Lacan, J. (1966). Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, (pp. 89-97). *Ecrits*, I. Paris: Seuil.
- Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (1995). *Vocabulário da Psicanálise*, (2ª ed.). São Paulo: Martins Fontes.
- Miura, I. K. (1997). *Dekasseguis: Relatos de identidade a partir da experiência de trabalho no Japão*. [Dissertação de Mestrado], Programa de Psicologia Social. São Paulo: IPUSP.
- Paiva, G. J. de. (1999). Imaginário, simbólico e sincrético: Aspectos psicológicos da filiação a novas religiões japonesas. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 12, 2, 521-535.
- Paiva, G. J. de. (2004). Identidade e pluralismo: Identidade religiosa em adeptos brasileiros de novas religiões japonesas. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 20, 21-29.
- Paiva, G. J. de. (2005). Sincretismo e Pós-modernidade na construção imaginária e simbólica da identidade religiosa no encontro entre cristianismo e budismo. *Relatório de Pesquisa ao CNPq*.

- Paiva, G. J. de, Faria, D. G., Gomes, D. M., Gómez, M. L. T., Lopes, R., Nunes, L. C., Verdade, M. M., & Zangari, W. (2000). Processos psicológicos da conversão religiosa: Imaginário e simbólico, categorização e prototipicalidade. *Psicologia Clínica*, 12, 2, 151-169.
- Sarbin, T. R. (Org.). (1986). *The storied nature of human conduct*. New York: Praeger.
- Sarbin, T. R., & Allen, V. L. (1968). Role Theory. In G. Lindzey & E. Aronson (Orgs.). *Handbook of Social Psychology*, (2nd ed.): (Vol. 1). Reading, Mass: Addison-Wesley.
- Sarbin, T. R., & Scheibe, K. E. (Orgs.). (1983). *Studies in social identity*. New York: Praeger.
- Stryker, S. (1987). Identity theory: Developments and extensions. In K. Yardley, & T. Honess (Orgs.). *Self and identity: Psychosocial perspectives*. New York: Wiley.
- Stryker, S., & Statham, A. (1985). Symbolic interaction and role theory. In G. Lindzey & E. Aronson (Orgs.). *The Handbook of Social Psychology*, (3rd ed.): (Vol. I, pp. 344-348). New York: Random House.
- Stryker, S., & Burke, P. J. (2001). The past, present, and future of an identity theory. \\burkep\d\papers\millennium\identity theoryf5.doc
- Tajfel, H. (1972). La catégorisation sociale. In S. Moscovici (Org.). *Introduction à la psychologie sociale*, (Vol. 1). Paris: Larousse
- Tajfel, H. (1981). *Human groups and social categories*. Studies in social psychology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, J. C. (1985). Social categorization and the self-concept: A social cognitive theory of group behavior. In E. J. Lawler (Org.). *Advances in group processes*. (Vol. 2). Greenwich, CT: JAI Press.
- Turner, J. C., Hogg, M. A., Oakes, P. J., Reicher, S. D., & Wetherell, M. S. (1987). *Rediscovering the social group: A self-categorization theory*. Oxford: Blackwell.
- Vergote, A. (1998). L'oscillation de l'intention dans les métaphores religieuses: déisme ou foi chrétienne. In P. Million (Org.). *Religiosité, religions et identités religieuses*. Grenoble: Recherches sur la Philosophie et le Langage, 19, 147-163.

Recebido em: 13/12/2005. Aceito em: 13/02/2006.

Nota:

¹ *Ingroup/outgroup* foi traduzido como intragrupo e extragrupo na edição brasileira de Psicologia Social de Aronson, Wilson & Akert (Rio de Janeiro: LTC, 2002) e por endogrupo e exogrupo na publicação portuguesa Psicologia Social, de Vala & Monteiro (5^a ed., Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002).

Autor:

Geraldo José de Paiva – Professor Titular do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Coordenador do GT Psicologia & Religião, da ANPEPP e do Grupo de Pesquisa do CNPq, Estudos em Psicologia Social da Religião.

Endereço para correspondência:

GERALDO JOSÉ DE PAIVA
 Instituto de Psicologia – USP
 Av. Prof. Mello Moraes, 1721
 CEP 05508-900, São Paulo, SP, Brasil
 Fone: (11) 3091-4184 – Fax: (11) 3091-4460
 E-mail: gjdpaiva@usp.br