



## CAPÍTULO 13

# O desafio das identidades

*José Manuel Oliveira Mendes*

### 1. Introdução

O debate sobre a identidade, ou melhor, sobre as identidades, perpassa o campo das ciências sociais e humanas. De tal forma que Stuart Hall se interrogava recentemente sobre quem necessitaria da identidade. E concluía, a meu ver correctamente, que a identidade é um conceito crucial, porque funciona como articulador, como ponto de ligação, entre os discursos e as práticas que procuram interpelar-nos, falar-nos ou colocar-nos no nosso lugar enquanto sujeitos sociais de discursos particulares, por um lado, e, por outro, os processos que produzem a subjectividade, que nos constroem como sujeitos que podem falar e ser falados (1996: 5).<sup>1</sup>

Numa época de globalizações, isto é, de intensificação dos fluxos económicos, políticos, culturais e simbólicos a nível mundial, as pessoas e os colectivos vêem alargado o leque dos possíveis e dos recursos disponíveis para a elaboração dos argumentos que justificam as suas identidades e os

---

1. Ver a este propósito as reflexões de bell hooks sobre o papel das suas identidades negra e sulista como complemento e factor de enriquecimento da sua identidade como escritora (1999: 57).

seus processos de identificação. Não esquecendo, contudo, e como refere Boaventura de Sousa Santos no primeiro capítulo deste livro quando aborda especificamente as práticas sociais e culturais transnacionais, que um conflito estrutural perpassa essas práticas, assente nas trocas desiguais de recursos não-mercantis que derivam da diferença local e do que é mobilizado (identidades, culturas, etc.) como pertinente para essa luta em torno da igualdade na diferença e da diferença na igualdade. Num contexto de tensão criadora entre globalização e localização, entre globalização e relocalização, achei pertinente, num primeiro momento, dialogar com alguns dos clássicos da Sociologia, sobretudo Goffman, revisitando criticamente as suas propostas. Procuro reescrever, ou melhor, reinscrever essas propostas nas múltiplas lógicas, dinâmicas e escalas identitárias,<sup>2</sup> desconstruindo a noção patriarcal e ocidentalocêntrica de uma identidade una, integral e homogênea, atendendo mais ao invisível, ao não-dito, ao papel do outro (Bhabha, 1994: 46-47), às arborescências desafiadoras da mesmidade da diferença e da individuação localizada de que fala Maria Irene Ramalho em capítulo deste livro quando aborda a questão da diferença sexual.<sup>3</sup>

A luta pela identidade legítima é permanente e a análise da mesma terá que ser tematizada, não caindo no exagero do psicologismo ou do sociologismo. Mas a relação conceptual e empírica entre identidade pessoal e identidades sociais mostra-se difícil de deslindar e de precisar teoricamente. Apelarei a uma concepção dinâmica da problemática da identidade, salientando que a identidade é socialmente distribuída, construída e reconstruída nas interações sociais. As identidades serão, assim, construções relativamente estáveis num processo contínuo de actividade social (Calhoun, 1991b).<sup>4</sup> Têm origem na necessidade de controlo, por parte dos indivíduos e grupos, do espaço social e físico circundante (White, 1992).<sup>5</sup>

2. A necessidade de uma geografia pós-nacional e de se dar atenção a produção globalizada dos localismos foi bem explanada por Appadurai (1996).

3. Para uma crítica da noção de raça, de racialização e de autenticidade, ver Gilroy (1993).

4. Para uma excelente revisão da literatura sobre a construção das identidades pessoais e sociais, principalmente na sociologia, ver Burkit (1991).

5. A identidade para Harrison White é um facto social que só pode ser apreendido e exerce efeito em relação a processos sociais que estão a decorrer, quer haja ou não um sentimento subjectivo de identidade por parte das pessoas (1992: 208). Os sujeitos devem ser derivados da acção social, tendo-se em conta as tendências históricas e as transformações culturais. É dada primazia às relações sociais. Por outro lado, White postula que, pela auto-similaridade, os mesmos processos se aplicam ao longo dos diferentes níveis e dimensões dos actores sociais (princípio da invariância de escala dos actores. Uma formulação semelhante pode ser encontrada em Callon e Latour, 1981). Uma identidade é percebida, pelos outros, como tendo uma continuidade inquestionável, como tendo sentido.

As bases e as origens das identidades são os acidentes, as fricções, os erros, o caos, ou seja, o indivíduo forma a sua identidade não da reprodução pelo idêntico oriunda da socialização familiar, do grupo de amigos, etc., mas sim do ruído social, dos conflitos entre os diferentes agentes e lugares de socialização. Essas identidades são activadas, estrategicamente, pelas contingências, pelas lutas, sendo permanentemente descobertas e reconstruídas na acção.<sup>6</sup> As identidades são, assim, relacionais e múltiplas, baseadas no reconhecimento por outros actores sociais e na diferenciação, assumindo a interacção um papel crucial neste processo.<sup>7</sup> Os processos de identificação são sempre situacionais e históricos, havendo, a cada momento, expressões identitárias que são dominantes (Gallissot, 1989). Contudo, é necessário realçar a necessidade de um sentimento individual de permanência identitária, permanência esta que é elaborada narrativamente, dentro dos discursos activados em contextos distintos. Importante é também a questão do poder e da desigualdade no processo identitário. A posição no espaço social, o capital simbólico de quem diz o quê, condiciona a construção, legitimação, apresentação e manutenção das identidades.

As contradições e dissonâncias da vivência experiencial requerem, para a manutenção de um sentimento de identidade contínuo, um trabalho biográfico constante. O sentimento de continuidade individual articula-se, expressa-se, na construção e reelaboração contínua de uma identidade narrativa. A produção de alteridades, de outros reais e imaginários, é simultaneamente um processo de autoprodução identitária, uma tentativa de reificação e de fixação identitárias, e uma produção constante de novas realidades (ontologização).

O diálogo com os outros é essencial na construção da consciência de cada indivíduo, diálogo que é multivocal e que se produz na intersecção de forças centrípetas (necessidade de se ligar ao outro) e de forças centrífugas (necessidade de diferenciação do outro). A empatia ou a identificação com o outro têm somente um papel transitório e preparatório. No diálogo cada identidade mantém-se sempre irredutível. A aproximação ao outro, ou até a outra cultura, sendo necessária, é secundada por um movimento de retorno, de recentramento na sua posição, num processo de exotopia.

6. Calhoun ilustra tal facto através do movimento dos estudantes chineses em Tiannamen (1991b).

7. Cf. Charles Taylor e a sua obra fundamental para a história da subjectividade no Ocidente (1989); ver também Madureira Pinto (1991), Calhoun (1991b).

A identidade pessoal articula-se na dimensão temporal, num projecto de vida. Esta permanência no tempo, a relação da identidade pessoal com o tempo, pode ser entendida como um trabalho constante num espectro de variações, como uma síntese do heterogéneo. Ou seja, a linearidade dos relatos é um facto provisório, construído e em constante reelaboração. Por outro lado, a constituição mútua da narrativa e do tempo implica que a identidade narrativa se estruture como um entrecruzar instável entre história e ficção. As identidades emergem da narrativização do sujeito e das suas vivências sociais, e a natureza necessariamente ficcional deste processo não afecta a eficácia discursiva, material ou política das mesmas. As identidades constroem-se no e pelo discurso, em lugares históricos e institucionais específicos, em formações prático-discursivas específicas e por estratégias enunciativas precisas. A circulação crescente de discursos públicos, de narrativas centrais, fornece recursos individuais e colectivos para afirmar ou reafirmar essas identidades, mas convém não esquecer que todas as sociedades, grupos e classes sociais produzem memórias subterrâneas. A investigação sociológica e histórica deverá privilegiar os espaços onde exista conflito e competição entre memórias concorrentes. As memórias subterrâneas constituem-se e reproduzem-se em redes sociais informais, cabendo verificar como se relacionam com as memórias oficiais e quais as condições materiais, sociais e simbólicas para se reproduzirem.

## 2. Para uma concepção dinâmica da identidade

Um dos autores que mais realce deu e melhor explorou as múltiplas pertenças dos indivíduos foi Erving Goffman, sendo que, para ele, as identidades são múltiplas, flutuantes e situacionais. A preocupação de Goffman é sobretudo com a estrutura dos encontros sociais, com a manutenção de uma única definição da situação durante a interacção. Esta definição unificadora tem que ser expressa e mantida contra uma grande variedade de potenciais disrupções. Na execução quotidiana e normal dos seus papéis sociais, o indivíduo pode ser conduzido a uma fragmentação como sujeito, derivada de uma execução eficaz desses papéis sociais e impossibilitando a construção de uma auto-imagem unitária.

Em cada encontro social o indivíduo actua seguindo uma "linha" (*line*), ou seja, um padrão de actos verbais e não-verbais através dos quais expressa a sua visão da situação e a sua avaliação dos participantes, e sobretudo dele próprio. As pessoas reagem umas às outras tentando manter uma "linha" consistente e procurando, assim, manter a realidade social que constroem.

O conceito de "face" (*face*) é o valor social positivo que um indivíduo reivindica, é uma imagem do sujeito assente nos atributos aceites socialmente e que derivam da "linha" que manteve (1982a: 5). As "faces" são construções sociais, derivadas das regras do grupo e da definição da situação. Goffman salienta, assim, que o acto de manter a "face" numa dada actividade implica uma atenção ao lugar que o indivíduo ocupa na ordem social, aos constrangimentos exteriores e à interacção imediata. Para manter o auto-respeito e o orgulho durante um encontro, o indivíduo deve ser capaz de esconder ou evitar qualquer tendência para se envergonhar ou responder inadequadamente, deve ter "tacto" (*poise*). O que é interessante verificar é que, na combinação do auto-respeito e da consideração pelo outro, o indivíduo tende a comportar-se num encontro de forma a manter a sua "face" e a dos outros participantes, naquilo a que poderíamos chamar de uma cooperação ritual.<sup>8</sup> As pessoas acomodam-se às construções mútuas enquanto sujeitos sociais (Collins, 1988: 251). Assim, a manutenção da "face" é uma condição e não um objectivo da interacção. Os códigos ritualísticos construídos e/ou impostos condicionam toda a interacção, ou melhor, são o seu sustentáculo. A utilização do termo ritual é justificada por Goffman da seguinte forma: "[...] Uso o termo *ritual* porque estou a lidar com actos cujos componentes simbólicos são usados pelo actor para mostrar que merece ser respeitado ou que sente que os outros o merecem [...] A face de cada pessoa é uma coisa sagrada, e a forma expressiva para a manter é, por conseguinte, uma forma ritualística." (1982a: 19) [itálico no original]

O sujeito é definido de uma maneira dupla: como uma imagem composta a partir das implicações expressivas dos acontecimentos em que participa, e como uma espécie de jogador num jogo de ritual em que se adapta às contingências da situação. A ordem ritualística parece organizar-se basicamente de forma acomodativa. Esta auto-regulação é conseguida pelo ritual, que ensina o indivíduo a ser perspicaz, a ter sentimentos ligados à sua subjectividade, a ter uma subjectividade expressa através da "face", a ter orgulho, honra e dignidade, a ter consideração pelos outros e a ter "tacto" (1982a: 44). A pessoa, o sujeito, é um constructo, construído não das propensões psíquicas internas mas a partir das regras morais que lhe são inculcadas do exterior.

Baseando-se na análise que Durkheim (1982) faz da alma, Erving Goffman procura demonstrar o cariz sagrado da subjectividade nas socieda-

8. Se for para manter a sua "face" temos uma orientação defensiva. Se for para manter a "face" do outro temos uma orientação protectora (1982a: 14).

des modernas e urbanas. Goffman não deixa de frisar que, mais do que falar em subjectividade, deve falar-se em subjectividades, dado que a participação do indivíduo em cada situação só apela a uma ou a algumas subjectividades específicas. Também não deixa de referir que as regras de conduta e os encontros sociais podem ser simétricos ou assimétricos, introduzindo a questão do poder dos participantes. Em jeito de síntese, o sujeito (*self*) é, em parte, algo de cerimonial, um objecto sagrado que tem que ser tratado com cuidado. Ou seja, nas palavras do autor,

O que tal implica é que, num dado sentido, este mundo secular não é tão irreligioso como se poderia pensar. Muitos deuses foram abandonados, mas o indivíduo em si permanece, teimosamente, uma deidade de importância considerável [...] Talvez o indivíduo seja um deus tão viável porque pode realmente compreender o significado cerimonial da forma como é tratado e pode, por si próprio, responder dramaticamente ao que lhe é exigido. Nos contactos entre tais deidades não são necessários intermediários, e cada um destes deuses pode ser o seu próprio sacerdote." (1982b: 95)<sup>9</sup>

O indivíduo, a pessoa, a subjectividade, torna-se um objecto sagrado expresso nos rituais activados no quotidiano. Esta abordagem conduz a interpretações diferentes. Para Randall Collins (1988: 255-259) o que interessa realçar é que em Goffman o problema não é a não existência de uma subjectividade mas sim a de demasiadas subjectividades. O normal é a existência de sujeitos múltiplos, flutuantes e situacionais. O sujeito, a subjectividade enquanto tal é o arquétipo do mito moderno. As interações sociais obrigam-nos a ter uma subjectividade única. A ideia da existência de uma unidade e de uma permanência pessoais não passa, assim, de um mito. Se há alguma entidade (*self*) que motiva e coordena essas identidades múltiplas, ela não tem conteúdo nem autoconsciência. A única unidade pode derivar, segundo Collins, talvez apenas da confinção inevitável ao corpo físico de cada indivíduo.

Contrariamente, para Michael Schwalbe (1993) a base real da subjectividade em Goffman não é a imagem virtual criada na interacção, mas sim o sujeito psicobiológico a partir do qual a acção emerge. De crucial importância é o papel da desigualdade na determinação das subjectividades na ordem interaccional. Schwalbe distingue entre sujeito (*self*) e identidades. O sujeito é um processo psicobiológico moldado por signos e símbolos. A sua realidade torna-se patente não em momentos de conformidade mas

9. Salvo indicação em contrário, todas as traduções são da minha responsabilidade.

sim em momentos de resistência e de escolha. Por outro lado, as identidades são baseadas em significados que derivam da pertença a certas categorias ou a aspectos da biografia pessoal culturalmente significantes. As identidades são signos do valor pragmático do indivíduo, variando de acordo com os contextos, podendo induzir respostas e expectativas erradas, ou levar a ambiguidades. Assim, se as identidades podem desaparecer, o sujeito (*self*) não pode. Se as interações sociais e os arranjos sociais exigem flexibilidade quanto aos processos identitários, exigem uma adaptação e negociação permanentes, o sujeito, por outro lado, tem necessidade de manter a coerência interna. O sujeito é uma realidade emocional que, pela manipulação dos signos e símbolos, procura gerir os impulsos e respostas conflitantes e contraditórias.

Importante é também, no debate sobre a identidade, a distinção conceptual que faz Erving Goffman entre identidade social, identidade pessoal e identidade de ego. A identidade social, ou melhor, as identidades sociais, são constituídas pelas categorias sociais mais vastas a que um indivíduo pode pertencer. A identidade pessoal é a continuidade orgânica imputada a cada indivíduo, que é estabelecida através de marcas distintivas como o nome ou a aparência, e que são derivadas da sua biografia. A identidade de ego ou a identidade "sentida" é a sensação subjectiva da sua situação, da sua continuidade e do seu carácter, que advém ao indivíduo como resultado das suas experiências sociais.

A identidade social é um cruzamento de atributos pessoais e estruturais, uma categorização derivada dos contextos sociais onde decorre a interacção social. Pode distinguir-se neste processo uma identidade social virtual e uma identidade social real. A identidade social virtual é constituída pelas exigências e características que imputamos aos indivíduos. A identidade social real são os atributos que aqueles realmente possuem e as categorias reais a que pertencem (1963: 2). O jogo social passa por uma tentativa permanente de ajustar a identidade social virtual à identidade social real. O respeito, a honra, o equilíbrio individual derivam directamente do ajustamento entre as duas identidades, ou seja, da menor discrepância possível entre as duas. Penso, pelo que atrás foi exposto, que é mais correcto afirmar que a preocupação permanente do indivíduo não é simular ou manipular, mas sim integrar-se, ajustar o seu comportamento às exigências morais e sociais exteriores, manter uma certa coerência na definição da situação, num jogo permanente de negociação e de procura da aceitação. Não se deve confundir tal perspectiva com uma visão integradora e atenuadora dos conflitos sociais, mas sim, como argumentou Michael Schwalbe, uma tentativa permanente por parte do indivíduo de integração da multiplicidade de pertencen-

ças sociais e papéis a que está submetido. A busca do reconhecimento, da honra, é contínua, procurando o indivíduo redes de reconhecimento mútuo. Os participantes nessas redes procuram criar ideologias comuns, histórias comuns, que integrem e legitimem as suas acções. Goffman fala de carreiras morais modais, ou seja, de sequências de experiências pessoais e de mudanças na concepção pessoal similares e, por isso, criadoras de laços entre os participantes.

A identidade pessoal relaciona-se com as características pessoais do indivíduo que são mais ou menos constantes. A informação que respeita à identidade pessoal é transmitida pelo próprio indivíduo, é reflexiva e incorporada, manifestando-se, nomeadamente, nas impressões digitais, no nome e no facto de aquele estar delimitado pelo corpo. Há marcas positivas que tornam cada indivíduo único. Goffman não se está a referir a um núcleo do ser, a algo de imprescrutável, mas sim que,

Quando falo de *identidade pessoal* tenho em mente só as duas primeiras ideias — os marcos positivos ou marcas identitárias e a combinação única de elementos da história de vida que ficam ligados ao indivíduo com a ajuda dessas marcas identitárias. Assim, a identidade pessoal tem a ver com o pressuposto de que o indivíduo pode ser diferenciado de todos os outros, e de que a estes meios de diferenciação pode ser colado, entrelaçado, um registo único e contínuo de factos sociais [...] O que é difícil de apreciar é que a identidade pessoal pode ter e tem um papel estruturado, rotineiro e padronizado na organização social, pelo facto mesmo da sua qualidade única e intransmissível." (1982b: 95) (itálicos no original)

Assim, a biografia ligada à identidade documentada oficial e institucionalmente coloca limites à forma como um indivíduo escolhe apresentar-se. A sua biografia está ancorada como um objecto. Cada indivíduo só pode ter uma biografia, uma linha de vida única e abrangente, estando isto em constraste com a multiplicidade de subjectividades que se encontra quando adoptamos a perspectiva dos papéis sociais (1963: 63). Vemos aqui claramente que Goffman, quando fala de identidade pessoal, concebe a pessoa como uma entidade única e integradora, como a instância onde o indivíduo controla e gere a informação disponível sobre si próprio. Por outro lado, a identidade pessoal, como a identidade social, divide e escolhe os outros com quem o indivíduo interage (outros biográficos), sobretudo entre os que o conhecem ou não pessoalmente.

A identidade social e a identidade pessoal fazem parte, antes de tudo, das preocupações e definições das outras pessoas quanto ao indivíduo cuja identidade está em causa. Quanto à identidade pessoal ela pode aparecer

mesmo antes do nascimento, por exemplo nos preparativos, roupa e escolha do nome por parte dos pais, e manter-se após a sua morte, isto é, pelas visitas que familiares e outros fazem ao cemitério, por celebração de missa, etc. A identidade de ego ou sentida<sup>10</sup> é uma questão subjectiva, reflexiva, que tem de ser necessariamente sentida pelo indivíduo. Claro que o indivíduo constrói a imagem de si próprio a partir dos mesmos materiais com que os outros primeiro constroem uma identificação social e pessoal dele, mas ele tem uma margem de liberdade importante no moldar da sua identidade de ego. A relação não coincidente entre a identidade social, a identidade pessoal e a identidade de ego pode conduzir a uma ambivalência de identidade. Mas, acrescenta Goffman, se a identidade de ego se define como o que o indivíduo deve pensar de si, ela processa-se e constrói-se pela pressão dos grupos a que o indivíduo pertence (*in-group*) e àqueles com quem os últimos interagem (*out-group*). E conclui que "[...] a natureza de um indivíduo, como ele e nós a imputamos, é gerada a partir da natureza das suas filiações de grupo." (1963: 113). E, mais à frente, "[...] E, na verdade, ele terá aceite uma subjectividade (*self*) para si próprio, mas esta subjectividade é, *como necessariamente deve ser*, um residente estranho, uma voz do grupo que fala por e através dele." (1963: 123) (itálicos meus). O indivíduo só terá dignidade e respeito se adoptar a linha proposta pelos grupos a que pertence, se aderir às suas ideologias, se aderir aos seus jogos de identidade e às suas políticas de identidade. Aqui temos patente a ambiguidade da análise de Goffman quanto ao sujeito e à subjectividade. A pressão socializadora dos grupos, dos rituais de interacção quotidianos, a definição de identidade altero-produzida, apresenta-se como incontornável e quase esmagadora. Na minha opinião, a distinção entre os três tipos de identidade é pertinente analítica e empiricamente, permitindo explicitar o vaivém permanente no processo de construção, reconstrução e refiguração identitária. Contudo, a visão de Goffman do processo identitário como sobre-socializado deve ser atenuada, utilizando-se para tal as próprias pistas que ele fornece. Se a subjectividade se constrói socialmente, a resistência ou até o abandono da luta é sempre possível. A busca da permanência identitária é um facto, mesmo que esta

10. Goffman (1963: 105) afirma ter ido buscar este conceito a Erik Erikson. Erikson (1972: 166-168) define a identidade como uma etapa posterior à introjecção e às identificações. A introjecção e a incorporação primitiva da imagem do outro. As identificações dependem da interacção da criança com os representantes da hierarquia de papéis. A identidade, um processo e uma etapa mais tardia no desenvolvimento do indivíduo, surge de recusas selectivas e de assimilações mútuas das identificações desenvolvidas na infância, e pressupõe a entrada e aceitação do indivíduo na comunidade mais vasta.

seja mais uma percepção subjectiva ou imaginada do que real (Strauss, 1959: 144). O afastamento e uma análise crítica por parte do indivíduo tem que ser vista como uma possibilidade (Rapport, 1997).

Por outro lado, Goffman sublinha que as contingências que as pessoas encontram na interacção face-a-face só podem ser compreendidas por referência à história, desenvolvimento político e políticas actuais dos grupos a que os indivíduos pertencem (1963: 127). Ou seja, recomenda o ter em atenção a base estrutural das experiências quotidianas. Para tal, a sua análise de quadros (Goffman, 1974) mostra-se como um contributo fundamental, permitindo, como afirma João Arniscado Nunes (1993: 45-46), articular a ordem social e a ordem de interacção sem recorrer a mudanças de escala e atendo-se aos elementos invocados nos próprios episódios de interacção.

### 3. As identidades sociais primárias e secundárias

No varvém permanente entre identidade pessoal e identidades sociais, a representação identitária inscreve a pessoa, por projecção, no colectivo, no mítico, isto é, em identidades secundárias. Daí que seja pertinente, quanto às identidades sociais, distinguir a nível analítico entre identidades sociais primárias e categoriais (Calhoun, 1995, 1991a), podendo ambas ter ou não uma base territorial. As primeiras referem-se e partem das relações sociais directas. Estão nesta situação as que têm por base o sexo enquanto construído socialmente, os amigos, o local de trabalho, a comunidade local, as associações locais, etc.<sup>11</sup> As identidades categoriais assentam nas relações sociais indirectas, não deixando contudo de ser reais, de ligarem os seus membros e de definirem os campos de poder em que são importantes para a definição das identidades. Aqui aparecem as identificações relacionadas com a região, a nação, a classe social (na sua dimensão extra-local), o clube desportivo nacional, o grupo de rock, a categoria profissional, etc.

Parece pertinente recorrer aqui ao conceito de comunidade imaginada, que foi cunhado por Benedict Anderson (1991), a partir da sua análise das origens e difusão do nacionalismo. Para ele, a nação é uma comunidade política imaginada porque os seus membros nunca conhecerão a maior parte dos seus concidadãos. Não há comunidades mais ou menos genuínas, o

11. Para alguns autores as comunidades primárias e as identidades sociais que derivam de relações sociais directas podem ser também imaginadas. Ver, por exemplo, a argumentação fundamentada de Wendy Griswold (1992).

que interessa é a forma como são imaginadas. Sendo as comunidades imaginadas sempre construídas, há que considerar as suas raízes culturais.<sup>12</sup> Anderson salienta, nesse processo de construção, a importância de uma língua estatal unificada,<sup>13</sup> da transformação de unidades administrativas em unidades de sentido e do papel das burocracias nascentes na sua implantação territorial.

No processo de construção identitária parece ser relevante também a equação permanente entre raízes e opções, como a definiu Boaventura de Sousa Santos (1998, 1996). Enquanto o pensamento das raízes é o pensamento de tudo o que é profundo, permanente, único e singular, que dá segurança e consistência, o pensamento de opções é de tudo o que é variável, efémero, substituível, possível e indeterminado a partir das raízes (1996: 9). As raízes são entidades de grande escala enquanto as opções são entidades de pequena escala. Quanto à projecção no tempo, as raízes são marcadas pelo tempo glacial e as opções pelo tempo instantâneo (1998: 4-5) A turbulência actual de escalas e a aceleração do tempo desestabilizam a equação entre raízes e opções. E assiste-se a uma explosão das raízes e opções. A multiplicação das opções, em tempo chamado de globalização, concorre em simultâneo, e em aparente contradição, com um tempo de localismos, territorializações de identidade, de singularidades, de genealogias e de memórias (1996: 17). Mas o mais relevante para a minha análise é que, segundo Boaventura de Sousa Santos, se verifica uma busca de raízes particularmente profundas e fortes que sustentem opções que são dramáticas e radicais. Estaria aqui o fenómeno do fundamentalismo, tanto de indole cultural como político ou religioso.

Daí que a temática das identidades se cruze com a questão da produção e perpetuação das memórias sociais. Estas, para serem eficazes, têm que ser celebradas e comemoradas. Papel relevante cabe aos mediadores, aos

12. Para Anderson, a possibilidade histórica de imaginar a nação só foi possível quando e onde três concepções culturais de base perderam a sua capacidade de orientação e de influência sobre os homens. Essas três concepções eram: a ideia de que havia uma linguagem escrita que permitia o acesso privilegiado à verdade ontológica; a crença de que a sociedade estava naturalmente organizada a volta de monarcas que detinham o poder por delegação divina; e, por último, uma temporalidade em que a cosmologia e a história eram indestrutíveis. A crise destas concepções permitiu a emergência da nação como nova forma de ligar a fraternidade, o poder e o tempo de uma maneira geralmente aceite.

13. Historicamente assume especial importância neste processo a Reforma e a convergência entre o capitalismo e a tecnologia de impressão (sobretudo o livro e, mais tarde, o jornal), criando-se, paralelamente, linguagens estatais e administrativas de utilização obrigatória e universal.

empresários da memória, que num trabalho identitário constante procuram reiterar as certezas adquiridas, fixar e cristalizar ou adaptar a tradição, contra o efeito perturbador e desafiador do acaso e dos imprevistos. Pelo seu trabalho, os mediadores da memória procuram impossibilitar o pensar de alternativas, fechar o campo celebratório. Na solidificação das memórias essencial é a possibilidade de simbolização e da sua reprodução ritualística. As identidades fortes são as performativas, as que se activam e aplicam no quotidiano, numa fusão parcial na comunidade e na colectividade.

É preciso indagar como e por quem os factos sociais se solidificam e se dotam de durabilidade e estabilidade. A memória torna-se, assim, campo e objecto de luta, havendo que identificar como funcionam as redes sociais e cognitivas que procuram impor a sua versão do passado e da identidade oficial. A memória resulta sempre de um trabalho de construção e reconstrução permanente, de um trabalho de enquadramento. Este trabalho de enquadramento da memória tem os seus actores profissionais, aquilo a que Michael Pollak (1993) chama "empresários da memória"<sup>14</sup> O resultado deste trabalho fica visível em objectos materiais (monumentos, museus, etc.) e é um dos ingredientes essenciais na manutenção dos grupos e das estruturas institucionais de uma sociedade. Por uma lógica de simetria, a análise das memórias individuais permitirá salientar os limites do trabalho de enquadramento e especificar o trabalho pessoal, pela narrativa e pelo discurso, de gestão das contradições, conflitos, rupturas ou continuidades entre a imagem oficial do passado e da identidade e as memórias e experiências pessoais.<sup>15</sup>

Um autor que fornece melhores indicações para o estudo empírico das questões da memória é Tzvetan Todorov (1995). Relativizando a distinção entre história e memória, Todorov afirma que é na forma de registo que as duas se distinguem. Enquanto a história é uma referência ao mundo marcada pela denominação, preocupada com os sujeitos, com aquilo de que se fala, a memória é marcada pela descrição, pelos predicados, por uma qualificação dos acontecimentos e dos traços que deixou. Pelo estudo da memória temos

14. Gary Alan Fine (1996) chama-lhes "empresários das reputações" e Robin Wagner-Pacifici (1996) "empresários morais"

15. Exemplo paradigmático deste dilema é a abordagem que faz Maja Povrzanovic (2000) do desafio da guerra na Croácia para a etnografia e para os estudos sobre a guerra. Esta autora mostra que as identidades activadas durante a guerra na Croácia, sobretudo as inscritas em categorias espaciais, derivavam mais das inscrições e das redes locais e do sofrimento memorizado corporalmente do que das narrativas nacionalistas. Estas narrativas nacionalistas, baseadas em argumentos étnicos e religiosos, só se desenvolveram posteriormente por um trabalho essencializador e interessado de uma política de identidade nacional.

um melhor acesso ao sentido de certos acontecimentos, a uma verdade intersubjectiva e não-referencial. É uma verdade de desvendamento que permite conhecer do interior as experiências dos que detêm ideologias opostas. A relação da história com a memória será, assim, não de oposição mas sim de complementariedade. A uma verdade de adequação que caracteriza a história só ganharemos em acrescentar a verdade de desvendamento característica da memória.<sup>16</sup> Conforme afirmam Michael Lynch e David Bogen (1996: 268-269), mais do que dar prioridade analítica aos eixos semióticos, fases rituais, esquemas culturais ou qualquer outro esquema abstracto, o interessante é descrever como as pessoas utilizam a memória, a cultura, como um tema para reivindicarem, descartarem, imputarem ou resistirem a relações particulares e específicas entre biografia e história.

O tema da produção de memórias sociais remete-nos para a questão da destradicionalização como tem sido colocada por alguns teóricos das ciências sociais (Heelas *et al.*, 1996). Para Paul Heelas (1996: 2), a destradicionalização pode ser definida como uma mudança de autoridade do exterior para o interior, onde se assiste ao declínio da crença na ordem natural ou pré-determinada das coisas. O indivíduo assume o papel central na definição da autoridade. O mesmo autor distingue entre duas teses opostas. Uma primeira, a que chama radical, considera esta tendência de mudança das fontes de autoridade predominante na actualidade. A segunda tese, a da coexistência, por seu turno, afirma que a destradicionalização se verifica em concomitância com processos de manutenção de tradições ou de retradicionalização. Razão tinha Augusto Santos Silva quando afirmava que: "E, com a sua particular capacidade performativa, a festa *faz* a identidade que enuncia, regula o cruzamento entre trajectos e projectos diferenciados, disponibilizando simbolicamente um ponto de partilha simbólica entre eles" (itálicos no original) (1994: 472). A relação com a tradição é, segundo este autor, dinâmica e envolve operações de preservação, gestão e refundação das tradições (*ibid.*: 467).

Nesta coexistência entre tradição e destradicionalização assume especial relevo a questão do espaço onde se inscrevem as práticas. Como refere Timothy Luke (1996: 122), as práticas tradicionais são específicas e definidas espacialmente. A tradição só é possível em lugares estáveis, permanentes e com uma dada espessura temporal. Os lugares desestabilizadores conduzem a processos de destradicionalização.<sup>17</sup>

16. Ver a este propósito o estudo de Todorov e Jacquet (1996).

17. Para uma análise da destradicionalização no caso da cidade de Évora, ver Fortuna (1997).

E, como acentua Boaventura de Sousa Santos, a cultura é por definição um processo social que se constrói na intersecção entre o universal e o particular (1995: 257). E aquilo a que se chama globalização é um processo ambíguo e contraditório, que ocorre em simultâneo com novas formas de localização. Os localismos, novos e velhos, ancorados na ideia de um território real ou simbólico, alimentam-se, definem-se, afirmam-se em diálogo com as formas culturais globais (Santos, 1995: 262-265; Fabian, 1998: 83).<sup>18</sup> Estas formas culturais globais, os globalismos, são sempre, como bem enfatiza Boaventura de Sousa Santos, a globalização bem sucedida de determinados localismos. Daí que distinga entre localismos globalizados e globalismos localizados. Os primeiros, típicos e originários dos países centrais, significam que determinados aspectos locais passam a ter uma aplicação generalizada no sistema sócio-económico, político ou cultural mundial. Os segundos, mais visíveis nos países periféricos, traduzem a aplicação local de determinados imperativos ou práticas transnacionais, implicando reajustamentos adaptativos. E, mais do que falar de globalização, deve falar-se de globalizações, pois sendo a globalização conjuntos diferenciados de relações sociais, diferentes conjuntos de relações sociais dão origem a diferentes fenómenos de globalização (Santos, capítulo 1 neste volume).<sup>19</sup> Se para Boaventura de Sousa Santos as práticas sociais e culturais transnacionais dos processos da globalização<sup>20</sup> assentam numa forma de poder caracterizada pelas trocas desiguais de identidades e de culturas, ele salienta, acertadamente, que uma economia e uma cultura cada vez mais desterritorializadas só podem ter como resposta a reterritorialização, a redescoberta do sentido do lugar e da comunidade, das actividades produtivas de proximidade (Santos, capítulo 1 deste volume).

Esta lógica e estes processos de localização é o que acho mais pertinente na abordagem da produção e consolidação das identidades.<sup>21</sup> E, para isso,

18. Também Johannes Fabian propõe uma visão dialéctica da globalização. Para ele o local é o global nas condições de globalização que estão presentes neste momento na história. A globalização não é um estado de coisas factual. É sim um processo cheio de contradições e conflitos (1998: 82-83).

19. Ver também a proposta interessante de José Reis que propõe, para além da globalização, os universos da não-globalização (que permite dinâmicas e lógicas de resistência) e o das *trajectórias inesperadas* (tão universal como a globalização, mas que parte de contextos próprios, propriamente chamados de locais) (Reis, capítulo 2 deste volume).

20. Ver o quadro apresentado por Boaventura de Sousa Santos no capítulo 1 deste volume, onde se sintetiza as características e as componentes das práticas inter-estatais, das práticas capitalistas globais e das práticas sociais e culturais transnacionais ligadas aos processos da globalização.

21. Para uma discussão estimulante da criação de novos imaginários locais e para a emergência de cartografias pós-nacionais, ver Appadurai (1996). Para o argumento da importância da translocalidade nos processos identitários, ver Fortuna (1999).

acho pertinente recorrer ao mapa estrutural das sociedades capitalistas definido por Boaventura de Sousa Santos (1995: 416-455). São definidos seis lugares estruturais das sociedades capitalistas, seis modos de produção da prática social: o espaço doméstico, o espaço da produção, o espaço do mercado, o espaço da comunidade, o espaço da cidadania e o espaço mundial. Cada um destes lugares estruturais constitui uma espacialidade específica, uma referência locacional, inscrita nas práticas que perpassam e constituem os lugares estruturais. Cada lugar estrutural define-se como um conjunto de relações sociais cujas contradições internas lhe originam uma dinâmica endógena. A sua especificidade assenta na forma de troca desigual que marca as relações sociais que o constituem. Esta desigualdade relacional, conforme se desenrola, produz uma forma específica de capital cuja reprodução configura o campo social com um estilo interaccional e uma direcionalidade próprios. Mas cada espaço estrutural, sendo autónomo e tendo uma lógica endógena, articula-se com as relações sociais dos outros espaços estruturais. A lógica de desenvolvimento de cada espaço estrutural não é mais do que uma forma sustentada de hibridização.

Para a problemática que estou a tratar, a produção de identidades, interessa-me deter um pouco mais sobre o espaço estrutural da comunidade. Com efeito, apesar de estarem presentes e incorporadas nos seis espaços estruturais, a produção e reprodução das identidades cristalizam-se no espaço da comunidade. Aqui a lógica de desenvolvimento, definida como a maximização da identidade, caracteriza-se por mobilizar uma forte energia emocional, uma busca contínua de raízes. A forma de poder, que o autor salienta ser a mais complexa e ambígua, opera pela criação de alteridade, pelo privilégio de criar o outro, de separar o nós dos outros. No que diz respeito ao direito, o espaço da comunidade estrutural pode ser reivindicado e instrumentalizado para a constituição de identidade agressivas e imperiais ou, pelo contrário, para dar expressão a identidades defensivas, alternativas. As formas de conhecimento sendo definidas, em cada espaço estrutural, como hegemónias locais, como produção de seis formas de senso-comum, são sempre parciais e contextualizadas. No espaço da comunidade o conhecimento local, a tradição e as culturas locais são preponderantes.

Assim, para Boaventura de Sousa Santos as identidades são definidas como negociações de sentido, como jogos de polissemia, como identificações em curso (1994a: 119). Crucial será determinar, assim, quem pergunta pela identidade, em que condições, contra quem ou a favor de quem, com que propósitos e com que resultados. Distingue-se subjectividade/individual e subjectividade/colectiva, estando as duas em tensão permanente. A descontextualização e a recontextualização das identidades são processos



permanentes derivados das relações sociais conflituais entre os indivíduos e os grupos. O processo de recontextualização terá que ser analisado tendo em conta as especificidades dos campos de confronto e de negociação em que as identidades se formam e se diluem, dando especial relevo à globalização do capital e às tensões e contradições daí derivadas. As identidades contextuais terão que ser conceptualizadas como multiculturalidades. Por outro lado, a subjectividade, entendida como auto-reflexividade e auto-responsabilidade, como materialidade de um corpo e as particularidades da personalidade, só poderá ser enriquecida pela cidadania e por uma lógica da emancipação (1994b: 207).

#### 4. A identidade narrativa

Na explicitação do conceito de identidade narrativa e da sua importância teórica para o projecto que temos entre mãos, acho pertinente partir das propostas de Mikhail Bakhtine (1994; 1986). Bakhtine, apesar de especialista de crítica literária, cunhou conceitos que enriquecem a análise da construção e reconstrução dos processos identitários. Este autor assenta a sua antropologia filosófica na ideia de alteridade. Na sua concepção do ser humano o outro é decisivo (Todorov, 1981: 145-146).<sup>22</sup> O diálogo com os outros é essencial na construção da consciência de cada indivíduo, diálogo que é multivocal e que se produz na intersecção de forças centrípetas (necessidade de se ligar ao outro) e de forças centrífugas (necessidade de diferenciação do outro) (Baxter e Montgomery, 1996: 25-26). Convém salientar, em contracorrente com muitas das interpretações comuns da teoria de Bakhtine, que para este autor a empatia ou a identificação com o outro têm somente um papel transitório e preparatório, e que, no diálogo, cada identidade presente-se mantém sempre irredutível. A aproximação ao outro, ou até a outra cultura, sendo necessária, é secundada por um movimento de retorno, de recentramento na sua posição, aquilo a que Tzvetan Todorov traduziu como exotopia (1981: 153). Nas palavras de Bakhtine:

Claro que a entrada, como ser humano, numa outra cultura, a possibilidade de ver o mundo através do olhar da mesma, é uma parte necessária no processo da sua compreensão. Mas, se isto fosse o único aspecto desta compreensão, seria meramente uma duplicação e não traria nada de novo ou enriquecedor.

22. Apesar de não terem conhecimento das obras de cada um, as propostas de Bakhtine aproximam-se muito das de George Herbert Mead. Contudo, Bakhtine está mais atento às contingências e as contradições presentes na interacção.

*A compreensão criativa não se auto-renuncia, não renuncia ao seu lugar no tempo, à sua própria cultura e não esquece nada [...] Na esfera da cultura a exterioridade é um factor poderoso na compreensão" (1986: 7) [itálicos no original]*

Esta exterioridade, esta exotopia não implica uma visão omnisciente e transcendente. Trata-se somente de uma ancoragem, de um ponto de confluência e de bifurcação de múltiplas e heterogêneas forças, diálogos, pressões e vozes individuais (heterofonia). É pelos enunciados, constituintes do diálogo, que se processa a comunicação e o cruzar dessas tendências contraditórias. Os enunciados são constituídos por factores linguísticos e pelo seu contexto de enunciação. Este contexto é sempre único, enraizando-se na noção de cronótopo, entendido como complexo espaço-temporal que enquadra e limita a actualização concreta do diálogo, a interacção e aquilo que é dito, por quem, a quem e como, além de implicar necessariamente a emissão de juízos valorativos. Por outro lado, cada enunciado veicula quatro tipos diferentes de diálogo: do enunciado com os enunciados do passado; com o passado recente da conversa; com a resposta antecipada do interlocutor; e com a resposta antecipada de um supradestinatário, entendido este como um terceiro, como um outro distante cuja resposta é antecipada, como o peso da comunidade a que se pertence (persistência do passado).<sup>23</sup> A criatividade dos interlocutores, a capacidade de improvisação na produção dos enunciados é sempre uma possibilidade, mas estes só podem emergir dentro de tipos ou géneros de discursos específicos, que, sendo bastante diferenciados (heterologia), se apresentam em número limitado. Estes tipos de discurso são condicionadores, delimitam os campos possíveis dos enunciados, e são partilhados normativamente por uma comunidade.

O sujeito, na dialéctica relacional de Bakhtine, é um espaço aberto e ocupado por vozes múltiplas, inclusive oriundas de um diálogo interno permanente. O sujeito dialógico é um produto do momento, de uma negociação constante. As emoções, as memórias, os desejos e as predisposições podem ser entendidas, nesta teoria, como metáforas da conversação. Estas metáforas, se são essenciais para se perceber como as pessoas organizam e ancoram o fluxo contínuo e indeterminado das suas experiências, não consubstanciam qualquer interioridade essencialista. Os relatos, as narrativas que elaboramos sobre nós próprios, não são mapas de um território, mas

23. Este conceito de supradestinatário é muito semelhante ao conceito de outro generalizado em Mead.

sim simples diários de bordo (Baxter e Montgomery, 1996: 143). Cada sujeito é portador de várias subjectividades, co-criadas em contextos distintos, e que apresentam versões diferentes e igualmente válidas desse sujeito. A unidade do sujeito, nesta perspectiva, deriva mais das crenças sociais do que da experiência social. Como sintetizam muito bem Leslie Baxter e Barbara Montgomery:

As abordagens correntes procuram o que é comum no comportamento, as emoções e experiências comuns de uma pessoa em diferentes situações e relações. A dialéctica relacional reconhece diferenças fundamentais entre as interações relacionais cronotipicamente situadas, diferenças essas que representam a multivocalidade da existência social. Estas diferenças serão, muitas vezes, mutuamente exclusivas e contraditórias, mas sempre interdependentes. (1996: 160)

O sujeito não é, assim, algo de imutável, mas sim um trabalho constante de construção, procurando integrar três contradições essenciais: a relação entre o dito e o não-dito, entre o diálogo livre e o constrangido e entre o discurso interior e o exterior.

As propostas teóricas de Bakhtine apresentam, de uma forma exemplar, a multiplicidade, abertura e indeterminação dos processos identitários. Contudo, a noção de identidade narrativa não aparece bem sistematizada e trabalhada, não permitindo uma aplicação empírica que não seja ambígua. É no trabalho de Paul Ricoeur (1995, 1990) que encontramos uma elaboração teórica complexa da relação entre identidade e narrativa.<sup>24</sup> Para este autor, a identidade pessoal articula-se na dimensão temporal, num projecto de vida. Esta permanência no tempo, a relação da identidade pessoal com o tempo, pode ser entendida como um trabalho constante num espectro de

24. Margaret Somers (1995, 1994a, 1994b, 1992) também procurou sistematizar a relação entre identidade e narrativa através dos conceitos de narrativa ontológica, narrativa pública, narrativa conceptual e metanarratividade (1994b: 617-620). A narrativa ontológica permite ver como os actores produzem sentido e agem no quotidiano, como constroem as suas múltiplas identidades num processo contínuo e, por vezes, contraditório. Os factores estruturais não deixam de ter importância, sendo possível apreendê-los pela incorporação parcial das narrativas públicas, definidas como as narrativas ligadas aos grupos ou instituições. As narrativas conceptuais são os conceitos elaborados pelos investigadores. A metanarratividade engloba as grandes narrativas da contemporaneidade, como modernismo, pós-modernismo, capitalismo, comunismo, etc. As propostas de Somers têm o mérito de clarificarem conceptualmente a relação entre identidade e narrativa, mas o conceito de narrativa ontológica, se definido como contraditório, relacional e não essencialista, não parece captar as nuances avançadas pelas propostas de Bakhtine ou, como veremos, de Paul Ricoeur.

variações entre um pólo de identidade-idem (mesmidade) e de identidade "ipse" (ipseidade). A identidade mesmidade pode ser caracterizada pela estabilidade que deriva dos hábitos, disposições e identificações adquiridas, como alteridades assumidas enquanto membros de certos grupos e comunidades.<sup>25</sup> Tais traços poderão ser sintetizados na noção de carácter, que engloba a identidade numérica, a identidade qualitativa, a continuidade ininterrupta na mudança, ou seja, tudo o que nos permite afirmar que estamos perante a mesma pessoa (impressões digitais, características genéticas, etc.). A identidade-ipseidade integra a alteridade, de tal forma que o indivíduo não se consegue pensar sem o outro, tendo que dialogar continuamente com a polissemia da alteridade<sup>26</sup>. A identidade-ipseidade é a identidade desejada, mantida, o sujeito visto como autor das suas palavras e actos, não-substancial e não-imutável, mas responsável pelo que diz. Esta permanência de si (ipseidade), que integra o outro e as promessas que lhe são feitas, pode ser definida como o pólo ético do contínuo da identidade pessoal.

Como se articulam, no tempo, estes dois pólos? Tal é conseguido através da identidade narrativa, que contém a dialéctica entre a mesmidade e a ipseidade. A narrativa, que é uma mimesis da acção e tem como referente o tempo, é mediadora entre a acção e a moral. A narrativa pode dizer-se que descreve, conta e prescreve. Não há narrativa eticamente neutra e esta apresenta-se como o primeiro laboratório do julgamento moral (1990: 167). O grande problema é, na confrontação entre as duas versões de identidade, a permanência da identidade no tempo. A narrativa refigura o tempo e, partindo da memória construída na continuidade da vida,<sup>27</sup> procura dar-lhe a forma de uma experiência humana. Uma concepção narrativa da identidade pessoal tem que passar da acção à personagem. É considerada personagem quem faz a acção na narrativa, a personagem é colocada em intriga. A identidade narrativa é o colocar em intriga (*mise en intrigue*) de uma personagem, que permite integrar na permanência, no tempo, a variabilidade, a descontinuidade e a instabilidade. A configuração e refiguração narrativas são concordâncias discordantes, podendo ser apreendidas pela noção de síntese do heterogéneo (1990: 169). A intriga integra os acontecimentos, as

25. Esta concepção da identidade-mesmidade aproxima-se muito da teoria do "habitus" de Bourdieu. Uma crítica a esta última teoria é que abordaria a identidade só a partir de um dos seus pólos.

26. Esta alteridade é uma articulação entre o corpo (a carne), o outro (o estrangeiro) e o foro interior da consciência.

27. Memória que Ricoeur considera como sendo subconsciente, como pré-discursiva, articulada antes da verbalização e do aparecimento da narrativação.

contingências, incorporando-as como efeito de necessidade ou de probabilidade, dando um sentimento pessoal de continuidade e estabilidade.<sup>28</sup> Ou seja, a linearidade dos relatos é um facto provisório, construído e em constante reelaboração.<sup>29</sup> Estamos, assim, perante uma concepção dinâmica de identidade e que se caracteriza pela diversidade. Por outro lado, a constituição mútua da narrativa e do tempo implica que a identidade narrativa se estruture como um entrecruzar instável entre história e ficção.

Também Stuart Hall (1996: 4) refere que as identidades emergem da narrativização do sujeito, e que a natureza necessariamente ficcional deste processo não afecta a eficácia discursiva, material ou política das mesmas. As identidades constroem-se no e pelo discurso, em lugares históricos e institucionais específicos, em formações práticas e discursivas específicas e por estratégias enunciativas precisas.

### 5. As subjectividades descentradas, heterogêneas e múltiplas

Como refere Bruno Latour (1996: 86-87), temos que ultrapassar, pela análise das práticas, a diferença entre representações (interioridades) e factos (exterioridades), assentar em ontologias de geometria variável, reterritorializar e refiliar as pessoas em identidades artificiais, dado que todos os dispositivos são artificiais e não essencialistas, construídos das mediações, das contingências e dos acontecimentos. Um aprofundamento destas ideias foi avançado pelo autor, de forma magistral, no seu livro com Hemilie Hermant, *Paris Ville Invisible* (1998). Recusando os conceitos tradicionais de actor e de contexto social, sugere o conceito de movimento entendido como um alinhamento de traços (1998: 35). Para ele, nunca se passa do abstracto para o concreto, mas sim de um concreto para outro concreto. Dando alguma margem de manobra às pessoas, propõe que em vez de panóptico, no sentido de Foucault, se fale de oligóptico. A totalização é sempre parcial e incompleta.

Na proliferação de referentes circulantes, em que as formas de referência podem coexistir sem nunca se misturarem, há que atender ao que está ligado, ao que se constitui em rede. Ao analista cabe estar atento aos regi-

28. O mesmo diz Georges Gusdorf (1991) do papel da autobiografia como projecção de uma identidade idealizada, como a projecção de um ideal de pessoa e de vida.

29. Aquilo a que Morson (1996) chamou processo de "sideshadowing", tomando o percurso histórico como produto de uma necessidade e não de uma luta entre alternativas que se apresentam como equiprováveis.

mes de acção presentes e às competências exigidas. Para a questão das identidades, Bruno Latour propõe a metáfora da assinatura (*abonnement*). Cada pessoa está formatada com múltiplas assinaturas, com histórias e inscrições distintas, que obrigam a escolhas por vezes dolorosas. O eu é um fio que liga as múltiplas camadas que envolvem a pessoa, camadas que foram antecipadas e formatadas pelos outros. O eu, a identidade, é algo que circula entre diferentes cenários e figurações. Mais do que falar em intersubjectividade ou em interacções face-a-face, deve falar-se de interferências, acções, materiais heterogêneos, em dobras, temporalidades diversas e em interobjectividade<sup>30</sup>.

Uma proposta semelhante é avançada por Annemarie Mol e John Law (1998).<sup>31</sup> Baseando-se numa análise performativa, procuram ver as práticas referenciais, isto é, como os objectos e as pessoas são desempenhados e não interpretados. Utilizando como caso empírico o estudo dos diabéticos hipoglicémicos, Mol e Law recusam a distinção entre a subjectividade e o seu meio envolvente, devido à continuidade metabólica e às exigências práticas e materiais do dia-a-dia.<sup>32</sup> A subjectividade, o *self*, não é um corpo isolado, mas encontra-se sim distribuído em diferentes materialidades e práticas. E, mais importante, cada pessoa não é uma fortaleza, mas sim algo que ganha em ter fronteiras permeáveis de forma a ser ajudado por outros. A subjectividade e a corporalidade são activadas e constituídas numa variedade de formas e processos. As identidades não são essências desincarnadas, mas teias complexas de relações, materiais e desejos. A tarefa principal e mais difícil para cada pessoa é integrar as suas diferentes subjectividades incorporadas.

Este trabalho incessante de integração de diversas subjectividades incorporadas já tinha sido analisado por Michel Foucault (1994a). Procurando analisar a moralidade dos comportamentos, isto é, como e com que margem de variação e transgressão os indivíduos e os grupos se comportam em rela-

30. A noção de interobjectividade e o papel dos objectos nas interacções sociais e nos processos de definição das escalas das práticas e representações foram abordados no artigo de Latour (1994).

31. Ver também os artigos importantes de John Law (1998, 1997).

32. Também Donna Haraway fala da tecnociência como uma forma de vida, uma prática, uma cultura, uma matriz generativa. A tecnociência, uma implosão da ciência e da tecnologia, significa nos densos de actores humanos e não-humanos que se aliam através de tecnologias, materiais, sociais e semióticas (1997: 50). A importância dos actores não-humanos é uma das mais importantes contribuições da teoria das redes-actores. Para uma aplicação da mesma à questão das identidades, ver Michael (1996).

ção aos códigos morais, Foucault conclui pela existência de diferentes maneiras do indivíduo operar como sujeito moral da acção (1994a: 556). Os indivíduos procuram construir-se como sujeitos morais por um trabalho de produção de uma ontologia histórica de si próprios. O importante, segundo Foucault, é o indivíduo permanecer na fronteira, rejeitando tanto o estar dentro como o estar fora. A pergunta essencial será então: no que nos é dado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e devido a constrangimentos arbitrários? O objectivo não é procurar as estruturas formais que têm valor universal, mas sim, através de um inquérito histórico, precisar os acontecimentos que nos levaram a constituir-nos e a reconhecer-nos como sujeitos do que fazemos, pensamos e dizemos.

Papel crucial, nessa definição ontológica dos indivíduos, assumem os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos como acontecimentos históricos. Uma ontologia crítica de nós próprios é um desafio histórico-prático dos limites que podemos ultrapassar e, assim, constitui-se como trabalho de nós mesmos sobre nós mesmos enquanto seres livres (1994a: 575). As perguntas a que procuramos responder são: como nos constituímos (no tempo) como sujeitos do nosso saber? Como nos constituímos como sujeitos que exercem e sofrem relações de poder? Como nos constituímos como sujeitos morais das nossas acções?

Noutro texto, Foucault (1994b: 718) diz que o sujeito não é uma substância, mas é uma forma que não é sempre idêntica a ela própria. Não temos a mesma relação connosco próprios quando nos constituímos como sujeitos para votar ou para realizar o nosso desejo numa relação sexual. Não estamos em presença do mesmo tipo de sujeito. Em cada caso joga-se ou estabelece-se consigo próprio formas de relações diferentes (diferentes sujeitos e diferentes identidades).

Estas contribuições foram importantes nas reflexões feministas sobre a identidade. Como refere Morwenna Griffiths (1995), às perguntas sobre a identidade avançadas pelo autores masculinos<sup>33</sup> as mulheres contrapõem outras mais pertinentes: quem ou o quê sou eu? Como me tornei no que sou? É o que considero ser o meu verdadeiro eu? O que eu posso fazer sobre isso? Na busca de respostas, a autora discerne duas perspectivas distintas, mas próximas, na busca de um núcleo pessoal identitário fixo. Ou

33. Essas perguntas são: O "eu" parece ser unitário, mas pode realmente sê-lo? E se o "eu" é unitário como o pode ser? (1995: 75).

esse núcleo pessoal é sexuado, o que levou a um feminismo radical, ou esse núcleo é tido como andrógino, estando este último na base de um feminismo reformista.

Contudo, para a autora, há que atender à experiência subjectiva como fragmentada. Baseando-se em Jane Flax (1993) e nas suas críticas às teorias clássicas da psicanálise, Griffiths afirma que a teoria das subjectividades múltiplas pode ser emancipatória, dado que a teoria do eu unitário deriva da dominação masculina e da divisão tradicional do trabalho. Contra uma teoria do sujeito como dado e constituído, há que atender à capacidade de acção e de afirmação do controlo por parte dos indivíduos. É crucial, neste caso, a noção de mudança e de desenvolvimento na constituição das subjectividades, visível nas transformações do corpo e das relações (Benhabib, 1992).

Para Morwenna Griffiths (1995: 93), a identidade pessoal (*self-identity*) deve ser entendida como uma espécie de teia, cuja construção é em parte guiada pelo sujeito mas que não está sob o seu controlo total. O indivíduo tem que enfrentar constrangimentos e influências contraditórias e oponentes. A criação de identidade é um assunto colectivo, mas em que cada pessoa tem um contributo importante. A identidade pessoal só pode existir através das diferentes comunidades a que pertence, na experiência da aceitação e da rejeição, embebida nas estruturas patriarcais da sociedade. A pluralidade e os jogos de poder são a norma, não a excepção.

Uma posição mais radical é avançada por Judith Butler (1990).<sup>34</sup> Partindo das análises clássicas de Foucault, Butler procede a um exercício radical de desconstrução da subjectividade feminista. Para esta autora, o sujeito feminista foi constituído discursivamente pelo sistema político que supostamente facilitaria a emancipação das mulheres (1990: 2). Os atributos sexuais, segundo ela, não são expressivos mas sim performativos. Sendo os atributos e os actos de cada sexo performativos, não há uma identidade pré-existente. Não há actos falsos ou verdadeiros, reais ou distorcidos atribuíveis a cada sexo. O postular de uma verdadeira identidade sexual é uma ficção reguladora. As diferenças sexuais são criadas através de desempenhos sociais sustentados e, normalmente, escondem o seu carácter performativo e as múltiplas possibilidades de configurações de comportamentos sexuais. Os sexos não são nem falsos nem verdadeiros, nem reais nem aparentes, nem originais nem derivados (1990: 141). Os mesmos devem ser tornados incríveis, potenciadores de espaços de liberdade e de alternativas. Por esta

34. Para uma crítica a Butler, baseada na teoria de George Herbert Mead, mas a meu ver demasiado subjectivista, ver Dunn [1997].

análise, qualquer essencialismo, mesmo que sexual, fica reduzido às suas dimensões performativas. Quem atribui? Com que interesses? Quem aceita? Quem luta e rejeita?

Pertinente é, assim, a sugestão de Jerome Bruner (1990: 118-119) de que se deve ter em conta os contextos das práticas identitárias. Quando o eu ou a subjectividade é invocada, quem o faz, com que fim e de que forma? Perpetuam-se as estruturas de dominação ou criam-se espaços críticos e visões alternativas? E, metodologicamente, talvez seja de aceitar, evitando os jogos perigosos de atribuições ideológicas e de falsas consciências, as recomendações de Bruno Latour. O analista, enquanto testemunha modesta e cúmplice, deve ser tão indeciso quanto os actores que estuda. Se eles acham que uma conclusão, uma identidade, uma relação não é consistente, é controversa ou é artificial, nós também o devemos fazer. Isso é assim, mesmo que se esteja estudando uma controvérsia histórica cujo desenlace já conhecemos. Por outro lado, se os actores envolvidos consideram que uma dada conclusão, identidade ou relação é estável e não coloca quaisquer problemas, devemos fazer o mesmo. A lógica da denúncia e a heurística do mal devem ser abandonadas, dando-se oportunidades às pessoas. Nem que seja por breves minutos, as suas vozes devem ser ouvidas e silenciados os barulhos dos laboratórios, das teorias e das técnicas das ciências sociais e das humanidades.

## 6. Identidades e discursos identitários em Portugal

Para precisar os desafios que se colocam à produção de identidades no espaço nacional, reterei aqui somente duas dimensões do processo identitário: a dimensão política e a dimensão espacial. Estas duas dimensões serão analisadas numa perspectiva territorial, de inscrição e de identificação com diferentes escalas espaciais.

No que concerne à problemática das regiões em Portugal, esta tem sido analisada quase exclusivamente a partir das diferenciações geográficas naturais, das dinâmicas demográficas e económicas, e das consequentes assimetrias regionais. Postula-se uma unidade inquestionável do espaço português, apesar de algumas diferenciações, e conclui-se pela dificuldade da emergência de movimentos regionalistas. É isso que nos mostram os estudos de Jorge Gaspar, tanto os de carácter descritivo como prospectivo (1993, 1987, 1982). A título de exemplo, no seu artigo com Manuel Lopes Porto (1986), Jorge Gaspar conclui que a intensa mobilidade demográfica interna e externa contribuiu e contribui para a centralização no nosso país e

para a formação de uma forte identificação cultural de âmbito nacional, não permitindo o eclodir de sentimentos regionalistas.

Parece, assim, consensual entre os geógrafos portugueses a ideia de que não há consciência regional em Portugal (Daveau, 1991: 1282-1283), para além de uma certa identificação com as antigas províncias (Beiras, Minho, etc.), isto talvez pelo efeito da socialização escolar.<sup>35</sup> O que vários trabalhos indicam é uma preponderância dos espaços locais nos processos de identificação em Portugal. Por exemplo, o estudo de Luísa Reis e Margarida Dias (1993) mostra a existência de um forte localismo identitário em Portugal (40% dos inquiridos da amostra nacional disseram identificarem-se com a terra — povoação ou cidade — onde moram). A identificação regionalista era avançada por 23% dos inquiridos (com um máximo de 44% na Madeira). A identificação com o espaço nacional era reivindicada também por 23% dos inquiridos. Os espaços transnacionais eram significativos para 14% da amostra (4% identificando-se com o espaço europeu e 10% com o mundo como um todo).<sup>36</sup>

No campo da antropologia, João Pina Cabral (1991) distingue regionalidade sócio-cultural de identidade regional (político-administrativa), adoptando a noção politética de região, isto é, como uma área dentro da qual há uma maior densidade de intercâmbio sócio-cultural. Pina Cabral salientou que a região sócio-cultural não se confinava à região sócio-geográfica, podendo prolongar-se, por exemplo, nas comunidades emigrantes. Contudo, não nos podemos esquecer que as unidades sociais primárias, as localidades, as regiões e as nações, não são entidades fixas e homogêneas, mas sujeitas à história, à heterogeneidade cultural, às lutas sociais, económicas, políticas e simbólicas entre as classes e fracções de classe e ao papel da hegemonia na construção de uniformidades (Bourdieu, 1989).<sup>37</sup>

35. Quanto ao regionalismo em Portugal, Braga da Cruz (1992) entrou directamente na luta simbólica pela definição legítima de um regionalismo que chama de cosmopolita, em oposição a um regionalismo tradicional, provinciano e bairrista. Apresentou como mais modernizador e modernizante o regionalismo (será o termo correcto?) de novas elites económicas e políticas.

36. Curiosamente, estes dados estavam muito próximos das médias europeias, que eram de 40% para a identificação com o espaço local, 19% para a região, 28% para o país, 4% para a Europa e 9% para o mundo em geral (Reis e Dias, 1993: 264). Estudando o papel do espaço europeu na consciência histórica dos jovens portugueses num contexto comparativo, José Machado Pais conclui que os jovens portugueses são dos mais optimistas em relação à Europa, mantendo-se críticos quanto a alguns aspectos da integração europeia (perda da soberania) (1999: 53-54).

37. João Leal (1992), ao estudar as festas do Espírito Santo nos Açores, cai também na tentação de ver nas mesmas, apesar da diversidade intra e inter-ilhas, um indicador claro da