

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA**  
**Centro de Filosofia e Ciências Humanas**  
**Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política**

***JANAÍNA XAVIER DO NASCIMENTO***

**PARA UMA TEORIA DA IDENTIDADE NA MODERNIDADE**  
***Mudanças e permanências à luz do reconhecimento e do***  
***feminismo***

Florianópolis

2005

**JANAÍNA XAVIER DO NASCIMENTO**

**PARA UMA TEORIA DA IDENTIDADE NA MODERNIDADE**  
***Mudanças e permanências à luz do reconhecimento e do***  
***feminismo***

**Orientadora Prof. Dr. Ilse Scherer-  
Warren**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Sociologia Política.

**Florianópolis**

**2005**

*Para meus pais,  
Neves e José Mário*

## AGRADECIMENTOS

Foi muito árduo o caminho que me levou a essa tese. Considerar alternativas e possibilidades, mudar percursos, avaliar argumentos, fundamentá-los, descobrir o sentido de uma tese de doutoramento, buscar descobrir o sentido do *fazer* sociológico e do meu próprio *fazer* nessa busca foi muito difícil. Não é novidade que elaborar uma tese é se deparar com a *incerteza* – da validade dos argumentos, da consistência, da originalidade, da relevância, com o *risco* – das contradições, superficialidades, ambigüidades, irrelevâncias, repetições, e com a *angústia* da incerteza, do risco e da busca de significado que muitas vezes teima em escapulir. Mas é também um período de amadurecimento intelectual e de descobertas tão importantes que o significado que às vezes se perde no meio do caminho volta a ocupar seu devido lugar e fazer sentido no final. E as descobertas, ainda que pequenas e que sob o crivo de outros olhares ganhem proporções ainda menores, fazem tudo ter valido a pena. Chegar ao final e descobrir que valeu a pena é uma sensação tão gratificante, quanto aparentemente óbvia e até previsível, mas só aparentemente, porque ao longo dos anos a dúvida algumas vezes bate a nossa porta. Por tudo isso, o apoio, o carinho, o encorajamento, o zelo e a confiança que tive de algumas pessoas foram infinitamente valiosos, foram ancoragem afetiva e profissional e fica sempre a sensação de que falta inventar palavra cheia de força, sentido e beleza para agradecer a todas elas. Queria então que soubessem como me sinto imensamente grata.

À Professora Ilse Scherer-Warren, minha orientadora, quero agradecer pelo apoio, pela confiança e por valorizar um trabalho independente, mesmo quando esse destoava de algumas de suas orientações teóricas. Seus questionamentos foram fundamentais para que eu percebesse melhor qual trajeto eu desejava trilhar, para perceber os argumentos que precisavam ser melhor fundamentados e para enxergar alguns excessos racionalistas em meus argumentos. Ilse soube perceber, talvez mais do que eu, meus momentos de impasse, quando os desafios do trabalho pareciam não ter fim e sua atitude serena e encorajadora foi muito importante.

À Professora Miriam Grossi tenho muito a agradecer. Tive o privilégio de fazer suas disciplinas, o que foi muito gratificante e enriquecedor. Todo o seu entusiasmo e dedicação me fizeram perceber como pode ser criativo o fazer intelectual. Desde o início do doutorado, durante as disciplinas, na banca de qualificação e nas discussões sobre meu trabalho, tive a oportunidade de ouvir suas observações, sugestões e críticas e, tão importante quanto isso, foi sua atitude sempre atenciosa e encorajadora.

Ao Professor Sérgio Costa agradeço a oportunidade de estar sob sua supervisão em estágio internacional proporcionado pela CAPES e DAAD na Universidade Livre de Berlim. Foi um período muito produtivo para o qual contaram de forma definitiva seus questionamentos, críticas, observações e sugestões.

Ao meu pai, Zé Mário, e à minha mãe, Neves que sempre estiveram comigo mesmo quando eu não pude estar com eles, e que, cada um do seu

jeito, me entenderam na ausência e na distância. A eles todo meu amor e gratidão.

Aos meus queridos irmãos pelo carinho de sempre.

Aos meus queridos amigos Sérgio Luís e Ceça que me ajudaram em minha chegada a essa cidade e com muito carinho me apoiaram num período particularmente difícil.

A Marco Antônio, Andréa e Cleudes que foram e permanecem sendo tão importantes em minha caminhada pelo autoconhecimento.

Aos amigos Eliane Santos e Ribeiro. Por eles guardo infinito carinho e gratidão. Há muito tempo atrás eles me presentearam com livros e informações que me fizeram desejar elaborar uma tese de doutoramento. Eles foram a contingência, uma alegre e definitiva contingência. Nunca conseguirei agradecer o suficiente, faltará sempre a palavra mais bela e forte.

Aos meus queridos professores que foram sempre minha inspiração e orientação inclusive na divergência e na distância. Não poderia deixar de agradecer em especial a Ilse Scherer-Warren (orientadora no doutorado), Miriam Grossi, Luzinete Minella, Erni Seibel, Fernando Pontes, Héctor Leis, Tamara Benakouche, Jorge Ventura (orientador no mestrado), Heraldo Pessoa Souto Maior, Ester Aguiar (orientadora de graduação), Silke Weber, Tercina Vergolino, Paulo Henrique Martins e Eliane Santos.

Aos meus amigos queridos, especialmente Marcelo, Rosinha, Ivete, Verônica, Cíntia, Maurício, Brenda, Dione, Susi e Miriam por dividirem um pouco das alegrias e angústias que marcam a elaboração de uma tese.

À Professora Marianne Braig que aceitou supervisionar o estágio que fiz na Universidade Livre de Berlim.

À Professora Chantal Mouffe que gentilmente respondeu a questionamentos centrais para meu trabalho por ocasião de sua participação no Seminário Internacional do Projeto Rizoma.

Ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, representado em sua banca de seleção de doutorado, por confiar em minha capacidade de levar a cabo o empreendimento de elaborar uma tese de doutorado.

À Albertina e Fátima pela atitude sempre diligente e atenciosa nos encaminhamentos da burocracia acadêmica.

Às instituições CNPq, CAPES e DAAD não poderia deixar de agradecer. Certamente minha trajetória acadêmica não teria sido a mesma sem as bolsas que tive dessas instituições e que permitiram me dedicar integralmente ao trabalho intelectual. Como bolsista do PET de Ciências Sociais pude dar os primeiros passos em direção a um trabalho mais reflexivo. Como bolsista do CNPq desenvolvi meus estudos de mestrado. Como bolsista da CAPES pude realizar minha pesquisa de doutoramento e como bolsista do DAAD pude fazer um estágio internacional na Universidade Livre de Berlim.

Meu muito obrigada a todos e todas.

## RESUMO

Essa tese é resultado de um trabalho de pesquisa teórica movida pelo desejo de contribuir para o aperfeiçoamento teórico da categoria identidade, a partir da ênfase em aspectos singulares e recorrentes do processo de constituição de identidades culturais. Os objetivos que orientaram sua elaboração foram os que se segue: 1) Analisar condições estruturais sob as quais a questão da identidade ganha relevância na modernidade (capítulo 2); 2) Examinar como a globalização repercute sobre os processos de formação de identidade (capítulo 3); 3) Situar principais tendências interpretativas da constituição da identidade no que tange a pressuposições essencialistas e construtivistas (capítulo 4); 4) Analisar o reconhecimento como aspecto estruturante das identidades ancorado no debate clássico (Hegel) e contemporâneo (Charles Taylor e Nancy Fraser) e situado no âmbito da política de identidade feminista (capítulos 4 e 5). Tomando o reconhecimento como estruturante das identidades afigurava-se de extrema relevância analisar o que chamei de suas dimensões *constitutiva, teórica e política*. Mas era preciso ainda delinear um contexto – modernidades globais – e avaliar as contribuições do feminismo como teoria e ação política. Esse foi o eixo norteador da tese. Para compreender a constituição das identidades na modernidade, identificando permanências e continuidades era necessário delinear um quadro da modernidade como contexto que abriga e alavanca as questões identitárias (parte 1 e 2), enfatizar o reconhecimento como dimensão estruturante e recorrente das identidades e situar essa percepção no âmbito do feminismo (parte 3). Assim, essa tese está dividida em três partes. Na primeira parte – *O conceito* – me dedico a uma discussão conceitual. Na segunda parte – *O contexto e suas mudanças* –, composta de dois capítulos, procuro esboçar as principais configurações da modernidade que impactaram de forma mais proeminente sobre a forma como nos situamos no mundo e definimos nossas identidades, ressaltando os processos de racionalização, individualização e globalização. No capítulo seguinte analiso alguns dos principais impactos dessas mudanças sobre a constituição das nossas identidades no intuito de pensar as mudanças, as singularidades das identidades em contextos globais. Na terceira parte – *A constituição das identidades e seus aspectos recorrentes* –, também formada por dois capítulos, detenho-me sobre o reconhecimento como dimensão estruturante das identidades. Quatro parâmetros perpassam e orientam a análise: 1) essencialismo, construtivismo e hiperconstrutivismo, 2) Atomismo ou holismo, 3) Igualdade e diferença, 4) Particularismo e universalismo. E quais as conclusões que podemos tirar desse estudo? O resultado é a proposta de um trajeto teórico para analisar as identidades modernas que vá além de essências, escolhas e ficções repressivas.



## ABSTRACT

This thesis is the result of a theoretical study prompted by the desire to contribute to the theoretical improvement of the category 'identity', beginning with an emphasis on particular and recurrent aspects of the process of establishment of cultural identities. The objectives that guided its development were the following: 1) to analyse structural conditions under which the question of identity becomes relevant in modern society (chapter 2); 2) to examine how globalisation impacts on the processes of identity formation (chapter 3); 3) place the main interpretative tendencies of the establishment of identity within what touches on the essentialist and constructivist presumptions (chapter 4); 4) to analyse recognition as a structural aspect of the identities anchored in the classical (Hegel) and contemporary (Charles Taylor and Nancy Fraser) debate and placed within the scope of the politics of feminist identity (chapters 4 and 5). Taking recognition as a structural component of identities it appeared supremely relevant to analyse what I have named its *constitutive*, *theoretical* and *political* dimensions. However, it was still necessary to outline the context – global modernities – and to assess the contributions of feminism as both theory and political action. This was the guiding theme of the thesis. To understand the establishment of identities in the modern era, identifying permanent aspects and continuities it was necessary to define a picture of modernity as the context which embraces and raises questions of identity (parts 1 and 2), emphasise recognition as a structural and recurrent dimension of identities and place this perception within the scope of feminism (part 3). This thesis, then, is divided in three parts. In the first part – *The concept* – the focus is a conceptual discussion. In the second part – *The context and its changes* –, consisting of two chapters, I seek to sketch out the main forms of modernity that have had the greatest impact on the way in which we take our place in the world and define our identities, emphasising the processes of rationalisation, individualisation and globalisation. The following chapter analyses some of the main impacts of these changes on the establishment of our identities in the sense of considering these changes, the particularities of the identities in global contexts. In the third part – *The establishment of identities and their recurrent aspects* –, also consisting of two chapters, I deliberate on recognition as a structural dimension of identities. Four parameters interweave and guide the analysis: 1) essentialism, constructivism and hyperconstructivism, 2) atomism or holism, 3) equality and difference, 4) particularism and universalism. And what conclusions can be taken from this study? The result is the proposal of a theoretical path for the analysis of modern identities that goes beyond essence, choices and repressive fictions.

# SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
-----------------	---

## PARTE I – O CONCEITO

### CAPÍTULO 1 –

#### ***Sobre o conceito de identidade: considerações sobre trajetória e distinções conceituais***

1.1 Trajetória do conceito.....	13
1.2 Identidade, comunidade e papéis sociais: aproximações e distanciamentos conceituais.....	26

## PARTE II – O CONTEXTO E SUAS MUDANÇAS

Introdução à Parte II.....	34
----------------------------	----

### CAPÍTULO 2 –

#### ***Modernidade: racionalizante, individualizante, mas plural.....***

2.1 Racionalidade e reflexividade.....	39
2.2 Individualização.....	46
2.3 Globalização.....	52
2.4 Identidade: distintas configurações modernas.....	59

### CAPÍTULO 3 –

#### ***Identidades em tempos de fluxos globais***

3.1 Fluxos globais e espaços transnacionais.....	70
3.2 Singularidades das identidades em contextos globais.....	74
3.3 Identidades feministas em tempos de globalização.....	79

## **PARTE III – A CONSTITUIÇÃO DAS IDENTIDADES E SEUS ASPECTOS RECORRENTES**

Introdução à Parte III.....86

### **CAPÍTULO 4 –**

#### ***Reconhecimento como dimensão estruturante das identidades***

4.1 Essencialismo, construtivismo e hiperconstrutivismo: situando a abordagem do reconhecimento.....	88
4.2 Atomismo ou holismo? Ou sobre identidades, escolhas e estruturas.....	96
4.2 Entre autoconsciência e reconhecimento: Hegel.....	104
4.3 A perspectiva multicultural do reconhecimento: Charles Taylor.....	111
a) Reconhecimento e poder.....	124
b) Reconhecimento: aporia entre o bem e a justiça?.....	126
c) Autenticidade às voltas com o essencialismo.....	128

### **CAPÍTULO 5 –**

#### ***Reconhecimento e feminismo.....***

5.1 Identidade e diferença no feminismo.....	135
5.2 Nancy Fraser: para uma teoria crítica do reconhecimento.....	143
5.3 O feminismo na era do reconhecimento: além do self desprendido, nem essencialismo, nem anti-essencialismo radical.....	156

### **CONCLUSÃO**

#### ***Rupturas e continuidades na constituição das identidades***

***modernas.....***161

**BIBLIOGRAFIA .....171**

## INTRODUÇÃO

No contexto das sociedades modernas as transformações têm acontecido num ritmo, intensidade e amplitude dificilmente vivenciadas em períodos anteriores (Giddens, 1991). São transformações com ressonâncias sobre as relações e instituições sociais, mas não somente. Como Charles Taylor (2000) já argumentou, as sociedades modernas diferem de épocas precedentes em vários aspectos, não somente no institucional ou no que tange aos princípios políticos e morais, mas também nas formas como imaginamos a sociedade. Nessa perspectiva, *“o repertório de meios disponíveis para compreender como nos relacionamos com os outros em sociedade modificou-se de forma fundamental”* (Taylor, 2000, p. 10). É importante que estejamos atentos para essas *alterações na maneira pela qual passamos a imaginar a sociedade*, inclusive para que possamos afastar modismos das interpretações que efetivamente contribuem para tornar as complexidades do real mais inteligíveis. Nas últimas duas décadas alguns debates espelham essas mudanças: a busca de sociólogos, antropólogos, teóricos culturais e filósofos pelo entendimento dos processos sócio-culturais que marcam nossos dias. Debates em torno de questões como modernidade e pós-modernidade, globalização, hibridização cultural e identidades culturais ocuparam e, em certa medida, permanecem ocupando a cena acadêmica e despertando discussões veementes. Trata-se, naturalmente, de embates discursivos que buscam legitimar determinadas interpretações da realidade. Assim, são geradas novas categorias de análise e o

fortalecimento de correntes interpretativas. O esgotamento heurístico de algumas importantes categorias sociológicas - sociedade e classe social são exemplos reiteradamente citados - ressaltado por vários autores (Beck, 1999; Costa, 2002; Featherstone e Lash, 1995, p.3; Kofes, 1990; Giddens, 1991), reflete alterações consideráveis nas tentativas de compreender como nos relacionamos.

Paralelo a isso, verdadeiras *explosões discursivas* ocorrem em torno de determinadas categorias; uma dessas explosões se dá em torno da categoria *identidade*. Boaventura de Sousa Santos (1999) caracterizou esse interesse como uma “*quase obsessiva preocupação*” que estaria dominando a teoria social nos últimos tempos e que, tudo levaria a crer, “*continuará a dominá-la na década entrante*” (1999, p.136). Até o momento, considerando a centralidade que a categoria vem ocupando na teoria social e mesmo em outros campos disciplinares<sup>1</sup>, a previsão de Sousa Santos não parece que esteja por ser contrariada. Nesse contexto, multiplicam-se as abordagens que fazem uso da categoria identidade, atribuindo-lhe um lugar central ou questionando sua centralidade e partindo dos mais variados enfoques, entre os quais constatamos a perspectiva dos estudos culturais (Hall, 1999, 2000; Woodward, 2000; Silva, 2000), do pós-estruturalismo (Laclau e Mouffe, 1985; Mouffe, 1996, 2000; Connolly, 1991; Laclau, 1997), da teoria dos novos movimentos sociais (Castells, 1999; Melucci, 1996; Touraine, 1998), do multiculturalismo (Taylor, 2000a, Semprini, 1999; Sousa Santos, 1999), de abordagens da teoria da ação social e identidade baseada no conceito de

---

<sup>1</sup>Como Stuart Hall (2000) já observou, essa preocupação está presente na filosofia, na crítica feminista, na crítica cultural, influenciada pela psicanálise, nas perspectivas que teorizam o pós-modernismo, entre outras.

narrativa (Somers e Gibson, 1994), de estudos internacionais (Shapiro e Alker, 1996) entre outras.

Tal centralidade reflete nossas incertezas diante das profundas mudanças estruturais que estão marcando a *modernidade radicalizada* (Giddens, Beck); um processo vasto perpassado por uma ampla “*redefinição das identidades coletivas e estabelecimento de novas fronteiras políticas*” (Mouffe, 2000, p.266). Portanto, em meio a essa vasta “*redefinição das identidades coletivas*”, cabe a teoria social buscar compreender e, até onde é possível, explicar esses novos processos. Contudo, não podemos deixar de observar que ela o faz num momento extremamente desfavorável, já que o impacto dessas mudanças também repercute sobre ela. O já mencionado esgotamento heurístico de algumas categorias sociológicas não é fruto apenas do embate entre teorias, mas também de suas limitações em tornar inteligíveis os novos processos sociais. Desse modo, é como pedir que um artista crie dizendo-lhe de antemão que não pode fazê-lo com os instrumentos que costumava usar porque estes já não lhe servem, já não conseguem captar as cores e texturas que o ambiente está agora apresentando. O artista então se vê diante de um grandioso momento, de incrível instabilidade, incerteza e mudança, mas precisa correr para criar (ou redescobrir) novos meios de representá-lo. Nesse contexto, a noção de identidade (re)emerge, despertando um interesse crescente (Lash e Friedman, 1992; Hall, 1999, 2000; Laclau, 1996; Meyer e Geschiere, 1999; Oliveira, 2000; Sousa Santos, 1999) e conquistando uma visibilidade dificilmente encontrada em outros momentos históricos. À dúvida enunciada por Sousa Santos (2003, p.144) “*se o que presenciamos é novo ou se é*

*apenas novo o olhar com que o presenciemos*”, respondemos recorrendo a Taylor (2000) para argumentar que há novidades nos cenários e nos olhares, embora não estejamos diante do puro descontinuísmo. Como se verá, essa tese depara-se com as rupturas, versa sobre elas sem, no entanto, esquecer as continuidades.

Claro está que identidade não é uma categoria nova; há alguns séculos de discussão em torno da mesma e, conseqüentemente, dos processos sociais que ela representa. Entretanto, assim como podemos afirmar que a constituição de identidades culturais não é um processo novo, também podemos argumentar que as mudanças estruturais pelas quais temos passado repercutem sobre a formação das identidades colocando-as no olho do furacão. Nesse contexto, saber quem *nós* somos e o que torna esse *nós* possível é uma questão cada vez mais inquietante em nossos dias. Contudo, essas são questões que não podem ser simplesmente interpretadas através de meios subjetivos e individualizantes, visto que se trata de processos estruturais de configuração e reconfiguração da sociedade moderna. Expressões individualizadas como angústia e ansiedade (Bauman), temas a princípio mais afeitos a compreensão por meios psicanalíticos, revelam o impacto dessas mudanças sobre os indivíduos. A amplitude desses problemas em escala mundial sugere que se trata de um problema estrutural e não apenas respostas individualizadas a alguns problemas de nosso tempo. Assim, o papel da teoria social e da teoria cultural (Lash, 1999) é cada vez mais relevante para que possamos interpretar o que se passa.

Desse modo é que a noção de identidade tornou-se quase onipresente, seja porque existem condições e mudanças estruturais que tornam a questão identitária mais relevante, seja porque as explicações que direta ou indiretamente tratavam dessa questão, também são atingidas por essas mudanças, sendo, portanto, consideradas insuficientes para dar conta da problemática identitária. No entanto, mais importante que entender o porquê da quase onipresença dessa noção é compreender de quais mudanças estruturais estamos falando e qual a sua repercussão sobre a formação de identidades culturais nos dias de hoje (capítulos 2 e 3). Paralelo a isso e considerando que muito já se falou a respeito, precisamos analisar os impasses que permanecem, como a clássica dicotomia identidade/diferença e os riscos quase sempre presentes de essencialismo e particularismo (capítulos 4 e 5). Ademais, mesmo tendo sido alçada ao centro dos debates e discussões nas décadas de 80 e 90, alguns autores (Elias, 1994; Hall, 1999; Woodward, 2000; Sousa Santos, 1999) têm chamado a atenção para a necessidade de maiores investigações que favoreçam seu refinamento teórico, uma vez que a noção de identidade cultural vem sendo usada de forma tão ampla, quanto imprecisa, provocando uma certa confusão discursiva e conceitual. Para Stuart Hall (1999) esta é uma noção pouco desenvolvida e pouco compreendida pela ciência social contemporânea:

*“a comunidade sociológica está ainda profundamente dividida quanto a esses assuntos. As tendências são demasiadamente recentes e ambíguas. O próprio conceito com o qual estamos lidando, ‘identidade’, é demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e muito pouco compreendido na ciência social contemporânea...”* (1999, p.8)



Portanto, precisamos investir em investigações teóricas que contribuam para fornecer um *“quadro teórico que possa nos dar uma compreensão mais ampla dos processos que estão envolvidos na construção da identidade”* (Woodward, 2000, p. 13). Norbert Elias sugere que o estado deste conceito é o de uma obra inacabada e defende que ele seja tratado como ponto de partida, pronto *“para uma elaboração adicional pelas gerações futuras”* (1994, p.153). A afirmação de Elias reforça a idéia de que a problemática da identidade cultural ainda demanda por um maior escrutínio no que tange a questões relativas a identidade e diferença, particularismo e essencialismo. Ademais, sua potencialidade heurística também vem sendo questionada e contraposta a noção de diferença (Peters, 2000, p. 63).

Nesse contexto, a elaboração dessa tese é movida pelo desejo de contribuir, mesmo que modestamente, para o aperfeiçoamento teórico da categoria identidade, a partir da ênfase sobre aspectos singulares (o que há de novo?) e recorrentes (elementos estruturais recorrentes). Nessa perspectiva, busca-se alcançar os seguintes objetivos: 1) Analisar condições estruturais sob as quais a questão da identidade ganha relevância na modernidade (capítulo 2); 2) Examinar como a globalização repercute sobre os processos de formação de identidade, ressaltando implicações teóricas (capítulo 3); 3) Situar principais tendências interpretativas da constituição da identidade no que tange a pressuposições essencialistas e construtivistas (capítulo 4); 4) Analisar o reconhecimento como aspecto estruturante das identidades ancorado no debate clássico (Hegel) e contemporâneo (Charles

Taylor e Nancy Fraser) e situado no âmbito da política de identidade feminista (capítulos 4 e 5).

Considerando o reconhecimento como estruturante das identidades afigurava-se de extrema relevância analisar o que chamei de suas dimensões *constitutiva*, *teórica* e *política*. Mas era preciso ainda delinear um contexto – modernidades globais – e avaliar as contribuições do feminismo como discurso e prática, como teoria e ação política. Esse foi o eixo norteador da tese. Para compreender a constituição das identidades na modernidade, identificando permanências e continuidades era necessário delinear um quadro da modernidade como contexto que abriga e alavanca as questões identitárias, enfatizar o reconhecimento como dimensão estruturante e recorrente das identidades e situar essa percepção no âmbito do feminismo. Isso porque o feminismo foi um dos principais atores a re-significar o conceito de identidade, denunciando supostas universalidades e unidade do sujeito, subvertendo identidades de gênero e contribuindo para realçar a dimensão política do reconhecimento no movimento social e no pensamento que problematiza o que vem sendo chamado de política do reconhecimento. Assim, essa tese está dividida em três partes. Na primeira parte – *O conceito* – me dedico a uma discussão conceitual sobre o conceito de identidade, delineando sua trajetória e estabelecendo relações de aproximação e distanciamento com alguns conceitos correlatos como papéis sociais e comunidade. Na segunda parte – *O contexto e suas mudanças* –, composta de dois capítulos, procuro esboçar as principais configurações da modernidade que impactaram de forma mais proeminente sobre a forma como nos situamos no mundo e definimos nossas identidades, ressaltando

os processos de racionalização, individualização e globalização. No capítulo seguinte analiso alguns dos principais impactos dessas mudanças sobre a constituição das nossas identidades no intuito de pensar as mudanças, as singularidades das identidades em contextos globais. Na terceira parte – *A constituição das identidades e seus aspectos recorrentes* –, também formada por dois capítulos, detenho-me sobre o reconhecimento como dimensão estruturante das identidades, argumentando que o reconhecimento é necessidade e não contingência. Quatro parâmetros perpassam e orientam a análise: 1) essencialismo, construtivismo e hiperconstrutivismo, 2) Atomismo ou holismo, 3) Igualdade e diferença, 4) Particularismo e universalismo. Depois de analisar a abordagem do reconhecimento indo de Hegel a Taylor e Fraser, apontando alguns limites e impasses, procuro ressaltar no último capítulo as potencialidades que emergem do diálogo entre essa abordagem e a teoria feminista. E quais as conclusões que podemos tirar desse estudo? O resultado é a proposta de um trajeto teórico para analisar as identidades modernas que vá além de essências, escolhas e ficções repressivas.

Vale a pena ressaltar que não é recente meu interesse pelo tema da constituição de identidades culturais e, ao longo de meu curso de mestrado, esse interesse só aumentou. A pesquisa que naquele momento desenvolvia contribuiu de forma significativa para a definição da linha de pesquisa que decidi seguir em meu curso de doutorado. Elaborando um trabalho que teve início em preocupações mais estritas de teoria social – as tentativas de síntese teórica entre dimensões da ação e estrutura que marcaram a teoria social da década de 80 – findei centrando essa preocupação no campo das

teorias dos movimentos sociais, onde era forte o antagonismo entre uma perspectiva mais racionalista e uma perspectiva culturalista/ identitária. Constatei a centralidade das identidades para os movimentos sociais, tanto em sua dimensão constitutiva, quanto em sua fase de visibilidade e ação em projetos que buscavam subverter identidades – de gênero, étnicas, raciais, nacionais, sexuais – que subjugavam e oprimiam os indivíduos. Decidi enveredar pela teoria social no intuito de compreender como essa estava enfrentando os desafios das identidades no contexto das sociedades modernas. Diante de todos os *ismos* – pós-humanismo, pós-fordismo, pós-estruturalismo, pós-modernismo, pós-colonialismo – que marcam as ciências sociais e as ciências humanas nas últimas décadas do século XX, revelando as inúmeras tentativas de desvelar as transformações de nosso tempo e o sentimento partilhado de que essas são amplas e profundas, eu me indagava sobre as rupturas que caracterizariam a constituição das identidades modernas. A esse questionamento logo se associava um outro, mais conservador, que dizia respeito às continuidades que poderiam estar presentes a despeito do desencantamento com o projeto da modernidade. Instigada por essas inquietações, passei a considerar algumas alternativas teóricas que ganharam mais espaço no universo acadêmico em fins dos anos 80, mas tanto as alternativas baseadas em concepções de *self* desprendido, como a teoria da escolha racional, como teorias anti-essencialistas que desacreditam as identidades, tratando-as como puras ficções, me pareciam insuficientes e mesmo inadequadas. Meu ceticismo com o potencial analítico das mesmas e minhas inquietações teóricas conduziram-me a essa tese.

Por fim, não poderia silenciar sobre alguns momentos particularmente significativos para a definição de minhas preocupações de pesquisa e subsequente configuração da tese. Em primeiro lugar, pude contar com os questionamentos, críticas e sugestões de minha orientadora, Ilse Scherer-Warren, que me permitiram delinear melhor as questões de pesquisa e enxergar os excessos racionalistas que permaneciam em meus argumentos. Em segundo lugar, pude manter um diálogo fundamental com Miriam Grossi, um diálogo que reforçou meu interesse em situar a problemática da identidade e do reconhecimento no âmbito do feminismo. Por ocasião do Seminário Internacional Rizoma, tive a oportunidade de discutir alguns argumentos com Chantal Mouffe e pude constatar algumas divergências significativas que me fizeram decidir por relativizar o espaço que seus argumentos vinham ocupando em minha análise. E durante um estágio na *Freie Universität Berlin*, as discussões que tive com Sérgio Costa e suas sugestões contribuíram significativamente para o trabalho que estou apresentando. Meu trabalho se alimentou das discussões que tivemos, das orientações, sugestões e questionamentos ao *outline* do trabalho.

Não é demais ressaltar que as falhas que essa tese apresente são de minha inteira e exclusiva responsabilidade, mas posso dizer que ela tornou-se um pouco melhor ao se beneficiar da experiência e brilhantismo desses profissionais.

**PARTE I**  
***O CONCEITO***

# **CAPÍTULO 1**

## **SOBRE O CONCEITO DE IDENTIDADE**

### **Considerações sobre trajetória e distinções conceituais**

A busca pela elucidação do conceito de identidade e dos processos identitários nele expressos, isto é, a reflexão sobre unidade na diversidade e permanência na mudança, não esteve circunscrita a um único campo de conhecimento. Esse conceito tem uma história longa que permeia campos disciplinares distintos como a filosofia, a psicologia, a psicanálise, a sociologia, a antropologia e, mais recentemente, a teoria feminista, os estudos culturais e os estudos pós-coloniais. Nessa tese, o conceito de identidade não será definido em sua acepção lógica ou ontológica. Também não será adotada uma definição baseada na tradição psicodinâmica que surge com Freud e é desenvolvida por Erik Erikson. A definição aqui utilizada privilegia um enfoque sociológico e se nutre do diálogo contemporâneo com a filosofia, a teoria feminista e os estudos culturais, como veremos a seguir.

### **1.1. A trajetória do conceito**

Uma concepção de identidade fortemente substancialista é proveniente de Aristóteles, para quem identidade era interpretada como unidade de substância, ou seja, considerando que as coisas são idênticas, na medida em que são unas, quando é uma só sua matéria; e atentando para uma diferença entre identidade numérica e qualitativa:

*“Costumamos falar de ‘mesmo’ com respeito ao número ou com respeito à espécie (...). Com respeito ao número, são um aquelas coisas cuja matéria é uma única (...). Com respeito à espécie, são o mesmo coisas que são muitas sendo contudo indiferenciáveis quanto à espécie, como por exemplo, homem e homem, cavalo e cavalo. É que todas as coisas que caem sob a*



*mesma espécie são ditas ser o mesmo no que toca à espécie” (Aristóteles apud Tugendhat e Wolf, 1996, p. 131).*

No âmbito da filosofia clássica ocidental encontramos os fundamentos modernos da concepção de identidade, estreitamente vinculada à concepção de indivíduo. Locke, por exemplo, “*definia o indivíduo em termos da ‘mesmidade’ (sameness) de um ser racional, isso é, uma identidade que permanecia a mesma e que era contínua com seu sujeito*” (Hall, p.27). O *cogito, ergo sum* (penso, logo existo) de Descartes representa uma concepção de sujeito individual, cuja identidade é constituída a partir de sua capacidade para raciocinar e pensar. Assim é forjada a idéia de um sujeito racional, pensante e consciente, que desde então ficou conhecida como *sujeito cartesiano*. Hegel também forneceu contribuições importantes para o conceito moderno de identidade, fato que tem recebido pouca atenção nas últimas décadas. Habermas (1990, p.86) nos lembra que a discussão sobre identidade compreende “*o verdadeiro motor da filosofia hegeliana*”. No capítulo IV, será feita uma discussão mais detida sobre o enfoque hegeliano com vistas à análise do reconhecimento. Portanto, na constituição dessa identidade, a dimensão cognitivo-racional ocuparia um lugar privilegiado (Calhoun, 1994, p.10), uma ênfase cognitiva que em Descartes se objetiva no racionalismo excessivo e, em Hegel, na centralidade da inteligibilidade do real, que também traz subjacente o racionalismo iluminista. Existe uma dimensão fortemente racional tanto no processo de descoberta da identidade (uma essência que permanece a mesma), quanto na própria identidade, já que os sujeitos são concebidos como essencialmente racionais. Trata-se de uma concepção de identidade baseada numa essência estável, coerente e não problemática.

Da sociologia e antropologia, uma das principais contribuições para o conceito de identidade foram as conotações que se contrapuseram (não iria ao extremo de afirmar que essas disciplinas “esvaziaram” o conceito de seus conteúdos essencialistas, como faz Kofes, 1990, p. 73) às idéias essencialistas e psicologizantes. Como bem ressaltou Stuart Hall (1999):

*“a sociologia ... forneceu uma crítica do ‘individualismo racional’ do sujeito cartesiano. Localizou o indivíduo em processos de grupo e nas normas coletivas as quais, argumentava, subjaziam a qualquer contrato entre sujeitos individuais. Em consequência, desenvolveu uma explicação alternativa do modo como os indivíduos são formados subjetivamente através de sua participação em relações sociais mais amplas”* (Hall, 1999, p.31).

Entretanto, mesmo dando passos importantes nessa direção, veremos através da análise dos clássicos que um certo ranço essencialista permaneceu, sugerindo limites e dificuldades analíticas para uma compreensão das identidades. Uma incursão sobre a sociologia clássica revela que explicar através dela a constituição das identidades seria uma tarefa difícil e de resultados duvidosos, seja porque esta forneceu explicações que se tornaram inadequadas com as novas condições históricas (como é o caso de Marx), seja porque essa problemática sequer foi investigada (caso de Weber). Alguns questionamentos podem advir dessa afirmação: a preocupação de Karl Marx em explicar a emergência do sujeito histórico não seria explicação de como se dá a formação de identidades? E o conceito de ação comunitária de Max Weber ou a preocupação com a solidariedade social de Emile Durkheim? Vejamos então.

No Marx de *A Ideologia Alemã*, o *Manifesto Comunista* e os *Manuscritos Econômico-filosóficos* encontramos mais elementos para

delinear o perfil do sujeito histórico marxiano. Como se sabe, o contexto histórico em que este é forjado é a sociedade burguesa, na qual as forças produtivas conhecem um desenvolvimento jamais alcançado gerando, paradoxalmente, o sujeito histórico capaz de dar-lhe fim. Nesse sentido, o desenvolvimento das forças produtivas:

*“não somente aumenta o número de proletários, mas concentra-os em massas cada vez mais consideráveis; sua força cresce e eles adquirem maior consciência dela. Os interesses e as condições de existência dos proletários se igualam cada vez mais (...) os operários começam a formar uniões contra os burgueses e atuam em comum em defesa de seus salários”* (Marx, 1980, p. 19).

Nessa perspectiva, a identidade do sujeito histórico é forjada em meio a relações de classe (burgueses versus proletários), fomentada por interesses de classe, a partir de relações estabelecidas na esfera do trabalho; identidade que fortalece o sujeito revolucionário, o único capaz de, através da revolução, instaurar o reino da liberdade no qual os indivíduos estariam livres das várias formas de alienação.

Os impasses com o quais se defronta a teoria do velho Marx podem ser assim sistematizados. Em primeiro lugar, para Marx não existem sujeitos mas o *sujeito* de transformação revolucionária. Entretanto, as condições históricas revelaram que este não se constituiu. Paralelo a isso, novos sujeitos têm surgido e outras dimensões do social, tais como gênero e etnia, têm sido o palco onde novas identidades são forjadas. No que se refere à classe social, se a consideramos como categoria fundamental para explicar esse processo como Marx defende, como explicar a formação de identidades que transcende às relações de classe (como é o caso do movimento feminista, movimento ecológico, movimento pacifista, etc.)?

Em segundo lugar, os indivíduos empreenderiam a ação revolucionária a partir da conquista da consciência de classe que os faria transcender da condição de *classe em si* e conquistar a condição de *classe para si*. Assim a consciência de classe constituiria a grande força motivadora e, portanto, explicar a motivação da ação significaria explicar o processo da conquista da consciência de classe. A questão que se coloca é: como explicar a motivação dos indivíduos para agir coletivamente e constituir sujeitos coletivos pela via exclusiva da consciência de classe? Mesmo considerando os atores que se constituem na esfera do trabalho, os elementos motivadores de sua ação restringir-se-iam à consciência de classe? No que tange às identidades coletivas, essas precisariam ser tratadas no singular, pois, nesse caso, a identidade coletiva é a do sujeito histórico revolucionário, forjada na esfera do trabalho, em meio às relações de classe.

Seyla Benhabib e Drucilla Cornnell (1987) ao criticarem as primeiras tentativas de “casamento” entre feminismo e marxismo, fazem uma observação bastante oportuna sobre a construção de identidades. Tomando como exemplo *Feminismo, marxismo, método e o estado: agenda para uma teoria*, de Catherine Mackinnon, as autoras argumentam:

*“o que falta a essas formulações é o questionamento radical da teoria marxista pela própria presença das mulheres não só como grupo oprimido, mas também como atrizes coletivas no cenário histórico desde meados do século XIX: será a posição de um grupo social no processo de produção ou necessário ou suficiente para definir a sua identidade coletiva? Relações de produção seriam fundamentais na definição de consciência coletiva? Quando atores coletivos surgem no cenário histórico serão apenas memória e consciência da produção que os motivam a agir? O que dizer das formas de identidade e memória coletivas enraizadas em aspectos da vida comunal e pública, nas garantias legais e públicas, ou em guildas e associações pré-industriais?” (1987, p.9)*

Benhabib e Cornell ressaltam dois aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, a ausência das mulheres como atrizes coletivas na teoria marxista. Em segundo lugar, as dificuldades analíticas decorrentes do primado da produção. Seus questionamentos são extremamente importantes na medida em que tocam num aspecto relevante da constituição de identidades. O marxismo assumiu a dimensão do trabalho, a posição no processo de produção, como principal condição para definir a identidade de uma classe, de um grupo. Como as autoras revelam, o feminismo, em seus primeiros passos, não questionou a fundo esse pressuposto. Contudo, embora no século XIX, o trabalho ocupasse um espaço fundamental na definição de identidades coletivas, hoje esse espaço já não é o mesmo. Não se está afirmando que essa dimensão tenha se tornado irrelevante, mas que está dividindo espaço com outras dimensões tão ou mais importantes como gênero, estilo de vida, etnia, nacionalidade, valores como igualdade nas relações de gênero, preservação ambiental, paz mundial, anti-globalização, etc.

Em se tratando do arcabouço teórico weberiano, possíveis elementos para a compreensão das identidades devem ser buscadas em sua teoria da ação. Para Weber (1991, p.13) ação social é aquela que “*orienta-se pelo comportamento de outros, seja este passado, presente ou esperado como futuro*”. A tipologia da ação formulada por esse autor apresenta dois tipos centrais de ação, as racionais e as não racionais, sendo que estas se subdividem. As primeiras consistem em racional referente a fins e racional referente a valores. As não-rationais, por sua vez, consistem em tradicional

e afetiva. A ação racional referente a fins é definida como a ação pautada numa ponderação racional entre fins, meios e conseqüências secundárias. A ação racional referente a valores consiste na ação cujo ator, embora aja a partir de uma orientação planejada que se volta a esses valores, desconsidera as conseqüências previsíveis, agindo a serviço de suas convicções. Age “*pela importância da causa em si não importando qual o seu fim*” (Weber, 1987, p. 87). A ação tradicional está pautada num costume arraigado. Por fim, a ação afetiva decorre de afetos ou estados emocionais. Enquanto tipos-ideais, Weber não pretende conferir status diferenciado a essas categorias analíticas. Entretanto, é possível observar que a despeito desse princípio metodológico, termina por hierarquizá-las, a ação racional referente a fins sobrepondo-se às outras. Esta questão é discutida por Saint-Pierre (1994, p.117), que atenta para o fato de que Weber, mesmo querendo evitar um *status* privilegiado à ação racional ao entender que a aplicação da mesma é necessária a toda classe de ação, de modo que “*até os processos irracionais para serem conhecidos, necessariamente teriam que ser vistos à luz do tipo de ação racional*”, termina por realizar uma sobreposição das categorias. Deve-se pensar nas implicações dessa sobreposição ou no que ela traz subjacente. Fazendo esse exercício chega-se a uma das preocupações centrais de Weber, a qual tem perpassado grande parte de seu pensamento, ou seja, a questão da racionalidade no mundo moderno, enquanto fenômeno que se expressa nos níveis micro e macro, em contraste com outros tipos de fenômenos, tais como tradição e carisma. O que se pretende mostrar é que essa sobreposição não é gratuita, nem simplesmente um recurso metodológico, em vista de uma maior

operacionalidade do conceito. Ela revela sua concepção de que as ações no mundo moderno tendem a ser mais e mais norteadas pela racionalidade instrumental. O fato é que a tipologia weberiana continua sendo útil para pensarmos os tipos da ação social, associada a outras leituras, é bem verdade, no entanto, a preponderância desse ator racional e sua lógica de custo-benefício deixa pouco espaço para os sentimentos de pertença coletivos presentes no conceito de identidade.

Em *Classe, Estamento e Partido*, Weber apresenta um conceito, a *ação comunitária*, que pressupõe a existência de identidades coletivas, onde ação comunitária é aquela “orientada pelo sentimento dos agentes que pertencem a um todo” (In: Gerth, H; Mills, W; 1982, p.215). Contudo, o processo que dá origem a esse sentido de pertencimento ou a essa identidade coletiva não é discutido. A pergunta não respondida (na verdade, nem mesmo formulada) está relacionada à discussão das identidades coletivas e tem como palavra central o *como*. Como esse *todo* é construído coletivamente? Que *sentimentos* são esses? E como são despertados no sentido de estabelecer os vínculos com o *todo*? É possível que o individualismo metodológico weberiano, de certa forma, explique seu desinteresse por essas questões. De qualquer forma, não é possível ir muito longe no sentido de explicar as identidades partindo desse arcabouço teórico. Se em Marx, a teoria oferecida encontra sérias dificuldades para adequar-se às novas condições históricas, em Weber uma teoria sequer é formulada, a despeito de alguns conceitos a ela relacionados. No contexto de uma sociedade que tende à uma racionalização sem limites os indivíduos

buscam a satisfação particular e a constituição de identidades permanece uma incógnita.

Um lugar privilegiado para se realizar essa discussão em Durkheim é certamente *A divisão do trabalho social*<sup>2</sup>. Aí Durkheim realiza uma extensa análise sobre solidariedade, considerando em que medida semelhança e dessemelhança produzem-na.

*“Todo mundo sabe que gostamos de quem conosco se parece, de quem pensa e sente como nós. Mas o fenômeno contrário não é menos freqüentemente encontrado. É muito freqüente nos sentirmos atraídos por pessoas que não se parecem conosco, precisamente por não se parecerem conosco”* (Durkheim, 1995, p. 20).

Todavia, não se trata de qualquer tipo de dessemelhança, mas daquela que complementa em lugar de repelir. Remete, então, à divisão do trabalho enquanto dessemelhança que complementa e que exerce um papel fundamental no fomento da solidariedade, constituindo *“a fonte, se não única, pelo menos principal da solidariedade social”* (Idem, p. 29). Nessa perspectiva, *“os serviços econômicos que ela pode prestar são pouca coisa em comparação com o efeito moral que ela produz, e sua verdadeira função é criar entre duas ou várias pessoas um sentimento de solidariedade”*(Idem, p. 21). O autor considera essa pressuposição tão verdadeira que o mais importante não seria investigá-la, já que é uma *“verdade evidente”* (1995,

---

<sup>2</sup> Outras obras do autor como *As formas elementares da vida religiosa* também oferecem um bom material de análise para a discussão sobre identidades. Ressalte-se que essas obras têm despertado mais interesse no campo antropológico. Duarte (1986, p.72), ao analisar classificação e valor na discussão sobre identidade social, classifica Durkheim como *“um marco para a investigação do sentido da identidade no pensamento antropológico”*. Mas a identidade seria apresentada como *“uma tematização do mesmo”* (Idem, p.82) e bastante próxima de essência. Duarte salienta que em *As formas elementares da vida religiosa*, o valor permaneceria *“subsumido à preeminência da armação lógica do ‘princípio de classificação’ em sua fidelidade intrínseca ao ‘princípio de identidade’ e de ‘não-contradição’* (Idem, p.79).



p.30), mas determinar em que medida a solidariedade é fator determinante ou secundário para coesão social.

Alguns questionamentos devem ser levantados: em que medida a divisão do trabalho é condição essencial da solidariedade? Pode-se contrapor a concepção durkheimiana àquela oferecida por Rousseau e Marx. No *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau, diferentemente de Durkheim, procura mostrar a divisão do trabalho como fonte de desigualdade, juntamente com a propriedade privada e os conflitos de interesse provenientes da lógica de mercado. Na *Ideologia alemã*, Marx (p. 47) argumenta que, com a divisão do trabalho, há uma contradição entre interesse individual e coletivo. Nessa perspectiva, o interesse coletivo se apresenta como “*dependência recíproca de indivíduos entre os quais o trabalho está dividido*” (Idem). Todavia, essa atividade “*dividida não voluntariamente*” leva a ação do homem a converter-se “*num poder estranho e a ele oposto, que o subjuga ao invés de ser por ele dominado*” (Idem). São, portanto, concepções consideravelmente distintas. Em Durkheim, a divisão do trabalho gerando solidariedade; em Rousseau, gerando desigualdade e em Marx, gerando alienação.

É pouco provável que a divisão do trabalho tenha esse papel essencial na produção da solidariedade. Se assim fosse, considerando os níveis atuais de divisão do trabalho, os altos graus de especialização, teríamos um intenso fortalecimento dos laços de solidariedade. Mas o que se observa são níveis ascendentes de individualismo perpassando cada vez mais o tecido social. Isso não revelaria uma sobreposição dos interesses individuais aos coletivos? Mas ainda que a pressuposição durkheimiana

fosse inteiramente defensável, no que tange à formação das identidades coletivas não seria de grande valia. Isto porque não daria conta de outras dimensões do social fomentadoras de identidades coletivas mencionadas anteriormente. Há também um outro aspecto que não pode ser perdido de vista: a não redutibilidade da solidariedade social à identidade coletiva. Embora se possa afirmar, de uma forma geral, que a solidariedade social é um elemento constitutivo das identidades coletivas, essas são categorias que se referem a fenômenos distintos, ainda que relacionados. Considerando o exemplo dos movimentos sociais, uma ecologista pode ser solidária ao movimento feminista e nem por isso sentir-se feminista. Apesar da não redutibilidade dessas categorias, uma teoria que se proponha a analisar formas de solidariedade pode contribuir para a compreensão da formação de identidades coletivas e por isso tais aspectos foram investigados. Tal como em Weber, nesse autor não existe uma teoria das identidades coletivas (como a teoria do sujeito histórico), mas alguns elementos teóricos que poderiam nos aproximar de uma maior compreensão do fenômeno examinado. Refiro-me a *ação comunitária* e a *solidariedade*. Dessa forma, mesmo quando mais se aproximam, ainda assim oferecem um instrumental que apenas poderia explicar a formação das identidades coletivas de forma rudimentar ou mesmo inadequada.

Com a complexificação do mundo moderno a questão da identidade vai se tornando ainda mais premente e despertando mais o interesse das ciências sociais. Entre as correntes sociológicas que sucederam os clássicos, é o interacionismo simbólico que se volta de forma mais direta para essa questão. A partir da teoria pragmática do eu, William James e

George Herbert Mead, introduzem uma concepção de identidade e do eu que se forja em interação com a sociedade e com outros significantes, mediada pela comunicação e linguagem. Mas se trata ainda de um sujeito possuidor de “*um núcleo ou essência interior que é o ‘eu real’*” (Hall, 1999, p. 11), mesmo que este não seja imutável, podendo ser modificado nas interações que estabelece com o mundo exterior.

Nos estudos contemporâneos, tanto a dimensão cognitivo-racional quanto a dimensão essencialista são, em geral, vigorosamente combatidas; são críticas que vem no bojo de uma forte ofensiva contra o pensamento iluminista. E qual a concepção de identidade que daí emerge? Em contraposição a dimensão cognitivo-racional e essencialista, enfatiza-se as dimensões cultural e relacional das identidades. A relevância atribuída a essas dimensões é perceptível em tendências teóricas distintas e seus vários autores (Castells, 1999; Elias, 1994; Goffman, 1988; Hall, 1999; Melucci, 1996; Mouffe, 2000; Oliveira, 1976; Taylor, 1997, 2000; etc.). Nesse sentido, Chantal Mouffe argumenta que:

*“Não só não há identidades ‘naturais’ ou ‘originais’ –devido a que toda identidade é o resultado de um processo de constituição – mas esse processo em si deve ser considerado como um movimento permanente de mestiçagem. De fato, a identidade se constitui a partir de uma multiplicidade de interações e isto não ocorre dentro de um espaço cujos contornos poderiam ser delimitados”* (Mouffe, 2000, p. 272).

Charles Taylor (1997) aclara essa dimensão relacional remetendo aos papéis fundamentais dos interlocutores, das *redes de interlocução*<sup>3</sup> e da linguagem. Nessa perspectiva, as identidades são constituídas nas relações

---

<sup>3</sup> Taylor se reporta a George Herbert Mead, lembrando que a este é dado o crédito da afirmação sobre a origem social do self. Mas, reconhece a contribuição deste autor, ao mesmo tempo em que dele se distancia, atentando para alguns limites de sua análise, qual seja: “*Mead ainda está demasiado próximo de uma concepção behaviorista e não parece levar em conta o papel constitutivo da linguagem na definição do self e das relações*” (1997, p. 55).

que estabelecemos com outros indivíduos, mediadas pela linguagem, um elemento estruturante crucial das mesmas.

*“Só sou um self em relação a certos interlocutores: de um lado, em relação aos parceiros de conversação que foram essenciais para que eu alcançasse minha autodefinição; de outro, em relação aos que hoje são cruciais para a continuidade da minha apreensão de linguagens de autocompreensão... Só existe um self no âmbito do que denomino ‘redes de interlocução’... A plena definição da identidade de alguém envolve, em geral, não só sua posição em assuntos morais e espirituais como também alguma referência a uma comunidade definitiva” (Idem, p. 55)*

O conceito de *identidade contrastiva* de Roberto Cardoso de Oliveira (1976) também expressa a centralidade dessas dimensões. Necessário se faz observar que essas não prescindem das idéias de outro, diferença e reconhecimento. A identidade contrastiva *“implica a afirmação do nós diante dos outros. Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente...”* (Idem, p.5).

Um outro aspecto marcante diz respeito ao caráter múltiplo e fragmentado dessas identidades. Nessa perspectiva, Stuart Hall (1999, p. 13) argumenta que:

*“o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas em redor de um ‘eu’ coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo constantemente deslocadas... A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis...”*

Em suma, partindo de uma perspectiva construtivista, em contraposição a uma visão essencializante, nega-se a existência de um eu

estável e coerente. O conceito de identidade vai para o plural, sendo ressaltado o seu caráter múltiplo, contraditório, inacabado e fragmentado. Do ponto de vista da teoria feminista, o sujeito portador dessas identidades é “*um sujeito ‘engendrado’ não só na experiência de relações de sexo, mas também de raça e classe; um sujeito, portanto, múltiplo em vez de único, e contraditório em vez de simplesmente dividido*” (De Lauretis, 1994, p.208).

## **1.2. Identidade, comunidade e papéis sociais: aproximações e distanciamentos conceituais**

Nessa tese o conceito de identidade será definido privilegiando um enfoque sociológico, a partir do qual identidade compreende acima de tudo um sentido de pertencimento baseado em *identificação*, do qual resultam formas de *classificação* e diferenciação entre o *eu* e o *outro*, entre *nós* e *eles*, e que não prescinde de *reconhecimento*. O sentimento de pertença a determinados agrupamentos sociais ou comunidades (nacionalidade, raça, gênero, etnicidade, sexualidade) está baseado na partilha de significados produzidos através da identificação e relações de reconhecimento com *outros significantes* pertencentes a diversas instituições sociais. Na modernidade, três instituições representam um papel crucial na formação das identidades: classe, família/gênero e nação (Klinger, 2004, p.125). Essa definição se nutre da abordagem do reconhecimento, especialmente das contribuições de Charles Taylor, no que se refere à centralidade do reconhecimento na configuração de nossas identidades. Segundo Taylor (2000a, p.241) identidade refere-se a uma “*compreensão de quem somos*,

*de nossas características definitórias fundamentais como seres humanos*". Taylor (2000a, p. 249) observa com propriedade: "A importância do reconhecimento é agora amplamente reconhecida de uma forma ou outra;... todos sabem que a identidade pode ser formada ou mal formada no curso de nosso contato com outros significativos...". Assim, a formação de identidades envolve identificação, classificação e reconhecimento. De forma bastante sintética, é possível dizer que as identidades possuem uma dimensão relacional fundante, isto é, as identidades se constituem através da interação e relação com o *outro*. Esse *outro* é capaz de reconhecer e de ser reconhecido, mas também de negar ou distorcer esse reconhecimento. É, portanto, uma relação marcada pelo conflito, pelo poder e pela negociação, de maneira que num processo onde a relação com o outro é fundamental, a categoria *reconhecimento* assume um lugar de extrema relevância, passando a ser um elemento constitutivo das identidades praticamente inquestionável.

Nessa perspectiva, identidades são ubíquas e desde sempre construídas e alimentadas pela cultura que sustenta e permeia comunidades culturais. Bauman (2003), aludindo as críticas de Hobsbawn à política de identidade, sugeriu que a preocupação recente com identidade surge em virtude do colapso da comunidade, de maneira que identidade seria uma *substituta da comunidade*, como vemos a seguir:

*" 'Identidade', a palavra do dia e o jogo mais comum da cidade, deve a atenção que atrai e as paixões que desperta ao fato de que é substituta da comunidade: do lar supostamente natural ou do círculo que permanece aconchegante por mais frios que sejam os ventos lá fora... A identidade brota entre os túmulos das comunidades, mas floresce graças à promessa da ressurreição dos mortos"* (2003, p. 20).

Bauman vê a questão da identidade como resultante da busca dos indivíduos por exorcizar seus medos e ansiedades fomentados pela insegurança do mundo contemporâneo. Esse seria um argumento válido? Estaria ele proporcionando uma crítica ácida, mas contundente ao discurso da identidade? Observe-se seu argumento de identidades como “comunidades-cabide”.

*“A vulnerabilidade das identidades individuais e a precariedade da solitária construção da identidade levam os construtores da identidade a procurar cabides em que possam, em conjunto, pendurar seus medos e ansiedades individualmente experimentados e, depois disso, realizar os ritos de exorcismo em companhia de outros indivíduos também assustados e ansiosos. É discutível se essas ‘comunidades-cabides’ oferecem o que se espera que ofereçam – um seguro coletivo contra incertezas individualmente enfrentadas” (2003, p. 21)*

Em primeiro lugar o argumento de que “identidade” surge como substituta da comunidade é equivocado porque sugere que identidade seja um fenômeno historicamente situado no mundo contemporâneo, o que equivale a ignorar seu caráter ubíquo, recorrente e estruturante das relações sociais. O que podemos situar historicamente no âmbito da modernidade é a política da identidade ou política do reconhecimento (Taylor, 2000a), por razões que serão discutidas mais adiante. É certo que, além das identidades encontradas em diversos períodos e lugares, como as identidades étnicas e de gênero, identidades como as identidades nacionais estão historicamente situadas nascendo com o advento do estado-nação; também as identidades que se constroem na base e pelos movimentos sociais como as identidades feministas, ecologistas e pacifistas não podem ser qualificadas como historicamente recorrentes. Mas sendo sócio-históricos e culturalizadas suas expressões, atributos e valores, e alguns dos tipos de identidade, são

ubíquas e recorrentes a capacidade dos indivíduos de construir laços de pertença, estabelecendo distinções entre o *eu* e o *outro* e entre o *nós* e o *eles*, criando definições de quem somos e desejamos ser. Bauman confunde um certo discurso celebratório e ingênuo da identidade com a coisa em si, com a nossa capacidade de construir essas identidades que tanto podem contribuir para a permanência de velhas regras e códigos culturais, como para sua inovação e transformação.

Em segundo lugar, essas identidades (étnicas, nacionais, de gênero e outras) não se reduzem a *comunidade-cabides*, como Bauman as qualifica de forma tão redutora, pressupondo que as identidades surgem da tentativa dos indivíduos de exorcizar seus medos e ansiedades. Considerando o caso das identidades feministas, percebe-se que essas não são construídas de forma puramente reativa, mas envolvem visões de mundo, projetos e narrativas do eu e do outro continuamente solapadas e modificadas na interação e lutas sociais. Considerando o caso das identidades de gênero, os padrões de masculinidade e feminilidade e as relações de dominação que aí se estabelecem ensejam relações e processos sociais que transcendem em muito a analogia da *comunidade-cabides*, que sugere também a equivalência questionável de identidade à escolha.

Identidades são construídas pelos indivíduos em comunidades e alimentadas pela cultura e não devem ser entendidas como “substitutas da comunidade”. Do ponto de vista sociológico, identidades culturais são relevantes porque possibilitam a nomeação e diferenciação. Através delas nos reconhecemos como pertencendo a certas comunidades culturais, o que aumenta um sentido de segurança existencial e, nesse aspecto, Bauman



está correto, e percebemos a existência de outros, o que gera tanto conflitos sociais graves, como o estabelecimento de laços de solidariedade social. As identidades, e mais especificamente, a política de identidade, também fomentam o estabelecimento de novas regras sociais ou códigos culturais como aqueles propostos pelos novos movimentos sociais. Por fim, identidades estabelecem firmes alicerces para a própria condição do viver em sociedade, já que os vários sentidos de pertencimento coletivo funcionam como amálgama que dá sentido a ação social e a sociedade.

Uma mudança relevante no processo de constituição de identidades culturais consiste na possibilidade de transnacionalização de algumas dessas comunidades, como veremos mais adiante.

Embora para alguns autores as noções de identidade e *self* refiram-se a eventos distintos (Lemert, 1994), há entre essas noções similaridades o bastante – a compreensão de quem somos e daquilo que nos define e situa nosso lugar no mundo – para que sejam tratadas como termos intercambiáveis, como observamos em Taylor (1997), Giddens (2002), Calhoun (1994), Wiley (1994) e outros.

Já o conceito de papéis sociais revela um maior distanciamento da noção de identidade que deve ser enfatizado. Identidades culturais alimentam-se e expressam papéis sociais, mas a eles não se reduzem. Papéis sociais de pais e mães contribuem para configurar identidades de gênero, contudo configuram-se apenas como um dos elementos definidores. Já se observou, inclusive, que em alguns casos tem ocorrido *"uma simples substituição do antigo conceito de papéis sociais, pelo conceito de identidade, como equivalentes* (Lago, 1999, p.120). Portanto, *"é necessário*

*estabelecer a distinção entre a identidade e o que tradicionalmente sociólogos têm chamado de papéis e conjunto de papéis* (Castells, p. 1999, p. 22). Para essa distinção, Castells dá uma contribuição importante, como podemos observar abaixo:

*"Papéis (por exemplo, ser trabalhador, mãe, vizinho, militante socialista, sindicalista, jogador de basquete, freqüentador de uma determinada igreja e fumante, ao mesmo tempo) são definidos por normas estruturadas pelas instituições e organizações da sociedade...Identities, por sua vez, constituem fontes de significado para os próprios atores, por eles originadas e construídas por meio de um processo de individuação...identidades são fontes mais importantes de significado do que papéis, por causa do processo de autoconstrução e individuação que envolvem...pode-se dizer que identidades organizam significados, enquanto papéis organizam funções"* (1999, p.22-23).

Portanto, identidades e papéis sociais são conceitos interligados mas não equivalentes. Isto porque distinguem-se tanto do ponto de vista teórico, ao se vincularem a diferentes tradições teóricas (interacionismo simbólico, multiculturalismo, pós-estruturalismo versus funcionalismo), quanto do ponto de vista empírico, ao expressarem processos sociais distintos. Considerando os papéis e identidade de gênero, constatamos seus aspectos distintos, como salientado em Grossi (1998). Enquanto a identidade de gênero remete a "constituição de um sentimento individual de identidade" (Grossi, 1998, p. 9), o que para alguns estaria baseado num núcleo constituído a partir de convicções sobre o masculino e o feminino, um núcleo estável ao longo da vida psíquica do sujeito (Stoller, 1993), os papéis de gênero são determinados social e culturalmente a partir do que cada sociedade, em determinado momento histórico, associa às funções e atribuições de homens e mulheres.

Em que pese essas distinções, devemos reconhecer que a teoria dos papéis teve uma contribuição importante para o enfraquecimento de perspectivas essencialistas, na medida em que forneceu um caminho para se observar que indivíduos possuem identidades múltiplas, compreendendo assim "*um passo além da essencialização da identidade humana psicológica e biológica*"(Calhoun, 1994, p. 13). No campo das análises sociológicas das relações de gênero, apesar das críticas à teoria funcionalista, é reconhecido o fato de que essas análises "*sustentadas no conceito de papéis sexuais, desafiaram as visões essencialistas da biologia e da psicologia sobre as identidades humanas na medida em que facilitou o reconhecimento de que os indivíduos se constroem por intermédio da vida social*" (Heilborn & Sorj, 1999, p.197).

## **PARTE II**

### ***O CONTEXTO E SUAS MUNDANÇAS***

## INTRODUÇÃO À PARTE II

O projeto da modernidade<sup>4</sup> repercutiu profundamente sobre várias esferas do mundo ocidental de forma contínua e avassaladora. Trata-se de uma época marcada por mudanças que transcenderam as dimensões do espaço e se disseminaram pelo mundo ocidental, atingindo a fundo às esferas da economia (industrialização, capitalismo, filosofias racionalista e utilitarista do trabalho, intensificação da divisão do trabalho, etc.), da política (criação de estados nacionais), da vida social (intenso processo de urbanização e aumento da diferenciação social) e do conhecimento (revoluções científicas, grandes invenções, tecnificação e estreitamento dos laços entre ciência e tecnologia, etc.). Vários teóricos do século XIX – Hegel, Marx, Durkheim, Simmel e Weber, entre outros – se dedicaram a desvelá-lo. Marx deu ênfase à análise do capitalismo, Durkheim aos impactos da industrialização e Weber enfocou os processos de racionalização. No século XX as discussões não cessaram e as décadas de 80 e 90 foram especialmente pródigas, marcadas por numerosos debates envolvendo os mais proeminentes teóricos contemporâneos – Jurgen Habermas, Alain Touraine, Anthony Giddens, Charles Taylor, Ulrich Beck, Scott Lash. Discutiu-se a natureza da modernidade, suas instituições e seus princípios, sua continuidade e, para alguns, seu fim. Dado que existe uma extensa bibliografia sobre o tema, não será necessário reproduzir o debate, mas apenas retomar alguns temas que possibilitam alcançar o objetivo aqui

---

4A noção de modernidade como projeto político e social deve ser distinguida da noção de modernismo que, embora bastante conectado a primeira, reflete o movimento cultural que ocorreu no ocidente em fins do século XIX. No entanto, mesmo refletindo um fenômeno distinto, não se deve menosprezar seu impacto sobre os processos identitários, sobretudo no que tange as conseqüências do romantismo.

proposto, isto é, delinear em grandes traços o contexto a partir do qual as questões identitárias ganham relevância, examinando as principais condições estruturais da modernidade que contribuem para isso. Portanto, o foco da análise que se segue está voltado para três processos fundamentais que marcaram a modernidade e cujas conseqüências foram significativas sobre os processos identitários, quais sejam: racionalização, individualização e globalização. Esse prelúdio estrutural também possibilitará explicitar a definição de modernidade aqui utilizada.

Assim, partindo do princípio de que os processos identitários perpassam as fronteiras do tempo e do espaço, mas na modernidade adquirem relevância e novas configurações, iremos nos debruçar sobre a modernidade como contexto sócio-cultural que abriga e alavanca esses processos e como as identidades se transnacionalizam em tempos de fluxos globais.

## **CAPÍTULO 2**

### ***Modernidade***

***Contexto racionalizante, individualizante, mas plural***

Quando Hegel, considerado o primeiro filósofo a desenvolver “*um conceito claro de modernidade*”(Habermas, 2000, p. 8), empregou esse conceito o fez como correspondente a *época*. Nessa perspectiva, o marco histórico entre a época moderna e a medieval compreenderam os principais acontecimentos ocorridos em torno de 1500, isto é, a descoberta do novo mundo, o Renascimento e a Reforma. Esse limiar histórico só foi compreendido como tal no século XVIII, onde as noções de modernidade e novos tempos são vinculadas às idéias de revolução, progresso, emancipação, desenvolvimento, crise, entre outras (Habermas, 2000, p.12). Assim, na modernidade é estabelecida uma nova relação com o passado e o futuro, sendo criada a positividade do novo e da mudança que coloca sob suspeita o valor do passado. Segundo Habermas (2000, p.12), a modernidade “*que não pode e não quer tomar dos modelos de outra época os seus critérios de orientação, ...tem de extrair de si mesma a sua normatividade*”. O contexto a partir do qual são transformados os valores associados ao antigo e ao moderno é marcado pela passagem de um mundo teocêntrico para um mundo antropocêntrico e, nesse sentido, é pertinente remeter a Kumar (1995) que explica que enquanto na Idade Média o *antigo* estava vinculado a *autoridade, dignidade e grandeza* e a *novidade* associada a *trivialidade e superficialidade*, na modernidade o *antigo* tende a ser colocado sob suspeita e a ser associado a *superstição e ignorância*. Ressalte-se que a superficialidade da novidade refletia a superficialidade do terreno quando contraposto à ordem divina. Nesse sentido, alguns importantes conceitos medievais, como o de *fortuna*,



ressaltavam a idéia de *destino*, ou seja, a idéia de que a mão divina conduzia e determinava os negócios humanos, definindo rotas e cursos de vida.

“Os conceitos medievais favoritos – **memento mori** (lembre que você deve morrer), **fortuna labilis** (a instabilidade da fortuna), **theatrum mundi** (o mundo como um estágio) – todos enfatizavam o caráter ilusório e a transitoriedade da vida humana, e a inabilidade dos seres humanos para controlar seus próprios destinos” (Kumar, 1995, p.72).

Como é sabido, o Renascimento e a revolução científica do século XVII contribuíram de forma significativa para transformar essas percepções e construir a idéia de modernidade. O Renascimento estimulou uma maior confiança dos modernos em relação aos antigos, de maneira que “*em seu ataque à autoridade dos pensadores medievais e da igreja medieval desenvolveu novos padrões racionais e críticos que poderiam ser postos contra todas as formas de autoridade intelectual – incluída aquela dos antigos*” (Kumar, 1995, p.75). Descartes, em seu famoso *Discurso sobre o método*, defendeu a construção do conhecimento com base na razão humana e na recusa a qualquer reverência aos antigos. A revolução científica do século XVII promove um destronamento da escolástica – esta reverenciava o pensamento clássico antigo e olhava com certo desdém para o trabalho empírico – e uma valorização de processos dedutivos de investigação. Dessa forma, a modernidade se volta para o futuro, um futuro próximo e imbuído pela idéia de progresso tal como elaborada por Kant, Turgot, Condorcet e outros durante o século XVIII.

Portanto, a modernidade se constrói baseada fundamentalmente na busca da mudança atrelada ao conhecimento como instrumental necessário. Nesse sentido, as revoluções francesa e industrial ilustram a busca da

mudança apoiada na razão e no conhecimento instrumentalizado; invenções que estimulam fortemente o desenvolvimento industrial. Conforme analisado por Kumar (1995, p. 82) “*Se a Revolução Francesa deu a modernidade sua forma e consciência características – revolução baseada na razão – a revolução industrial forneceu sua substância material.*”

É exatamente o caráter, amplitude e intensidade das mudanças instauradas que ressoam sobre a questão da identidade, desnaturalizando concepções, criando novas identidades, novos espaços de constituição de identidade e politizando desejo e condição social de vivenciar essas identidades. Como vimos no capítulo anterior, defino identidade como um sentido de pertencimento baseado em identificação, reconhecimento e classificação.

## **2.1. Racionalidade e reflexividade**

A vinculação com o projeto iluminista é certamente uma das marcas mais relevantes da modernidade. O Iluminismo como movimento e forma de pensar, influenciado pela revolução científica do século XVII, fomenta uma ruptura entre fé e saber que marca significativamente a modernidade. Como afirma Habermas “A orgulhosa cultura reflexiva do Iluminismo rompeu com a religião... O rebaixamento da religião conduz a dissociação entre fé e saber que o Iluminismo não é capaz de superar por meio de suas próprias forças...” (Habermas, 2000, p.30-31). É nesse contexto que emerge uma razão onipotente baseada no credo iluminista de que mente, sociedade e natureza são racionais e passíveis de entendimento através de meios

igualmente racionais. A onipotência da razão é um fenômeno distintivamente moderno como Laclau explica bem (1991, p. 6):

*“A imagem da razão como algo que explica o fundamento da história e da sociedade não é algo que tenha sido aceito sempre. Não caracterizou nem o pensamento da Antiguidade Clássica, nem tampouco da Idade Média; antes, é um produto específico, ... dos começos dos tempos modernos”* (1991, p. 6).

Laclau remete a Platão e Aristóteles e sua distinção fundamental entre *forma* e *matéria* para mostrar o porquê da não centralidade da razão na filosofia clássica, o que vincula a percepção ali existente de que o real não era totalmente racional.

*“Por que a razão não estava destinada a assumir esta função no mundo clássico? Simplesmente porque para os clássicos o real não era considerado como algo total e absolutamente racional. Tanto Platão, como Aristóteles faziam uma distinção fundamental entre a forma, que era o princípio de racionalidade em toda entidade existente, e a matéria, que era aquilo que não poderia ser concebido ou reduzido à razão”* (1991, p. 7).<sup>5</sup>

Assim na antiguidade clássica não havia *“nenhuma teoria acerca da razão capturando o fundamento último do universo”*. A idéia segundo a qual é preciso haver algo que explique tudo teria surgido com o cristianismo na Idade Média, mas com a secularização, a lógica teocêntrica cede lugar a antropocêntrica e a onipotência divina é substituída pela onipotência da razão.

*“A secularização do pensamento teológico da Idade Média resgata o princípio de representabilidade total por parte da modernidade, só que faz com que a concatenação entre os distintos eventos passem a depender exclusivamente da razão e não de Deus”* (1991, p.8).

Assim a razão se objetifica no conhecimento que se instrumentaliza produzindo as grandes invenções – ferrovias, máquinas a vapor, telégrafos elétricos, canalização de rios, automóveis, eletrônica, energia nuclear,

---

<sup>5</sup> Não há dúvida que a matéria não pode ser concebida exclusivamente pela razão, mas a forma só é forma porque está imbuída por um princípio de racionalidade, seja esta lógica ou analógica, para usar os termos de Scott Lash (1999).

cibernética, computadorização da vida cotidiana, genética e biotecnologia, entre outras - que buscam subjugar as forças da natureza. Nessa direção o conhecimento instrumentalizado proporciona novas oportunidades relacionadas à vida cotidiana, ao trabalho, a produção industrial, aos transportes e a comunicação; mas também riscos, e não podemos nos furtar ao exemplo clássico do aumento da letalidade das armas a disposição das nações. Marshall Berman (1992), ao analisar medos e esperanças modernos, afirma que o que torna essas invenções distintivamente modernas *“não são as invenções em si, mas um processo de pesquisa incessante, descoberta e inovação e uma determinação partilhada para transformar teoria em prática, para usar tudo o que conhecemos para mudar o mundo”* (1992, p.35).

Porém, essa razão não se objetiva apenas no conhecimento, mas atinge esferas sociais importantes como a política e a economia, cada vez mais submetidas a padrões de decisão racional, redundando na racionalização de vários processos sociais. Essa é uma das preocupações centrais de Max Weber que analisa a relação entre modernidade e racionalidade, ressaltando o processo de secularização e desencantamento do mundo, ou seja, a racionalização que marcou o desenvolvimento das sociedades modernas. Entretanto, Weber não partilha da fé iluminista, reconhecidamente forte na obra de Hegel, na realização da razão na história. Nessa perspectiva, *“a racionalização poderia engendrar um mundo sem significado..., sem liberdade, dominado por poderosas burocracias e pela ‘jaula de ferro’ da economia capitalista”* (Outhwaite & Bottomore, 1996, p. 642). É importante ressaltar que se trata de uma racionalidade de meios e

fins, instrumental e cognitiva. Em meio a várias abordagens clássicas e contemporâneas que vão desde a weberiana, passando pela escola de Frankfurt, pela teoria da escolha racional e pelo marxismo analítico, existe uma definição de racionalidade para a qual uma ação é racional na medida em que utiliza meios adequados aos fins procurados. Em Weber, é chamada de ação racional referente aos fins; em Pareto, de ação lógica e, em Parsons, de ação instrumental. Essa concepção de racionalidade que já foi bastante criticada pela escola de Frankfurt (Marcuse, 1979; Horkheimer, 2000) subjaz no projeto iluminista, central para a modernidade.

Contudo, a modernidade não conheceu apenas essa racionalidade cognitiva e instrumental, nem tampouco existiu uma modernidade única; há uma *outra(s) modernidade(s)*, como também outra racionalidade. Esse é o argumento central defendido por Scott Lash (1999), já presente num trabalho anterior (1992), mas que se solidifica em *Another Modernity, a different rationality*. Um trabalho que procura desvelar uma outra face da modernidade que não se reduz a sua vinculação com o projeto iluminista e com a racionalidade instrumental. A outra modernidade a que Lash se refere é uma modernidade estética e sua racionalidade diferente é a reflexividade. Essa modernidade estética, reflexiva, analógica deve ser considerada num contexto de modernidades plurais. Não como uma modernidade antagonista da alta modernidade, não como sua outra face, mas como uma dessas faces. Lash situa a origem da noção de reflexividade no trabalho de Schutz que introduziu a noção de reflexividade a partir da tentativa de retrabalhar a teoria weberiana da ação social. Recentemente a teoria da modernização reflexiva – Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash – tem sido responsável

pelos espaços crescentes ocupados pela noção de reflexividade nos debates da teoria social contemporânea. Não obstante discordâncias entre esses autores – Giddens apresenta uma noção de reflexividade mais cognitiva, contra a qual Lash propõe uma noção de reflexividade estética mais embasada estruturalmente – a noção de reflexividade ocupa um lugar central, emergindo como alternativa capaz de subverter a razão. Mas apesar de seus esforços é possível constatar que essa subversão não acontece. Nas Conseqüências da modernidade, Giddens argumenta que “a reflexividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas alterando assim constitutivamente seu caráter” (1991, p. 45). Nesse processo os sistemas peritos têm uma importância significativa. Mais adiante Giddens defende:

*“A reflexividade da modernidade de fato subverte a razão, pelo menos onde a razão é entendida como o ganho de conhecimento certo. A modernidade é constituída por e através de conhecimento reflexivamente aplicado, mas a equação entre conhecimento e certeza revelou-se erroneamente interpretada”* (p. 46).

Nessa perspectiva, a reflexividade seria a razão expurgada da certeza, incorporando a incerteza do conhecimento na modernidade. Isso é, todavia, insuficiente já que a reflexividade é imbuída de outros atributos relevantes que mais a aproximam que distanciam da racionalidade. Dois desses atributos são especialmente significativos: o aspecto cognitivo-racional e o acionalismo que toma em pouca conta fatores estruturais. A tese de Giddens (2002) da auto-identidade baseada no projeto reflexivo do eu pressupõe situações de escolha e decisão racional em certo sentido semelhantes a teoria da escolha racional, como é possível observar abaixo:

*“Na ordem pós-tradicional da modernidade, e contra o pano de fundo de novas formas de experiência mediada, a auto-identidade se torna um empreendimento reflexivamente organizado. O projeto reflexivo do eu, que consiste em manter narrativas biográficas coerentes, embora continuamente revisadas, tem lugar no contexto de múltipla escolha filtrada por sistemas abstratos”* (Giddens, 2002, p. 12).

Desse modo, o projeto reflexivo do eu envolveria escolhas como componente fundamental da vida cotidiana e planejamento estratégico buscando estimar os riscos, realizando cálculos em alguns ambientes com precisão. Nesse contexto, Giddens argumenta *“o que está em jogo é a consciência secular do risco, como inerente às estratégias de cálculo a serem adotadas em relação ao futuro”* (Giddens, 2002, p. 77). Assim, no cerne da teoria da modernização reflexiva, Giddens mas também Beck introduzem a razão ocidental, não dando a devida atenção ao fato de que *“na vida individual e social ‘escolhas’ racionalizadas, a não ser em situações particulares, não são tão comuns, sequer na modernidade avançada...”* (Domingues, 2002, p. 65). Nesse sentido, os atores sociais têm superpoderes agindo em contextos de poucos vínculos sociais e culturais, detentores da capacidade de transcender constrangimentos estruturais e condicionamentos culturais. Como é possível constatar, a tese da reflexividade intensificada possui uma premissa problemática: aquela que sobrepõe escolhas a estruturas sociais. Considerando ainda o caso de Giddens – possivelmente o teórico social contemporâneo mais influente a propor a tese da reflexividade – podemos dizer que ele não foi fiel a sua teoria da estruturação, exposta em *A constituição da sociedade*, visto que acaba por proporcionar uma idéia de ator social dissociado das estruturas. Voltemos um pouco ao contexto no qual a tese da reflexividade se insere, isto é, a teoria da modernização reflexiva.

*“está em questão uma concepção de três estágios da mudança social – da tradição para a (simples) modernidade à modernidade reflexiva. Nesta visão, as sociedades simplesmente modernas não são plenamente modernas. Nesse contexto, a modernidade reflexiva vem depois da modernidade simples... Colocado de outra maneira, a sociedade tradicional corresponde aqui a Gemeinschaft; a modernidade simples à Gesellschaft; e sua sucessora a uma Gesellschaft que se tornou inteiramente reflexiva. Nesse processo o motor da mudança social é a individualização. Nesse contexto, a Gesellschaft ou modernidade simples é moderna no sentido de que a individualização quebrou as antigas estruturas tradicionais -... – da Gemeinschaft. Mas não é inteiramente moderna porque o processo de individualização foi parcial e um novo conjunto de estruturas gesellschaftlich...- assumiu o lugar de estruturas tradicionais. **A modernização plena só acontece quando uma maior individualização também liberta a ação até dessas estruturas sociais (simplesmente) modernas”** (Lash, 1997, p.139). (grifos meus)*

Ora, defender que num primeiro momento a modernização é parcial porque outras estruturas sociais tomaram o lugar das estruturas tradicionais e que, num segundo momento, apenas se tornou plena quando *“uma maior individualização também liberta a ação até dessas estruturas sociais (simplesmente) modernas”* é sugerir a possibilidade de uma ação capaz de ser empreendida desvinculada de estruturas sociais. Isso seria impensável uma vez que a ação social não prescinde de regras e recursos que constroem mas também favorecem a ação, inimaginável totalmente liberta das estruturas sociais. De modo que, se na modernização plena a ação se liberta de estruturas simplesmente modernas, outras estruturas sociais são criadas como as estruturas de informação e comunicação referidas pelo próprio Lash (1997).

A tese da reflexividade estendida tem sido criticada (Adams, 2003; Mestrovic, 1998) e taxada de “neo-moderna” – com base nas críticas de Alexander (1995), para quem a teoria da modernização reflexiva seria apenas um pouco mais que a teoria da modernização, ao reeditar alguns de



seus princípios básicos. Adams (2003) critica a noção de reflexividade, ressaltando que esta se ancora em suposições de um sujeito centrado e racional e possui uma lacuna grave no que tange ao papel da cultura. Nessa perspectiva, *“os entendimentos dominantes da reflexividade são moldados por uma cultura normativa neo-moderna que valoriza racionalidade, teleologia, voluntarismo e instrumentalismo”* (Adams, 2003, p. 225). Ao desconsiderar as origens culturais da noção de reflexividade correríamos o risco de não perceber que o pensamento reflexivo é um produto conceitual da modernidade ocidental e não uma capacidade cognitiva e universal. Nesse sentido, *“a promoção da reflexividade como uma capacidade necessária e transformadora é em si o produto normativo de tradições culturais dominantes – isto é, neo-modernas”* (Adams, 2003, p.231).

Como vimos, nos primeiros passos da modernidade os iluministas desejaram romper com o conhecimento dos antigos e, presunçosamente, julgaram a empreitada possível e necessária. Não obstante o antifundacionalismo que perpassa muitas posições da teoria social e cultural contemporânea, vale lembrar que para Platão e Aristóteles o real não era totalmente racional e a forma, “princípio de racionalidade em toda a entidade existente”, não tinha o poder de apreensão total da matéria.

## **2. 2. Individualização**

Em termos estruturais, o processo de individualização está vinculado a crescente diferenciação social baseada em fatores como a criação do Estado nacional, urbanização e aumento da mobilidade espacial e social (Elias, 1994a; 1994b; 1993). Quando o Estado nacional é formado, passa a

concentrar funções de proteção e controle. Assim instituições que desempenhavam essas funções – família, igreja, feudo, etc. – perdem força, tanto em relação ao próprio Estado emergente quanto em relação ao indivíduo. Segundo Sousa Santos (2003) essas são as duas principais subjetividades que surgem com a modernidade: indivíduo e Estado<sup>6</sup>. Desse modo, com a intensificação dessa transferência de atribuições e com o aumento da mobilidade social e espacial, a medida que as pessoas tornam-se adultas, os vínculos locais baseados na consangüinidade são enfraquecidos e, tal como ressaltado por Norbert Elias, *“seu envolvimento com a família, o grupo de parentesco, a comunidade local e outros grupos dessa natureza, antes inescapável pela vida inteira, vê-se reduzido”* (Elias, 1994a, p.102). Trata-se de um contexto marcado pelo aumento do autocontrole e pelo abrandamento das paixões proporcionado pela psicologização e racionalização. Nesse sentido, Elias afirma:

*“que o controle efetuado através de terceiras pessoas é convertido, de vários aspectos, em autocontrole, que as atividades humanas mais animais são progressivamente excluídas do palco da vida comunal e investidas de sentimentos de vergonha, que a regulação de toda a vida instintiva e afetiva por um firme autocontrole se torna cada vez mais estável, uniforme e generalizada”* (Elias, 1993, p. 193).

Nessa perspectiva, a individualização ganha significado social e institucional, atrelada a novos valores como autonomia e originalidade. O ideal de originalidade passa a ocupar um lugar elevado na escala social de valores, de modo que *“torna-se um ideal pessoal de jovens e adultos diferir dos semelhantes de um modo ou de outro, distinguir-se – em suma, ser*

---

<sup>6</sup> A hegemonia dessas subjetividades teria provocado a derrota do princípio de comunidade defendido por Rousseau, de modo que *“a derrota de Rousseau aprofundou também a derrota da subjetividade contextual perante a subjetividade abstrata, ou seja, a derrota de Montaigne perante Descartes”* (Sousa Santos, 2003, p. 138).

*diferente*” (Elias, 1994, p.118). Esse ideal de viver a própria originalidade terá forte influência do romantismo, como já foi observado por Taylor (1997).

Desse contexto de individualização emergem indivíduos mais autônomos, que diante de um número crescente de opções *“não apenas podem como devem ser mais autônomos. Quanto a isso não têm opção”*(Elias, 1994, p.102). Essa imagem de um *self* “mais livre de limitações materiais e culturais”, o que não significa total liberdade ou inexistência de restrições estruturais, tem sido relativamente partilhada pelos principais representantes da teoria social contemporânea a se dedicar a tais temas (Ulrich Beck, Robert Bellah, Norbert Elias, Stuart Hall, Anthony Giddens, Scott Lash, Charles Taylor). Alexander e Seidman (2001, p. 20), analisando a teoria social contemporânea, argumentam que esse tem sido um ponto de relativa convergência, as discordâncias pairando sobre os efeitos que esse fato acarretaria para a sociedade. Para alguns, esse empoderamento do *self* representaria uma ameaça a comunidade (Bellah, 2001), para outros o individualismo ali subjacente é também fonte das identidades modernas e, contrariamente, não representaria risco a comunidade (Taylor, 1997). Para melhor compreender essa discussão e suas implicações teóricas, é necessário voltar os olhos para o individualismo levando em conta suas principais fontes, articuladores e dimensões. Necessário se faz observar que nessa incursão não se pretende ser exaustiva, já que o intuito é apenas traçar um esboço a partir do qual a questão acima possa ser melhor examinada.

Face a insurgência de subjetividades<sup>7</sup> eminentemente modernas – indivíduo e Estado – o individualismo moderno vai sendo forjado, e embora o termo individualismo tenha surgido apenas no início do século XIX – conforme ressaltado por Balibar (2002, p. 299) – está fortemente ancorado em discursos teóricos do século XVII, mais precisamente, no pensamento de Descartes, Hobbes e Locke, os quais fornecem as bases de um individualismo instrumental e utilitário que se tornaria mais forte nos séculos seguintes, a medida que “o racionalismo cartesiano combinou-se com o utilitarismo nascente em Hobbes para dar origem a um indivíduo capaz de reconhecer seus interesses com clareza e agir racionalmente em função deles” (Domingues, 2002, p. 58). Como se sabe, o pensamento de Rousseau representa uma reação ao instrumentalismo e utilitarismo característicos dessa concepção, consistindo também numa fonte de inspiração para o movimento romântico do século XIX, colaborando assim para fomentar o individualismo expressivo. Charles Taylor (1997) explica como o expressivismo romântico se insurge como uma reação à razão desprendida e instrumental, tornando-se mais contundente quando no século XIX cresce a industrialização capitalista e com ela um modo de ser e agir instrumental, que desconecta razão e sentimento, nos separa da natureza e nos separa uns dos outros promovendo um certo atomismo social (1997, p. 529). Esse expressivismo foi “a base de uma individuação nova e mais completa. Essa é a idéia que se desenvolve no fim do século XVIII: cada indivíduo é diferente e original, e essa originalidade determina como ele deve viver” (1997, p. 481). Taylor lembra que a novidade não está na

---

<sup>7</sup> Ressalte-se que “o primeiro nome moderno da identidade é a subjetividade” (Sousa Santos, 2003, p. 136) e conforme observado por Habermas (2000, p.25) é Hegel quem descobre o “princípio dos novos tempos: a subjetividade”.

noção de diferenças individuais, mas na idéia de que essas diferenças implicam em caminhos originais que cada indivíduo deve percorrer. Assim, a noção introduzida pelo século XVIII foi a noção de originalidade, usada não só para indivíduos, mas também para cultura nacional. Nessa perspectiva, “*a individuação expressiva tornou-se um dos pilares da cultura moderna*” (1997, p. 482).

Retomando a questão dos efeitos sociais desse *self* mais livre de restrições estruturais, vale a pena remeter ao estudo de Robert Bellah e seus colaboradores (2001) sobre individualismo na vida americana. Da análise das percepções dos entrevistados acerca dos seus sentidos de sucesso, liberdade e justiça, emerge um *self* que se define por sua capacidade de escolher seus próprios valores. Nesse sentido, “*a vida concebida como um ‘jogo de pinball’ tem suas regras, mas são todas instrumentais*” (Bellah, 2001, p. 311). A forte pressão de um ideal econômico de independência financeira e do ideal psicológico de autocontrole emocional estaria produzindo um *self* vazio, para quem escolher torna-se um fim em si mesmo. Para esses autores o *self* cada vez mais autônomo e mais preso aos ideais de independência financeira e autocontrole emocional impacta sobre a sociedade dificultando enormemente a criação de solidariedade e comunidade. Bellah e seus colaboradores fornecem um quadro interessante e, até certo ponto, pertinente do individualismo moderno, bem como de sua repercussão sobre a sociedade e, de maneira específica, sobre a formação de identidades. É certo que o individualismo instrumental tem um efeito social desagregador. Quando identidades são vivenciadas como “máscaras sociais” assumem um papel estratégico e, até

certo ponto, utilitário que pouco ou nada contribui para o estabelecimento de vínculos sociais e afetivos de solidariedade. A lógica utilitária enfraquece ou esvazia os sentidos de pertencimento, os significados dos quais as identidades estão imbuídas. Entretanto, será que podemos fazer as mesmas afirmações acerca do individualismo expressivo? Conforme salientado por Taylor, eles vêem no individualismo instrumental e no expressivo uma ameaça à vida pública, procurando então formas de recuperar uma linguagem de comprometimento com a coletividade. Mas o fazem como se “o problema independente da perda de significado em nossa cultura” não existisse, “como se a recuperação de um comprometimento tocquevilliano pudesse, de algum modo, resolver por completo também nossos problemas de significado, de unidade expressiva, de perda de substância e de ressonância em nosso ambiente fabricado pelo homem, de um universo desencantado” (1997, p.650). Taylor também está preocupado em superar o instrumentalismo e o subjetivismo, visto que ambos apresentam conseqüências negativas semelhantes como a secundarização das lealdades comunitárias, das solidariedades de sangue, do casamento, da família e da polis. No entanto, recusa-se a “jogar a criança com a água do banho”, argumentando em favor de um reconhecimento dos frutos menos triviais da modernidade e, desse ponto de vista, afirma:

*“Temos de evitar sobretudo o erro de declarar sem validade os bens cuja busca exclusiva leva a conseqüências desprezíveis ou desastrosas. A busca da pura realização expressiva subjetiva pode tornar a vida rala e sem substância, pode acabar cortando suas raízes... Mas, por si, não há nada que indique que a realização subjetiva não seja um bem. Isso indica apenas que ela precisa fazer parte de um ‘pacote’, ser procurada dentro de uma vida que também almeje outros bens (1997, p. 652).*

Nessa perspectiva, a individualidade expressiva ancorada em idéias de originalidade e autonomia enseja formas de ação que não se contrapõem mas se coadunam com um *ethos* comunitário. A propósito da posição de Taylor, Seidman e Alexander (2001, p. 21), argumentam: “a *‘obrigação de viver a nossa própria originalidade’ pode levar não só a uma ‘nova e mais completa individuação’, mas a necessidade de vivenciar diretamente um sentido de comunidade, uma necessidade para refletir em desenvolvimentos que vão de movimentos ecológicos a demandas por preservar culturas nacionais e regionais distintas*”.

### **2.3. Globalização**

Nas últimas décadas a questão da globalização tornou-se cada vez mais ubíqua e preocupação central em vários estudos (Appadurai, 2001; Beck, 1999; Benhabib, 1999; Featherstone, 1996; Friedman, 1995; Lash e Featherstone, 1995; Giddens, 1991 e outros). Já foi observado que esse debate foi o *sucessor* do debate sobre modernidade e pós-modernidade; nos últimos anos tendo deixado de ser um tema *emergente* para se tornar um tema inteiramente estabelecido (Featherstone e Lash, 1995). Nesse contexto, surge a preocupação com as conexões entre globalização e identidade, de modo a ressaltar as ressonâncias da segunda sobre a primeira (Canclini, 1999; Castells, 1999; Cortina, 1997; Eder, 2003; Friedman, 1997; Hall, 1999; Montes, 1996; Segato, 1999).

A medida que um debate se amplia, aumentando o número de interlocutores e se popularizando, multiplicam-se as abordagens e tendências teóricas e algumas questões terminam por suscitar embates mais

acirrados. Surgem então os *insights* relativamente partilhados, mas também não é raro que ocorra um uso relativamente vago do conceito. No que tange a globalização, termo que entrou em uso geral na década de 80, a crítica a esse uso frouxo já foi realizada por Ulrich Beck (1999, p. 44) e por Anthony Giddens (1991, p.69). Voltemos a atenção sobre alguns *insights* relativamente convergentes, de modo a ressaltar alguns dos aspectos mais característicos da globalização, entre os quais: aumento da interação em escala mundial, interconexão entre o local e o global e enfraquecimento do Estado-nação.

Para Beck (1999, p.30) a globalização envolve “*processos, em cujo andamento os Estados nacionais vêem a sua soberania, sua identidade, suas redes de comunicação, suas chances de poder e suas orientações sofrerem a interferência cruzada de atores transnacionais*”. No plano econômico, os perigos especulativos fogem ao controle dos Estados nacionais, podendo ter conseqüências absolutamente destruidoras sobre a economia desses Estados. O forte poderio de empresas multinacionais manifesta a força da economia capitalista, cuja influência na globalização foi fundamental, tal como argumentou Wallerstein (apud Giddens, 1991, p. 74). No plano sócio-político, “*a soberania de informação do Estado nacional como parte de sua soberania política, já não existe mais*” (Beck, 1999, p. 41). E mesmo que a hipótese de que o Estado nacional está perdendo terreno seja questionada por alguns (Eder, 2003), não se deixa de reconhecer as transformações pelas quais tem passado essa instituição fundamental para a modernidade e a globalização, assim como seu impacto sobre os processos identitários, como o solapamento das identidades



nacionais frente a emergência de formas de pertencimento que já não coincidem com as fronteiras nacionais. Nessa perspectiva, Klaus Eder (2003) salienta a existência de um paradoxo que remete tanto as mudanças sofridas pelo Estado nacional, como à ressonância delas sobre os processos identitários. O contexto de mudança do Estado nacional é caracterizado predominantemente por sua transformação num grupo de interesse em escala global que se desencanta como ator coletivo racional. Entretanto, paralelo a esse desencantamento, ocorreria um re-encantamento ancorado na *“pluralização de reivindicações de identidades coletivas em seu interior, opondo identidades nacionais a outras identidades”* (2003, p. 14). Assim, o impacto da globalização sobre o Estado nacional se reflete sobre as formas de pertencimento de forma significativa. Impacto este que não se reduz ao plano cultural e político-institucional; suas implicações são também epistemológicas. O caso da sociologia é especialmente emblemático visto que a mesma constitui-se no contexto dos Estados nacionais e fazendo uso de uma *“definição territorial da sociedade moderna, ou seja, do modelo da sociedade do Estado nacional”* (Beck, 1999, p. 55). Assim, alguns de seus conceitos até então fundamentais, como o de sociedade, têm sido severamente questionados em sua capacidade de dar conta das singularidades dos processos sociais contemporâneos, seu potencial heurístico sendo colocado em xeque (Beck, 1999; Featherstone e Lash, 1995; Giddens, 1991, p.22; Costa, 2002, p.26; Therborn, 2000)<sup>8</sup>.

Outro fator fundamental constitutivo da globalização diz respeito ao entrecruzamento – a interpenetração entre o local e o global ressaltada por

---

<sup>8</sup> A reação de segmentos importantes da teoria social contemporânea a esse desafio epistemológico foi analisada por Costa (2002), que examina a alternativa de uma perspectiva epistemológica cosmopolita apresentada nos trabalhos de Beck, Habermas e nos estudos pós-coloniais.

Robertson – das esferas local e global no que tange a interações, significados e processos sociais. Nesse sentido, Giddens (1991, p. 69) salienta as “complexas relações entre *envolvimentos locais*<sup>9</sup> (circunstâncias de co-presença) e *interação através de distância* (as conexões de presença e ausência)”, argumentando que a globalização promove uma:

*“intensificação das relações sociais em escala mundial, que ligam localidades distantes de tal maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos ocorrendo a muitas milhas de distância e vice-versa. Esse é um processo dialético porque tais acontecimentos locais podem se deslocar numa direção anversa às relações muito distanciadas que os modelam”*(Idem).

Os efeitos da intensificação das relações sociais em escala mundial despertaram controvérsias. Uma das mais significativas diz respeito ao caráter homogeneizante ou heterogeneizante da globalização; já tendo sido salientado que “*o problema central das interações globais de hoje é a tensão entre homogeneização cultural e heterogeneização cultural*” (Appadurai, 2001, p. 256). A tese da *convergência da cultura mundial*, também conhecida como a tese da *McDonaldização do mundo* já foi bastante defendida, principalmente no início do debate sobre globalização. O argumento é de uniformidade cultural baseada na padronização de estilos de vida e símbolos culturais na esteira da globalização econômica e de uma indústria cultural global; o mundo estaria se tornando mais homogêneo, uma ‘*aldeia global*<sup>10</sup>. Essa tese tem sido consideravelmente questionada, para isso tendo sido relevante os estudos realizados no bojo da *teoria cultural* – Robertson, Appadurai, Albrow, Featherstone, Lash e outros. Appadurai

---

<sup>9</sup> Grifos do autor.

<sup>10</sup> O conceito de *aldeia global* foi forjado por Marshall McLuhan, na década de 60. De acordo com Martin Albrow, no Dicionário do pensamento social do século XX, a perspicácia de McLuhan “*foi captar uma propriedade da cultura moderna, ou seja, a possibilidade de comunicação global, e afirmar que a recepção instantânea de imagens e vozes distantes mudava o conteúdo da cultura*” (1996, p. 340).

(2001) explica que o argumento de *McDonaldização* está vinculado ao de *americanização* e critica seu unilateralismo e desconsideração de processos de *indigenização*. Em contraposição, a globalização consistiria numa “*canibalização dialética entre tendências a homogeneidade e tendências a heterogeneidade*” (Friedman, 1995). Beck (1999, p. 90), em consonância com Appadurai, lembra que essa lógica desconsidera os paradoxos e ambigüidades da globalização. À luz da noção de *glocalização* de Roland Robertson, argumenta-se que “*globalização não significa uma globalização unilateral, automática e unidimensional*”. Sem negar a existência de processos de uniformização cultural, o que estaria se tornando mais claro é que “*esta uniformização gera uma ênfase sobre diferença cultural..., paradoxalmente as tendências homogeneizantes da globalização implicam numa heterogeneidade cultural contínua ou até reforçada*” (Meyer e Geschiere, 1999, p. 2). A homogeneização não ocorre anulando a diferença cultural. Trata-se, como já salientado por Hall (1999), das duas faces de um mesmo movimento. Em contraposição a abordagem homogeneizante, alguns questionamentos tão provocativos quanto pertinentes foram postos em discussão, como o que se segue:

*“num contexto em que a globalização apresenta cada vez mais como risco a possibilidade de homogeneização da população mundial na aldeia global, como fica a questão da diferença e o problema da identidade, através dos quais os diferentes grupos humanos marcam sua presença, afirmando a heterogeneidade como um patrimônio comum da grande família humana? Será que o mundo contemporâneo tornou a questão da identidade supérflua?... ou será, ao contrário, que as guerras que constituem hoje o horizonte dramático de situações como a da Bósnia, não estão, na verdade, colocando sob uma forma muito peculiar a questão da identidade?”* (Montes, 1996, p. 48)

Featherstone (1996, p. 9) argumenta que “um dos problemas na tentativa de formular uma teoria da globalização é adotar uma lógica

totalizante, supondo que estaria ocorrendo um processo geral de globalização que torna o mundo mais unificado e homogêneo”. Giddens (1991) também respalda esse argumento, remetendo a questão do nacionalismo e observando que a globalização tanto pode diminuir o sentimento nacionalista, como pode intensificá-lo. De modo que “ao mesmo tempo em que as relações sociais se tornam lateralmente esticadas como parte do mesmo processo, vemos o fortalecimento de pressões para autonomia local e identidade cultural regional” (Idem, p.70). Fica claro, portanto, que a globalização não subtrai o valor das questões relativas as identidades. O conceito de identidade vem alcançando um status cada vez mais central no campo de estudos da globalização. É através desse conceito, embora não somente, que as ambigüidades da globalização podem ser melhor compreendidas. Isso porque se se olha a globalização como um processo geral de uniformização, o conceito certamente perde centralidade. Se tudo se uniformiza, se estamos todos caminhando para o mesmo, faz pouco sentido falar em diferença e em identidade. Mas a partir do momento em que essa visão é questionada, a noção de identidade revela-se um instrumento necessário capaz de captar como a globalização reforça a produção da diferença cultural. A intensidade do contato e a crescente comunicação entre nações, estimulado pelas novas tecnologias de comunicação e transporte, diminuindo as distâncias do tempo e espaço, pode implicar, de um lado, num retorno nostálgico ao local e a busca de restabelecimento de fronteiras, daí emergindo os particularismos, de outro lado, surgem as sociabilidades transnacionais. Ambas com reflexos importantes na construção de identidades culturais. No primeiro caso, as

reações a esse contato mais intenso têm se configurado em tentativas de “redescobrir a particularidade, o localismo e a diferença” (Featherstone, 1996, p.24), algumas vezes redesenhando barreiras entre si e os outros. No segundo caso, as sociabilidades transnacionais, influenciadas pelos contextos comunicativos transnacionais, fomentam a emergência de uma “cultura transnacional de movimentos sociais, de empresários e de jovens” (Eder apud Costa, 2002, p.33). Não podemos deixar de observar o impacto da acentuação de fluxos migratórios de ex-colônias para centros metropolitanos ocidentais, aspecto fortemente salientado pelos autores da corrente pós-colonialista (Bhabha, 1999). Esses fluxos deram maior visibilidade a diversidade cultural, reforçando nossa percepção da questão da identidade cultural. Nessa perspectiva, Featherstone (1996, p. 30) observa:

*“o influxo de pessoas, imagens e informação vindos de lugares que, para muitos no Ocidente, eram construídos em estereótipos racistas e exóticos simplistas do ‘outro’ significa que se introduzem novos níveis de complexidade na formulação de noções de identidade, tradição cultural, comunidade e nação... A má vontade dos migrantes de passivamente inculcar a mitologia cultural dominante da nação ou localidade levanta questões sobre multiculturalismo e fragmentação de identidade...”*

Como é possível observar, a globalização não só não apresenta uma lógica unilateral e linear, constituindo-se como um processo plural com resultados diversos, como também proporciona impactos diversos no que tange as identidades. Assim, num contexto em que as questões de identidade se proliferam, buscar singularidades dos processos identitários em curso é tarefa tanto útil, como necessária a fim de melhor compreender o impacto da globalização sobre a formação de identidades culturais.

## **2.4 Identidades: distintas configurações modernas**

A modernidade compreende um projeto com alguns pilares bem definidos, como os processos de racionalização, individualização e globalização, discutidos nos tópicos acima, ainda que a forma como esses processos têm sido articulados seja culturalmente determinada. Isso exige uma noção de modernidades alternativas (Taylor, 2000, p.11) ou modernidades globais (Featherstone e Lash, 1995) e é nessa perspectiva que esse trabalho se insere. Aqui retomamos a questão de como e por que a questão da identidade ganha relevância na modernidade.

A racionalização repercutiu sobre os processos identitários estimulando a formação de identidades abstratas e nesse sentido esvaziadas de seus conteúdos de gênero, etnia, classe, raça, religião. A crítica feminista tem atentado para esses vazios teóricos que camuflam relações assimétricas de poder, marcadas pela desigualdade, opressão e exploração e violência (Flax, 1994; Harding, 1993; Butler, 1990, 2001). O processo de racionalização e suas implicações no campo do conhecimento fomentam a idéia de um sujeito centrado e racional, nas últimas décadas amplamente denunciado, principalmente pela crítica teórica feminista por sua incapacidade de captar e representar a diferença, tendo na psicanálise uma aliada importante ao trazer a tona a dimensão inconsciente desse sujeito e, portanto, potencialmente contraditório e incoerente. Um outro aspecto a ser ressaltado diz respeito as implicações da secularização. Essa, ao transferir para o indivíduo a condição de agente e fazedor de coisas, potencializa sua capacidade de ação e transformação. Quando a onipotência divina se transforma em onipotência da razão, a linguagem do destino dá

lugar a linguagem da escolha. Na medida que o lugar que o indivíduo ocupa socialmente é desnaturalizado, sua identidade passa a ser problematizada. A isso devemos adicionar a forma como os processos de individualização e diferenciação social incitam questões sobre quem somos, que lugar ocupamos e que lugar desejamos ocupar<sup>11</sup>. Esse é um movimento que vai das sociedades tradicionais, mais marcadas por processos heteronômicos, às sociedades modernas, mais caracterizadas pela busca de autenticidade e autonomia.

Lash e Friedman (1992) sugeriram uma *periodização da identidade* nos seguintes termos: identidades pré-modernas, modernas e pós-modernas. As identidades pré-modernas são entendidas como “*externamente determinadas*” (1992, p.4). Seria o caso das sociedades tribais em que relações de parentesco contribuem decisivamente para definir seu lugar social e quem você é, como também das civilizações antigas nas quais a religião desempenhava esse papel. As identidades modernas ainda se constituem através de processos consideravelmente heteronômicos, contudo como Foucault ressaltou o controle social passou do corpo do rei para “*as veias e artérias do sujeito*”. O que os autores deixam de observar é que se trata do processo já analisado por Elias (1993), através do qual o controle social do soberano é transformado em auto-controle do indivíduo. No entanto, embora definições heteronômicas mantenham-se, “*com a morte de Deus e de César, espaços sociais abrem caminho para uma definição autônoma de identidade. Na modernidade somos destinados a ser livres*” (Lash e Friedman, 1992, p. 5). Essa identidade moderna mais

---

<sup>11</sup> Isso não significa adotar pressupostos individualistas para compreender as configurações modernas da identidade, mas compreender o processo de individualização como um dos pilares da modernidade, como uma de suas estruturas.

autonomamente definida vale-se de meios cognitivos, em detrimento da percepção, da intuição, do estético e do libidinal. Segundo os autores, trata-se do primado da cultura sobre a natureza, do indivíduo sobre a comunidade. Essa questão da primazia do indivíduo sobre a comunidade já foi esmiuçada por Taylor nas restrições que esse apresenta à tese de Bellah. Por fim, as identidades pós-modernas, encontradas nas sociedades contemporâneas, seriam deslocadas da esfera da produção para a esfera do consumo e do lazer. Haveria um aumento das possibilidades de escolha nos cursos de vida, o que remete a *inovação da identidade pós-moderna*, inovação que estaria na semelhança dessas identidades a um jogo, envolvendo escolhas e sérios riscos. A deficiência dessa periodização da identidade oferecida por Lash e Friedman (1992) está exatamente na categoria de identidades pós-modernas. Essa noção pressupõe uma concepção de sociedade pós-moderna, cujo sentido é pouco claro e cuja existência histórica é duvidosa<sup>12</sup>.

O caráter intenso da mudança social na modernidade contribui para tornar a identidade um problema de individuação e de teorização. Em meio a numerosas tentativas para equacionar esse problema sobressaem-se importantes tendências interpretativas, a partir das quais é possível visualizar as principais faces da identidade na modernidade. A primeira fase compreende uma interpretação basicamente *essencialista e racionalista* e tem na figura de Hegel seu principal representante, mas a ele não se reduz

---

<sup>12</sup> É interessante observar que esses e outros autores - como Jameson - que em finais da década de 80 e início da década de 90 faziam uso da noção de pós-modernidade no final da década de 90 retornam a noção de modernidade, seja como *uma outra modernidade* ou como *modernidades globais*. Os significados desse refluxo devem ser investigados, mas já podemos afirmar que isso sugere que a noção de modernidade está longe de se esgotar, não obstante alternativas que se coloquem no plano interpretativo ou histórico.



já que “*Do cogito de Descartes ao ego transcendental de Kant e Husserl, ao conceito iluminista de razão, identidade é concebida como algo essencial, substancial, único, fixo e fundamentalmente imutável*” (Kellner, 1992, p. 142). A segunda fase é representada por Mead; é *construcionista* e culturalista, porém ainda persistem resquícios essencialistas, conforme salientado por Taylor (1997). A terceira fase é *hiperconstrucionista*, isto é, culturalista, não racionalista, não universalista e diferencialista. Nessa tendência é possível observar uma forte influência dos estudos culturais, da crítica feminista e do pós-estruturalismo. Autores como Stuart Hall, Judith Butler, Ernesto Laclau e Chantal Mouffe podem ser aí situados. Em certo sentido, essas fases correspondem ao que Hall (1999) chamou de sujeito iluminista, sujeito sociológico e sujeito pós-moderno. A quarta e última fase, a fase contemporânea, não encontra lugar na tipologia de Hall. Trata-se de uma tendência que revela um retorno ao moderno, seja em noções como reflexividade e sua similitude com racionalidade embasando uma concepção de identidade como *projeto reflexivo*, já qualificada como *neo-moderna*, seja numa versão multiculturalista e neo-hegeliana ressaltando a importância do reconhecimento. Os influentes trabalhos de Giddens e Taylor representam essa tendência. Ressalte-se que a terceira e a quarta fase se inserem no contexto da teoria social contemporânea<sup>13</sup>.

O debate teórico contemporâneo resvala numa tensão importante que opõe escolhas a condicionamentos estruturais. Por um lado, a concepção de Giddens de identidade como *projeto reflexivo*, privilegia a noção de escolha, baseando-se em premissas individualistas. Por outro lado, noções como a

---

<sup>13</sup> Mesmo que autores como Butler (2001) coloquem em questão a idéia de teoria social.

de *habitus* de Bourdieu, como também a noção de *reconhecimento* de Taylor, propiciam uma abordagem na qual a dimensão da cultura incide mais fortemente sobre a definição de identidades. A imagem de identidades livremente escolhidas e facilmente à disposição suscita reações altamente restritivas como as de Hobsbawn e mesmo de Bauman (2003, p.58). Embora Giddens não reduza a constituição de identidades a uma questão de escolha, empodera demais os atores sociais deixando espaços significativos para interpretações como essa. Quando se enfatiza a maior liberdade presente na modernidade para definir identidades cautela analítica é fundamental, visto que o resultado pode ser uma análise voluntarista cujos limites já foram extensamente discutidos pela teoria social contemporânea, sobretudo na década de 80 por ocasião do debate então vigente sobre a dicotomia ação/estrutura. Identidades são construídas, mas não deixaram de existir os *constraints* sociais. Estes se tornaram comparativamente menos determinantes do que em sociedades tribais ou em sociedades antigas ou medievais, entretanto limitações impostas pelas estruturas sociais<sup>14</sup> continuam existindo. Na verdade essa é uma afirmação que beira a trivialidade. Identidades de gênero são subvertidas, mas dependendo de fatores culturais, enfrentarão maior ou menor resistência para transformar padrões de masculinidade e feminilidade. Identidades homoeróticas são constrangidas por padrões sociais baseados na normalização da heterossexualidade. Tudo isso para dizer que a constituição de identidades continua sofrendo influência de regras sociais, ainda que o espaço de auto-percepção e auto-transformação tenha se ampliado enormemente no âmbito

---

<sup>14</sup> Estrutura social é aqui definida como “regras e recursos, recursivamente implicados na reprodução de sistemas sociais” (Giddens, 1989, p.303)

do crescente processo de individualização, e mesmo que algumas vezes inclusive as regras sociais precisem ser descobertas ou reelaboradas. Portanto, a reflexão sobre identidades e seu processo constitutivo exige atenção para os aspectos estruturais que estão na base dessa constituição. Na segunda parte desse trabalho, onde o foco incidirá não sobre o *contexto*, mas sobre a *constituição* das identidades, essas fases/faces da identidade na modernidade serão analisadas mais detalhadamente.

Não obstante toda atenção despendida sobre a questão da identidade entre alguns dos mais proeminentes teóricos clássicos e contemporâneos, essa questão permanece desafiada por aporias – como particularismo versus universalismo – e supostas aporias – como identidade e diferença. Constata-se inclusive a defesa de substituição da primeira pela segunda e o questionamento de sua potencialidade heurística, já que a noção de diferença poderia representar uma alternativa mais profícua, uma vez que afastaria o risco do essencialismo<sup>15</sup> e que não estaria vinculada tão fortemente às tradições da modernidade. No âmbito das discussões orientadas pelo pós-estruturalismo e pelo pós-colonialismo e sob a forte influência de Derrida e sua concepção de *différance* as críticas à noção de identidade têm se intensificado, como é possível observar no trecho abaixo:

*“Na ‘pós-modernidade’, na era pós-colonial, uma era na qual muitos povos étnicos obtiveram sua soberania e seu reconhecimento político, o conceito de ‘diferença’ proporciona uma ‘lógica’ mais apropriada para compreender as reivindicações e as lutas pela identidade. Essa é uma das principais lições que os chamados teóricos pós-colonialistas (por exemplo, Said, Spivak, Bhabha) aprenderam dos pós-estruturalistas franceses” (Peters, 2000, p. 63).*

---

<sup>15</sup> Essa discussão reflete-se na crítica teórica feminista, na qual algumas autoras como Spivak (1999, p. X), defendem uma *ética da alteridade* em oposição a uma *política da identidade*.

Tais posições revelam uma preocupação legítima – afastamento de interpretações essencialistas – mas está ancorada numa oposição falaciosa (identidade versus diferença). E não se trata apenas do que Joan Scott (2000) já argumentou. Certamente o essencialismo (concepção que recorre a idéias como essência, núcleo, imutabilidade, transparência e estabilidade, a essência como algo que estava lá desde sempre e que permanece o mesmo, apesar do fluxo contínuo dos acontecimentos) deve ser expurgado de uma teoria das identidades, uma vez que pressupõe estabilidade e permanência, quando o que temos são identidades cada vez mais instáveis, fragmentadas e múltiplas. O essencialismo consiste num velho desafio ainda não resolvido, que continua presente em algumas análises atuais. O que precisa ser compreendido é que esse problema permanecerá fornecendo leituras equivocadas das identidades enquanto não houver uma real compreensão de que estas se ancoram numa relação incessante e conflituosa de identidade e diferença. Esse ponto, embora bastante citado, não tem sido devidamente compreendido. Identidade e diferença são categorias mutuamente constitutivas, não excludentes; a identidade não prescinde da diferença, mesmo Hegel já sabia disso. Esta é uma premissa básica que se adequadamente compreendida, atenua os riscos de uma abordagem essencialista. As identidades não se constituem num vazio relacional. É na relação com o outro, que é e representa a diferença, que as identidades se constituem e, continuamente, se modificam. Daí porque a noção de reconhecimento conquista novos espaços desde suas primeiras utilizações por Rousseau e, posteriormente, por Hegel, a despeito de questionamentos a sua centralidade à luz de teorias pós-modernas e pós-

estruturalistas (Kellner, 1992). Nessa perspectiva a noção de identidade é tratada como um mito, como se observa abaixo:

*“Pós-estruturalistas... têm deslanchado um ataque sobre noções de sujeito e identidade, afirmando que identidade subjetiva é em si um mito, um construto da linguagem e da sociedade, uma ilusão superdeterminada de que se é um sujeito substancial, de que se tem uma identidade fixa”* (Kellner, 1992, p. 143).

Estão corretos se a crítica se dirige a suposta imutabilidade das identidades, mas a crítica não se volta apenas para o atributo; o alvo é a categoria, o que suscita algumas questões. Se a noção de identidade é uma ilusão, o que faz das pessoas serem o que elas são? O que as faz se reconhecerem e serem reconhecidas? Certamente, não apenas um ato de nomeação. E mesmo que se considere apenas o ato de nomear as coisas. Se não existe identidade, qualquer coisa pode ser tudo e nada ao mesmo tempo. E se não temos mínimas condições para nomear, como podemos nos comunicar? Estaríamos no mundo do completamente intraduzível, incomunicável e irreconhecível. Mas nós reconhecemos pessoas, culturas, nacionalidades, etnias, gênero, atores sociais. Somos capazes de fazê-lo porque estes possuem uma identidade que os tornam de alguma forma *sui generis*<sup>16</sup>. A complexa articulação de mesmidade e diferença que perpassa cada um revela singulares configurações e conformações aos papéis, costumes e regras sociais. Às várias fases desse processo, sempre em movimento, é o que chamamos de identidade. Não se trata de dissociar identidade e diferença. Hegel já criticava esse procedimento nos seus contemporâneos. Identidade e diferença são mutuamente constitutivas. E se devemos abrir mão da noção de identidade, já que se trataria de uma ilusão,

---

<sup>16</sup> A fenomenologia e sua preocupação com o *eidos* revela a tentativa de apreender esse sentido, apesar do risco de essencialismo envolvido nessa tentativa.

façamos isso! Imediatamente uma pergunta se coloca: o que faz da diferença uma diferença? O que faz dessa diferença algo peculiar ou outra qualquer diferença ser o que é? Pode-se responder: Nada! É apenas o que sobra. É apenas a diferença entre dois outros termos. É certo que essa diferença pode ser qualquer coisa, no entanto, mesmo aí existe algo que a faz ser o que é, ser o terceiro termo dos outros dois termos. E o que a faz ser o que é? E quanto aos outros dois termos? O que são? O que faz deles o que são? O que os faz diferente de outros termos? O que os torna qualificáveis? Ou pensando de maneira mais concreta: se identidade é uma categoria inútil, como e por que somos quem somos? Por que eu sou eu e não você? Por que eu sou eu, e não a mesa que está a minha frente? Se apenas existem as diferenças, por que nomeamos coletividades com o mesmo nome (existem homens, mulheres, crianças, jovens, idosos, heterossexuais, bissexuais, homossexuais, brasileiros, latino-americanos, franceses, ingleses, europeus, africanos, feministas, ecologistas, etc.) diferenciando-as, classificando-as, hierarquizando-as? Se não existe identidade, como nomear as coisas? Se não existe identidade e é possível, apesar disso, nomear as coisas o que está na base dessa nomeação? O que permite saber que você é você e não o outro?

Identidade compreende um processo de classificação cultural que envolve necessariamente identificação e reconhecimento e baseia-se nos princípios construtivista, dialógico e no caráter mutuamente constitutivo da identidade e diferença. O caráter instável, mutante e plural das identidades não as torna menos relevantes ou entidades míticas. A política de identidade ilustra a dimensão política e de poder que elas envolvem. A pergunta *quem*

*somos* remete imediatamente a *que lugar ocupamos e que lugar desejamos ocupar*, portanto, remete a agência. Assim, a questão da identidade como problema concreto, social ou como problema teórico não está desaparecendo na sociedade contemporânea, ela está “*meramente sujeita a novas determinações e novas forças enquanto oferece também novas possibilidades, estilos, modelos e formas*” (Kellner, 1992, p. 174). No capítulo seguinte, o foco incide exatamente sobre essas novas determinações e possibilidades.

## **CAPÍTULO 3**

### ***IDENTIDADES EM TEMPOS DE FLUXOS GLOBAIS***



Como a intensificação dos fluxos globais está repercutindo sobre a formação das identidades? Nesse capítulo me detenho sobre essa questão. O texto está dividido em três partes. A primeira enfoca sobre os fluxos globais procurando especificar as configurações globais e suas ressonâncias sobre a constituição das identidades. A segunda parte delinea as singularidades das identidades em contextos globais, no que tange a formas (espaços sociais transnacionais) e significados (idéias e discursos transnacionalizados). Por fim, analisa-se a ancoragem social dessas singularidades com base nos movimentos sociais, sobretudo o movimento feminista.

### ***3.1. Fluxos globais e espaços transnacionais***

Uma dimensão fundamental da formação de identidades é a interação, a partir da qual significados são construídos e partilhados; e é exatamente sobre a interação que os fluxos globais incidem de maneira fundamental. Appadurai (2001) ressaltou o caráter distintivo da interação no mundo moderno, lembrando que em períodos anteriores as transações culturais entre grupos sociais sofriam fortes restrições da geografia, assim como da própria recusa em interagir com o Outro. Segundo o autor, “*as duas principais forças para interação cultural sustentada antes desse século foram as guerras (...) e as religiões de conversão*” (2001, p.253). Mudanças começaram a ocorrer a partir de 1500, quando os interesses comerciais ocidentais favoreceram a expansão marítima e o contato com os povos das Américas, da Eurásia e da África entre outros. Nesse contexto, laços

duráveis entre sociedades distintas começaram a ser criados na esteira de interações baseadas no comércio, nas conquistas e nas migrações. Por sua vez, as inovações e tecnologias do final do século XVIII e XIX, entre elas a imprensa, que possibilitou a existência de uma literatura de massa, contribuíram para estabelecer afinidades étnicas entre pessoas e grupos. No entanto, é sob a égide das novas tecnologias de transporte e comunicação – barco a vapor, automóvel, avião, computador e telefone – que a interação social ganha novos e decisivos contornos, com especial significado para os processos culturais, uma vez que essas interações são facilitadas, tornando-se mais freqüentes, mais elásticas e passíveis de acontecerem em situações de ausência. As distâncias geográficas, lingüísticas e temporais assumem um papel menos restritivo no estabelecimento de afinidades culturais já que os fluxos de pessoas, idéias, significados, tecnologias e capital proporcionam uma esfera de ação ampliada onde atores interagem, se identificam e se reconhecem.

Para compreendermos a complexidade da *economia cultural global*, Appadurai propõe uma estrutura analítica de cinco dimensões dos fluxos culturais globais: *ethnoscapes*, *mediascapes*, *technoscapes*, *financescapes* e *ideoscapes*. *Ethnoscapes* é definido como *paisagens de pessoas* que povoam e circulam no mundo contemporâneo: turistas, imigrantes, refugiados, exilados, trabalhadores estrangeiros e outros. *Technoscapes* compreendem a configuração global de tecnologias, mecânicas e informacionais e sua capacidade de atravessar fronteiras. *Financescapes* referem-se ao movimento de capital nos mercados financeiros numa velocidade e proporção astronômicas. *Mediascapes* definem-se pela

“distribuição de capacidades eletrônicas para produzir e disseminar informação (jornais, revistas, estações de televisão, estúdios de produção cinematográfica)” (Appadurai, 2001, p. 259). *Ideoscapes* fundam-se numa “concatenação de imagens”, em geral vinculadas a ideologias de estado e contra-ideologias de movimentos que buscam conquistar o poder estatal. Em resumo, os três primeiros tipos referem-se a *movimento humano*, *fluxo tecnológico* e *transferência financeira* e os dois últimos compreendem *paisagens de imagens*.

Em meio aos cruzamentos desses fluxos globais, desenvolvem-se sociabilidades, surgem novos atores, organizações e espaços transnacionais em estreita articulação com as estruturas de informação e conhecimento. Rosenau (apud Beck, 1999) atenta para a emergência de novos atores e organizações, remetendo as *organizações transnacionais*, *questões transnacionais*, *eventos transnacionais*, *estruturas transnacionais* e *comunidades transnacionais*.

Os fluxos globais e a idéia subjacente de esfacelamento das fronteiras nacionais remetem ao surgimento de espaços sociais transnacionais. Esses espaços “*suprimem... a unidade territorial de uma comunidade*”, caracterizando-se pela supressão das distâncias (Beck, 1999, p. 61). Conforme salientado por Beck (1999, p. 63), esses espaços ainda estão em formação, contudo é possível entrever que os mesmos não têm um caráter meramente transitório. Movimentos migratórios desembocando em casamentos, famílias e grupos transculturais, *topoligamias*<sup>17</sup>, e redes de movimentos sociais retratam as sociabilidades que se estabelecem nesses

---

<sup>17</sup> O “casar-se com vários lugares” de que fala Beck (1999).

espaços sociais transnacionais. É nesse contexto fortemente marcado pelas articulações de fluxos culturais provenientes das esferas global e local e de seu entrecruzamento, também caracterizado pela exacerbação do contato com o Outro, que emergem novas sociabilidades, entre as quais sociabilidades transnacionais, de maneira que o escopo de identificações possíveis é ampliado. Resulta daí o estabelecimento de novos vínculos, o surgimento de novos atores sociais, a criação de comunidades, assim como na criação, recriação e dissolução de identidades. Segundo Elias (1994, p. 139), à maior complexificação e diferenciação social do mundo moderno corresponde um padrão diferente de individualização, a partir do qual “os *cânones comportamentais e especialmente o campo de identificação entre uma pessoa e outra modificam-se de maneira específica com a transição para um novo estágio de integração. A margem de identificação aumenta*”.

Compreender a constituição de identidades em meio a fluxos globais exige uma análise acurada de como o poder permeia esses fluxos. Críticas têm sido feitas às análises da globalização baseada na teoria cultural, principalmente no que se refere a questão do poder. Para Segato (1999), o poderio econômico, tecnológico e bélico das principais potências mundiais, principalmente dos Estados Unidos, tem sido minimizado nessas análises e assim:

*“a teoria da globalização corre o grande risco de ser puramente ideológica, pois ajuda a mascarar o caráter localizado da origem das pressões... Atores nunca antes tão poderosos, territorialmente localizados e com lealdades nacionais claras, colocam a totalidade de seus recursos massivos para manter seu controle dos fluxos no âmbito global e impor-lhes sua orientação”* (1999, p. 121).

É certo que não se pode pressupor relações simétricas de poder entre os atores coletivos globais. As análises da globalização baseadas na teoria

cultural podem se beneficiar de um conceito mais forte de poder. Teoricamente, contudo, isso não enfraquece o argumento de que a globalização propicia novos espaços de constituição de identidades e que neles novas identidades estão sendo forjadas, o que se examina no tópico seguinte.

### **3.2. Singularidades das identidades em contextos globais**

Subjacentes à questão das identidades no contexto da globalização, ou como argumenta Sousa Santos (2003) *globalizações*, estão duas tensões fundamentais: local/global e particular/universal. Essas tensões estão na base de algumas das especificidades mais relevantes das identidades no contexto contemporâneo, duas delas particularmente pertinentes à nossa discussão. Uma se refere à emergência da política de identidade e a outra a criação de espaços sociais transnacionais. A primeira corresponde a uma forma específica de ação coletiva baseada na identidade que politiza processos identitários e a segunda a um novo espaço de constituição de identidades.

Como se sabe, na década de 60 emergiu uma forma de ação coletiva baseada na identidade, em formas de pertencimento que se opunham à lógica hegemônica universalista, que baseada na ação dos chamados novos movimentos sociais, principalmente dos movimentos feministas e étnicos, ficou conhecida mais tarde como política de identidade (Calhoun, 1994; Castells, 1999; Fraser, 2001; Hall, 1999; Zarestky, 1994, 1995). A essa política, Zarestky (1994) atribuiu duas características básicas: ênfase na diferença e identificação centrada basicamente na comunidade local. A partir

da política de identidade buscou-se estabelecer uma ruptura com a lógica hegemônica da identidade branca, masculina, ocidental e heterossexual, procurando valorar o outro pólo da dicotomia branco/negro, masculino/feminino, heterossexual/homossexual. Portanto, no que tange à tensão universal/particular, a política de identidade expressa uma ênfase sobre o particular, a recusa em homogeneizar diferenças de gênero, étnicas, raciais, entre outras. Benhabib (1999) referindo-se a questão dos direitos humanos observa que se por um lado existe uma consciência crescente sobre princípios universais de direitos humanos, por outro lado emergem identidades particularistas de nacionalidade, etnicidade, religião, raça defendidas inclusive por meios violentos.

O que é necessário ressaltar, no entanto, é que essa tensão é insuperável e talvez assim deva permanecer. Se a vitória do universalismo pode significar a opressão do mesmo e a perda de significado, a vitória do particularismo pode resultar em incomunicabilidade e intolerância e em novos essencialismos das diferenças. Desse modo, essa tensão constitui uma aporia, cuja solução é não somente improvável como indesejável. As alternativas de mediação são sempre *precárias* e *contingentes*, como afirmou Laclau (1997), porém alguns *insights* são especialmente relevantes como o imperativo transcultural da hermenêutica diatópica proposto por Sousa Santos: “*temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza*” (2003, p. 458).

Com o surgimento de espaços sociais transnacionais uma característica importante das políticas de identidade apontada por Zaretsky

(1994), isto é, a identificação centrada na comunidade local, sofre alterações. Somados aos espaços já existentes de constituição de identidades surge um outro: o espaço social transnacional. O que esses espaços sociais transnacionais significam para a constituição de identidades? Um retorno a identidades baseadas numa lógica universalizante e nesse sentido um certo empobrecimento da diferença? Emergência de identidades transnacionais paralelas às identidades nacionais e outras identidades? Há ancoragem social para a noção de espaços sociais transnacionais e de identidades transnacionais?

Espaços sociais transnacionais propiciam interação, sociabilidades e identificação, condições necessárias para a constituição de identidades, forjadas com significados que transcendem as fronteiras nacionais. Esse aspecto é significativamente novo visto que 1) revela a emergência de um outro espaço constitutivo, não somente o nacional ou local, mas o transnacional; 2) denota o crescimento de identificações centradas em significados transnacionalizados, em Outros transnacionalizados, o que é diferente da identificação baseada na comunidade local mencionada por Zaretsky (1994); 3) reedita a necessidade de discussão sobre a relação universalismo e particularismo num contexto em que a aporia permanece, mas intrinsecamente entrelaçada às tensões do local/global.

É sabido que as identidades nacionais nascem com a modernidade e estão visceralmente vinculadas ao surgimento do Estado nacional, um processo através do qual são utilizadas estratégias pedagógicas e performáticas, como já analisado por Homi Bhabha (1999). Segundo Benedict Anderson (2001), que sob influência da virada lingüística ressalta o

papel da linguagem na construção da identidade nacional em sua já clássica análise das comunidades imaginadas, a linguagem nacional preencheu o espaço psicológico deixado pela religião. Em meio a relevância das culturas nacionais na história moderna, as identidades nacionais têm sido particularmente fortes, de maneira que *“tendem a se sobrepor a outras fontes, mais particularistas de identificação cultural”* (Hall, 1999, p. 67). A aceleração da globalização nas últimas décadas desestabilizou o cenário de monopólio das identidades nacionais. Stuart Hall (1999) já analisou os reflexos provocados sobre as identidades, assim como as interpretações divergentes que esses reflexos suscitam. Não vale a pena retomar essa discussão, mas remeter ao contexto contemporâneo que fomenta a construção de identidades através de outras oportunidades como aquelas advindas de espaços sociais transnacionais, novas sociabilidades e identificações. Identidades nacionais ainda constituem uma fonte fundamental de identificação e é provável que assim permaneça por muito tempo, no entanto, há uma outra esfera se formando, sob o impacto dos fluxos globais e dos efeitos produzidos na interação social. Ainda é cedo para desvelar esses processos em toda a sua complexidade, inclusive porque espaços sociais transnacionais ainda estão se configurando, entretanto assim como identidades nacionais foram construídas face a criação dos Estados nacionais, há fortes indícios para visualizarmos identidades transnacionais quando significados são construídos cada vez mais, embora não somente, através das fronteiras. Concretamente, esses espaços sociais transnacionais são formados em grande medida através das *redes transnacionais* e de *eventos* organizados por agentes globais,



exercendo assim papel considerável na produção de significados constituintes e reconfiguradores das identidades culturais (Mato, 2000; Moghadam, 2000; Alvarez, 2000), a partir dos quais ocorre uma interconexão crescente dos agentes globais e locais (Mato, 2000). Essa discussão suscita um questionamento absolutamente pertinente: há substrato social para espaços constitutivos transnacionais? E para identidades transnacionais? Antes de responder essa questão, outra emerge: o que é necessário para constituição de identidades culturais? Há três condições necessárias: interação, identificação e reconhecimento. Para que significados se tornem partilhados dando origem a vínculos e formas de pertencimento, as quais temos chamado de identidades, é crucial a existência de interação entre atores individuais e coletivos a partir de onde ocorrem atos de identificação e reconhecimento. Quando os fluxos globais se aceleram produzem dois resultados sobre os processos de constituição de identidade, um sobre a forma e outro sobre os significados, ambos estreitamente vinculados à interpenetração do local e global no mundo contemporâneo. O primeiro diz respeito a arenas de interação transnacional, ou seja, são criados espaços sociais transnacionais. O Fórum Social Mundial, as redes de movimentos sociais e as comunidades virtuais são exemplos emblemáticos. O segundo diz respeito aos fluxos de idéias e discursos, ou seja, os próprios significados se interpenetram e se transformam. Mas segundo Boaventura de Sousa Santos, a *“globalização é sempre a globalização bem-sucedida de determinado localismo”* (2003, p.433), de modo que não existiria *“condição global para qual não consigamos encontrar uma raiz local, uma imersão cultural específica”*

(Idem). Nessa perspectiva, faz sentido pensar em identidades transnacionais? Meu argumento é que podemos responder afirmativamente a essa pergunta. O enraizamento cultural local da globalização pode nos levar a considerar que identidades transnacionais são identidades locais que se transnacionalizam. Porém, há importantes indícios para considerar que o problema não se resolve aí e que o enraizamento cultural local não esvazia o sentido da noção de identidades transnacionais, visto que sua ancoragem social pode ser encontrada na 1) interpenetração dos significados no âmbito local e global e na 2) criação dos espaços sociais transnacionais. O primeiro age sobre os significados constitutivos e o segundo sobre as formas de constituição das identidades. No próximo tópico esses aspectos são examinados no âmbito do feminismo.

### **3.3 Identidades feministas em tempos de globalização**

A transnacionalização dos movimentos sociais tem sido bastante enfatizada, o que ganha concretude na relevância atribuída às redes transnacionais. Scherer-Warren(1993) vem chamando a atenção para o papel crescentemente importante das redes: *“Os novos movimentos sociais, ecológicos, de gênero, etários, étnicos, pacifistas e contra a violência, pelos direitos humanos, de combate à pobreza e à fome, da economia solidária e outros, vêm assumindo esta característica de redes sociais complexas”* (2000, p.28). A ênfase sobre a transnacionalização é seguida da tradução de seu significado político, ou seja, a capacidade de conquista de recursos simbólicos como legitimidade e informação, pressionando assim atores locais e impactando positivamente sobre esses contextos no sentido da

consecução de suas metas. A transnacionalização adquire, inclusive, um significado instrumental uma vez que se torna um meio necessário para atingir os objetivos do movimento. Aqui a atenção está voltada não para o significado político, mas para suas implicações teóricas. Através do movimento feminista visualiza-se os espaços sociais transnacionais, que perpassados por fluxos globais, denota a formação de identidades transnacionais.

É certo que não é de hoje que o feminismo é internacional. Valentine Moghadam (2000), numa análise sobre o perfil da ação coletiva feminista na era da globalização, um perfil fortemente marcado pelas *redes feministas internacionais*, observa que isso ocorre há cerca de cem anos e remete às organizações internacionais de mulheres – Women’s International League for Peace and Freedom, Women’s International Democratic Federation, International Federation of Business and Professional Women – e aos vínculos entre os movimentos de mulheres em vários países. Contudo, faz a pertinente ressalva: “*internacional não é o mesmo que transnacional, que sugere um cruzamento consciente das fronteiras nacionais e um afastamento das orientações nacionalistas*” (2000, p.60). Conforme ressaltado pela autora, tanto o feminismo de primeira onda como o de segunda onda, assim como outros tantos movimentos sociais, eram nacionalmente orientados. Lembremos do caso ilustrativo da NOW, organização feminista americana, criada em 1966 e orientada pelo feminismo liberal. Essa organização que reivindicava direitos iguais para as mulheres em todas as esferas da vida social, econômica e institucional tinha sua orientação nacionalista inscrita no próprio nome *National Organization of*

*Women*. Mudanças no sentido da transnacionalização do movimento começaram a ocorrer na década de 1980. Assim

*“no contexto socio-demográfico de um crescimento mundial na população de mulheres educadas, empregadas ... e politicamente conscientes, os discursos feministas e a ação em rede começou a se espalhar e a tomar uma forma não somente internacional, mas também transnacional” (p.61).*

Naturalmente as novas tecnologias de informação representaram e têm representado um papel extremamente relevante nas práticas dessas redes transnacionais, as quais começaram a ser estabelecidas em 1985, por ocasião da Conferência de Nairobi. Aqui podemos observar a relevância dos eventos e conferências mundiais sobre a mulher enquanto ambientes propícios para a formação das redes feministas transnacionais. Moghadam (2000, p. 61) salienta que *“muitas das redes feministas transnacionais foram formadas e numerosas organizações de mulheres entraram em contato umas com as outras entre a Conferência de Nairobi e a Quarta Conferência Mundial sobre Mulheres em Beijing em 1995”*. No entanto, a transnacionalização do movimento não significa que as questões locais e nacionais tenham perdido importância. O que tem tomado uma forma crescentemente transnacional é *“seu vocabulário, suas estratégias e seus objetivos”* (Idem). Nessa perspectiva, as redes transnacionais constituem o exemplo mais expressivo dessas mudanças, e estão passando por um processo de proliferação e profissionalização, conforme enfatizado por Moghadam (2000, p.63):

*“O que começou no começo dos anos 1980 como a formação de um punhado de pequenas redes feministas compostas por indivíduos de uns poucos países vizinhos tem se transformado em grandes organizações, algumas vezes profissionalizadas com escritórios, publicações, encontros anuais, web sites, laços com organizações*

*não-governamentais nacionais e internacionais (tais como os grupos de direitos humanos), status consultivo com as Nações Unidas, etc.”*

Essas redes<sup>18</sup> representam “*uma nova forma organizacional e uma nova forma de ação coletiva das mulheres na era da globalização*” (Idem, p.58). É interessante observar as características dessas redes quanto as suas estruturas internas, suas dinâmicas e seus membros. Seus membros são predominantemente mulheres de classe média com alto nível educacional. As estruturas internas são caracterizadas pela busca de relações não hierárquicas, por meios inovativos de partilhar responsabilidades, e pelo comprometimento emocional e político de seus membros. Quanto à dinâmica interna, as redes são marcadas pela profissionalização, mas também pela tentativa de não burocratização e não centralização da tomada de decisões.

Em se tratando especificamente do feminismo latino-americano, Sônia Alvarez (2000) aponta cinco tendências recentes no movimento feminista da região que denotam sua transnacionalização e relevância crescente das redes transnacionais. De forma sucinta, as cinco tendências compreendem a: 1) proliferação dos espaços em que as feministas atuam e onde circulam os discursos feministas; 2) absorção de elementos dos discursos e agendas feministas pelas instituições culturais dominantes; 3) profissionalização e especialização de setores dos movimentos, denominados pela autora de *ONGuização*; 4) formação de redes e; 5) transnacionalização dos discursos e práticas dos movimentos. Como é possível perceber, em consonância com

---

<sup>18</sup>As redes analisadas foram as seguintes: DAWN (Development Alternatives with Women for a New Era), WIDE (Network Women in Development Europe), WLUML (Women Living Under Muslim Laws), AWMR (Association of Women of the Mediterranean Region).

Moghadam ressalta o espaço crescentemente importante das redes, a transnacionalização do movimento, assim como sua profissionalização. Alvarez atenta para o impacto que essas mudanças têm tido sobre as identidades feministas, ao ressaltar, por exemplo, a “*reconfiguração de uma identidade política feminista latino-americana*” e nesse sentido argumenta:

*“Redes nacionais e regionais voltadas para questões específicas (redes de identidade), também articuladas em larga medida por ONGs feministas - ligando organizações de mulheres negras, mulheres indígenas, defensoras dos direitos das lésbicas, feministas socialistas, trabalhadoras domésticas, feministas em partidos políticos e pessoas e grupos trabalhando sobre questões que vão da ecologia feminista à violência contra as mulheres e os direitos reprodutivos-, propagaram-se da mesma forma em anos recentes e também desempenharam um papel proeminente no processo de Beijing” (2000, p.405-406).*

Essas tendências também foram observadas num trabalho (Thayer, 2001) realizado no sertão de Pernambuco com o Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais (MMTR).

*“Nos anos 90, as trabalhadoras da área rural do Nordeste brasileiro negociaram com entidades de fomento internacionais, foram à conferência das mulheres da ONU em Beijing e se enfrentaram com teorias feministas – como a de Joan Scott sobre relações de gênero – desenvolvidas bem longe do sertão” (Thayer, 2001, p.104).*

As agências de financiamento internacionais e ONGs feministas do Nordeste como o SOS CORPO foram as fontes principais do MMTR aos discursos e recursos feministas transnacionais. Um aspecto importante salientado por Thayer (2001) diz respeito ao fato de que em meio às influências culturais e políticas transnacionais estariam sendo “*construídas identidades inclusivas, híbridas*”, para as quais as redes globais de aliados exerciam um papel extremamente significativo. O substrato social dessas identidades baseia-se na interpenetração dos significados produzidos no âmbito local e global. Para alguns o discurso da globalização obscurece

relações de poder entre os atores envolvidos, propiciando um *empobrecimento da diferença*. Entretanto, o que podemos observar através do feminismo transnacional é a construção de identidades, ainda que muitas vezes mediada por relações assimétricas de poder da velha relação centro/periferia, operando de forma a produzir significados e pertencimentos que vão ao encontro da autenticidade e autonomia.

A globalização exacerbou a questão das identidades introduzindo alguns aspectos singulares como a emergência de uma nova esfera constitutiva: a esfera transnacional. As identidades feministas espelham essas singularidades, mas existem muitas questões relevantes em aberto, o que reforça a necessidade de uma agenda de pesquisa na qual as questões identitárias ocupem um lugar de destaque.

**PARTE III**  
***A CONSTITUIÇÃO DAS IDENTIDADES E SEUS***  
***ASPECTOS RECORRENTES***



## INTRODUÇÃO À PARTE III

Como vimos nos capítulos precedentes, o objetivo central dessa tese diz respeito à análise das mudanças e permanências na constituição das identidades modernas. Na Parte 1, *O conceito*, procurei ressaltar mudanças e distinções conceituais. Na Parte 2, *O contexto e suas mudanças*, o foco se deu sobre as mudanças, com ênfase sobre a emergência de um novo espaço constitutivo das identidades contemporâneas, qual seja: o espaço transnacional. Na Parte 3, *A constituição das identidades e seus aspectos recorrentes*, a atenção incide sobre o que permanece, isto é, sobre os aspectos recorrentes na formação de identidades, com ênfase sobre o reconhecimento em suas dimensões *constitutiva*, *teórica* (capítulo 4) e *política* (capítulo 5). Com *dimensão constitutiva* refiro-me ao reconhecimento como fator estruturante das identidades, que se torna mais relevante em função do aparecimento do princípio de autenticidade. Com *dimensão teórica*, refiro-me a necessidade analítica da categoria, em contraposição aos chamados neonietzschianos e sua crítica a validade dessa categoria. Com *dimensão política* refiro-me ao reconhecimento como demanda política de movimentos sociais, como o movimento feminista, seja através de uma política da igualdade, seja através de uma política da diferença. Nesse capítulo, o objetivo é, por um lado analisar a natureza e as implicações do reconhecimento nas sociedades contemporâneas e, por outro lado, defender que a abordagem do reconhecimento representa a alternativa teórica mais conseqüente para interpretação das identidades culturais.

**CAPÍTULO 4**  
***RECONHECIMENTO COMO DIMENSÃO ESTRUTURANTE***  
***DAS IDENTIDADES***

#### **4.1. Essencialismo, construtivismo e hiperconstrutivismo: situando a abordagem do reconhecimento**

Na configuração da identidade moderna a teoria social tem oscilado entre perspectivas *essencialistas*, *construtivistas* e *hiperconstrutivistas*. Não se trata de uma pressuposição de linearidade evolutiva na definição dessas abordagens, que no universo intelectual e social contemporâneo aparecem superpostas, mas o que se ressalta é o fortalecimento de determinadas tendências teóricas em determinados períodos e como isso se vincula a rupturas no conhecimento e, por outro lado, ao ritmo da mudança na modernidade, refletindo o que já foi chamado de *dupla hermenêutica*, ou seja, *“interseção de duas redes de significado como parte logicamente necessária da ciência social, o mundo social significativo constituído por atores leigos e as metalinguagens inventadas por cientistas sociais; há uma oscilação constante de uma rede para outra envolvida na prática das ciências sociais”* (Giddens, 1989, p. 303).

De forma bastante simplificada (esses significados e distinções serão detalhados adiante), identidade para os essencialistas é essência fixa pronta a ser descoberta; para os construtivistas, identidade é auto-significação continuamente em construção; e para os hiperconstrutivistas, identidade é diferença. Parte significativa das teorias mais influentes sobre identidade delineadas dentro e fora da teoria social nas últimas décadas apresenta enfoques construtivistas – o multiculturalismo de Charles Taylor (2000a) que constitui uma das expressões teóricas de forte influência e significativos desdobramentos no debate contemporâneo sobre reconhecimento e identidade. Aqui também está situada a abordagem de Axel Honneth da luta

pelo reconhecimento e o debate desencadeado por Nancy Fraser a partir da teoria feminista. Outra contribuição de impacto significativo é a teoria de identidade como *projeto reflexivo* de Anthony Giddens (2002), cujo impacto se reflete no trabalho de Manuel Castells sobre movimentos sociais e identidades coletivas no mundo contemporâneo. Da interface da teoria crítica e teoria feminista e sensível às críticas feministas, comunitaristas e pós-modernas as visões liberais do *self*, Seyla Benhabib (1992) propôs uma visão de *self* ancorada em seu *universalismo interativo*, que é sensível às diferenças de gênero e contextualmente situado. Por último, o ponto de partida hiperconstrutivista baseia-se fortemente no pós-estruturalismo com certas ilações neo-nietzchianas, seja em diálogo e sob a influência de Foucault (Butler, 1990), ou de Derrida (Laclau e Mouffe). Aqui a primazia explicativa da noção de identidade perde lugar para noção de diferença à luz de Derrida (2002) e sua *differance*, onde diferença é o terceiro espaço entre o mesmo e o outro, mas também à luz de Levinas, além de Bergson e Simmel (Lash e Featherstone, 2001). Na fronteira entre as abordagens construtivistas e hiperconstrutivistas encontramos os estudos culturais, onde o trabalho de Stuart Hall (1999, 2000) é dos mais expressivos, e a teoria cultural de Scott Lash e Mike Featherstone (2001).

Para os essencialistas – que têm em Hegel uma posição bastante influente, embora a esta não se reduzam – identidade corresponde a uma essência<sup>19</sup> fixa que deve ser desvelada, sobretudo, a partir de processos cognitivos e racionais. Essa concepção tem sido amplamente combatida por correntes de pensamento distintas como o pós-estruturalismo (Mouffe e

---

<sup>19</sup> Uma teoria da essência é reportada a Aristóteles, para quem essência era tanto um qualificativo, uma resposta ao “o quê?”, quanto uma substância ou essência necessária (Abbagnano, 2000, p. 359).

Laclau), os estudos culturais (Hall, 1999), a teoria feminista (Butler) e outros (Calhoun, 1994; Castells, 1999) que ressaltam a fragilidade teórica das essencializações, contrapondo-se “*a qualquer concepção essencialista ou fixa de identidade - algo que desde o Iluminismo, se supõe definir o próprio núcleo ou essência de nosso ser e fundamentar nossa existência como sujeitos humanos*” (Hall, 1999, p. 10). Considerando-se que a própria dinâmica das identidades “*evidencia que, do ponto de vista da teoria social, nenhuma identidade pode constituir uma essência...*” (Castells, 1999, p. 24), compreende-se a essencialização das identidades não somente como um entrave a uma maior compreensão da constituição de identidades, como também um obstáculo a um projeto democrático radical, implicando, portanto, numa limitação teórica e política. O essencialismo baseia-se em premissas equivocadas de uma suposta natureza humana substancial que encarcera os sujeitos em posições socialmente atribuídas, mas naturalizadas a tal ponto que naturalização quase se confunde com imutabilidade, de maneira que presumir que as identidades são essenciais pode impactar negativamente sobre a constituição de sujeitos coletivos, legitimando situações de dominação e sujeição. Na teoria feminista o conceito de *mulher* tem sido posto em xeque já há algum tempo por homogeneizar as diferenças de classe, raça, preferências sexuais e outras, minimizando assim as diferenças dentro do Gênero. Joan Scott (2000, p. 219) argumenta: “*Ao incluir as mulheres dentro de uma identidade ‘humana’ geral, perdemos a especificidade da diversidade feminina e as experiências das mulheres*”. Como forma de revelar como as identidades (raça, gênero, nação, classe e outras) são continuamente construídas e fragmentadas,

desafiando assim concepções essencialistas de identidade, tem sido defendido o recurso a história cultural e social (Calhoun, 1994, p.14). Nessa perspectiva, vale a pena remeter a Susan Besse (1999), que sob um enfoque histórico-descritivo, analisa o feminismo no Brasil nas primeiras décadas desse século e o caráter controvertido da condição feminista.

*“As que se definiam como feministas iam desde ‘feministas católicas’, que pregavam que ‘sem Deus, Pátria, Honra e Família não há feminismo possível’, até mulheres profissionais solteiras que buscavam modelos na Europa e nos Estados Unidos e consideravam que o emprego assalariado era o pré-requisito mais essencial para a emancipação feminina. Além dessas, muitas mulheres que os outros rotulavam como ‘feministas anarquistas e libertárias, rejeitavam totalmente o rótulo de ‘feminismo’, que acusavam de ser ‘burguês’(p.182).*

A crítica ao essencialismo é contundente no trabalho de Chantal Mouffe (1996) para quem a política feminista deve se empenhar numa política democrática radical, o que estaria necessariamente vinculado a ruptura com concepções essencialistas de identidade, como é possível observar no que se segue:

*"para as feministas empenhadas numa política democrática radical, a desconstrução das identidades essenciais deve ser vista como condição necessária para a compreensão adequada da diversidade das relações sociais a que os princípios da liberdade e da igualdade devem aplicar-se"* (Mouffe, 1996,p. 104).

A crítica ao essencialismo tem perpassado correntes de pensamento e áreas de conhecimento distintas que vão da sociologia, antropologia, filosofia, teoria feminista, psicanálise, estudos culturais, entre outras, expressas no pensamento de autores como Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Freud, Lacan, Derrida, Foucault e outros.

Para além de abordagens essencialistas das identidades e a elas contrapostas, enfoques construtivistas foram se fortalecendo baseados na concepção de que identidades e diferenças são construídas e não inatas, sendo ingênuo, simplista e equivocado pressupor identidades integrais, harmoniosas, coerentes e não contraditórias. Entre os desafios que o construtivismo social coloca às noções essencialistas, Calhoun (1994) ressaltou os seguintes: 1<sup>o</sup> Identidades não são dadas naturalmente, nem produzidas puramente por atos de vontade individual; 2<sup>o</sup> Indivíduos não têm identidades únicas, integrais e não problemáticas; 3<sup>o</sup> Identidades coletivas não são baseadas numa essência ou conjunto de características chaves partilhadas por todos os membros da coletividade e não de outros. Dyson (apud Calhoun, 1994, p.13) deixa mais claro esse terceiro argumento, salientando que: *“não quero dizer que não há características culturais negras distintas que persistam no tempo e no espaço, mas essas características da vida negra são os produtos da construção social e histórica da identidade racial...”* Afirmações similares poderiam ser feitas a respeito de gênero ou nações.

O fortalecimento de abordagens construtivistas de identidades em detrimento de abordagens essencialistas baseou-se de forma significativa em rupturas nos discursos do conhecimento moderno que provocaram o chamado *descentramento do sujeito cartesiano*, como analisado por Hall (1999). Essas rupturas compreendem avanços na teoria social e ciências humanas consistindo no impacto do estruturalismo marxista, da psicanálise, da lingüística estrutural, do pós-estruturalismo e do feminismo como crítica teórica e como movimento social. Na década de 60, o avanço do

estruturalismo marxista representou a primazia explicativa da estrutura sobre a agência individual, minimizando assim o poder atribuído a essa agência, também significando a negação da existência de uma essência humana universal. A psicanálise, por sua vez, solapou a concepção de identidade fixa, estável, coerente e transparente ao lançar luz sobre os processos psíquicos e simbólicos do inconsciente.

*“A teoria de Freud de que nossas identidades, nossa sexualidade e a estrutura de nossos desejos são formados com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, que funciona de acordo com uma ‘lógica’ muito diferente daquela da Razão, arrasa com o conceito do sujeito cognoscente e racional provido de uma identidade fixa e unificada”* (Hall, 1999, p.36).

Já a lingüística estrutural de Ferdinand de Saussure, ao defender que os significados não são fixos e que a língua é um sistema social e não individual, contraria a pressuposição de que a linguagem é transparente. Nessa perspectiva, não somos *“os ‘autores das afirmações que fazemos ou dos significados que expressamos na língua... A língua é um sistema social e não um sistema individual. Ela preexiste a nós...”* (Hall, 1999, p.40). Assim, sob o impacto de Saussure e da virada lingüística, filósofos da linguagem como Derrida apontam para o caráter inerentemente instável do significado, de modo que *“o/a falante individual não pode, nunca fixar o significado de uma forma final, incluindo o significado de sua identidade”* (Hall, 1999, p.41).

O pós-estruturalismo de Michel Foucault e, mais especificamente, o *poder disciplinar*, por ele destacado, fragilizam as concepções modernas de identidade e sujeito. Trata-se de um poder que preocupado com a regulação e a vigilância se espraia em várias instâncias da vida, incitando o



questionamento a uma concepção iluminista de sujeito, dotado das capacidades da razão, de consciência e de ação.

E, por último, o feminismo como movimento social e como crítica teórica problematizou e subverteu as identidades de gênero, politizando a subjetividade, a identidade e o processo de identificação. Além disso, “o feminismo questionou a noção de que os homens e as mulheres eram parte de uma mesma identidade, a humanidade, substituindo-a pela questão da diferença sexual” (Hall, 1999, p.46).

O fortalecimento de perspectivas construtivistas não se deve exclusivamente a essas rupturas no conhecimento, mas ao próprio ritmo da mudança na modernidade. Em sociedades pré-modernas onde as identidades eram atribuídas socialmente e quase se confundiam com papéis sociais, um contexto sócio-histórico em que as transformações sociais ocorriam de forma mais lenta suscitava a pressuposição de identidades fixas e essenciais. Não se deve perder de vista que nessas sociedades “o que hoje chamamos de identidade era fixado em larga medida pela posição social de cada um. O pano de fundo que explicava o que as pessoas reconheciam como importante para si mesmas era em larga medida determinado por seu lugar na sociedade e pelos papéis ou atividades vinculados com essa posição” (Taylor, 2000a, p. 246). Com o advento das sociedades democráticas, a aceleração do ritmo da mudança e sob o impulso de um forte processo de individualização, a percepção de que as identidades são construídas se fortalece. A ruptura com uma concepção de identidade fixa e essencial foi um ganho importante para a teoria social com implicações sociais e políticas significativas ao proporcionar uma mola

propulsora de transformações sociais, fomento para movimentos sociais. Se nossas identidades são construídas, é possível lutar para transformá-las, para que sejam reconhecidas e para que definamos nosso lugar no mundo. Evidencia-se assim a autonomia dos indivíduos – como *ser* e *dever ser*, como possibilidade e como conquista, como necessidade e como contingência situada entre o desejado e o possível – e sua capacidade de agência e transformação.

Entretanto, a percepção do caráter múltiplo, mutável e instável das identidades não deve resvalar para uma hiperafirmação das identidades como escolha ou, por outro lado, para uma negação da categoria identidade, cuja validade passa a ser agudamente questionada em face da suposta superioridade heurística da noção de diferença. A mutabilidade e instabilidade das identidades não esvaziam seu sentido; é por existir identidade que existe diferença e isso não equivale a defender argumentos essencialistas. Para entender o sentido e estrutura das coisas, indivíduos e sujeitos não se pode abdicar de uma busca por seu eidos e o risco de essencialismo que essa busca envolve é controlado pela politização do eidos proporcionado pela política do reconhecimento. E assumir identidade como escolha, fruto da vontade individual desemboca num voluntarismo ingênuo que não atribui o devido valor a determinações estruturais na configuração das identidades. Compreender a constituição das identidades atentando para seu significado constitutivo, teórico e político requer um afastamento de ambos os desdobramentos, atentando para os aspectos estruturais e recorrentes na configuração das identidades e para sua validade heurística através da teoria do reconhecimento. É necessário

abandonar concepções essencialistas de identidades, adotar um enfoque construtivista, mas também um afastamento de concepções hiperconstrutivistas.

#### **4.2. Atomismo ou holismo? Ou sobre identidades, escolhas e estruturas**

Visões atomistas ou holistas de sociedade têm servido para configurar a teoria social clássica e contemporânea no que tange a abordagem dos mais diversos problemas e dizem respeito a pressuposições ontológicas do social. Uma visão atomista presume que a sociedade sendo constituída por indivíduos deve ser explicada em última análise tendo por base os propósitos individuais, ou seja, trata-se da redutibilidade da sociedade as suas unidades básicas, os indivíduos. Essa visão “*toma forma nas teorias do contrato social do século XVII, mas continua não só em seus sucessores contemporâneos como também em muitos dos pressupostos do liberalismo e da corrente dominante da ciência social contemporâneos*” (Taylor, 2000b, p. 20). O individualismo metodológico presente na teoria clássica através de Weber e na teoria contemporânea, em correntes influentes como a teoria da escolha racional e o marxismo analítico, expressa visão semelhante, embora apresentem certas sofisticações teóricas que os afastam de leituras atomistas simplórias. Weber defendeu que a sociologia deveria adotar métodos “*estritamente individualistas*”, como é possível constatar em sua teoria da ação em *Economia e Sociedade* e nos princípios que estabelece para sua *sociologia compreensiva*. A epígrafe do *Dicionário Crítico de Sociologia* (1993) ilustra sua posição:

*“Se eu finalmente me tornei sociólogo (...), o motivo principal é por fim a esses exercícios com base em conceitos coletivos cujo espectro está sempre rondando. Em outros termos: a sociologia também só pode ter origem nas ações de um, de alguns, ou de numerosos indivíduos distintos. É por isso que ela é obrigada a adotar métodos estritamente individualistas”.*

O marxismo analítico que começou a ser delineado na década de 70 como uma alternativa aos marxismos existentes, distinguiu-se desses por sua decisão de adotar os princípios do individualismo metodológico. Contrapondo-se a qualquer abordagem holista da realidade, argumenta que as Ciências Sociais e mais especificamente suas correntes coletivistas tais como o marxismo, o funcionalismo e o estruturalismo, devem responder ao desafio do individualismo metodológico que consiste em *“fornecer microfundamentos para os fenômenos sociais e, especificamente, basear toda sua teoria da sociedade nas ações dos indivíduos concebidos como orientados para a realização de objetivos racionais”* (Przeworski, 1988, p.5). De modo que aplicam às questões tradicionais do marxismo (teoria da história, exploração, conflito de classes, etc.) os métodos da filosofia analítica e da ciência social positivista, especialmente, a teoria dos jogos, a modelização matemática e os conceitos de equilíbrio de mercado da economia neoclássica. Seus principais expoentes, Adam Przeworski, Jon Elster, Erik Olin Wright, G. A. Cohen, John Roemer, entre outros, adotam em maior ou menor grau o princípio básico da teoria da escolha racional, segundo o qual o comportamento individual é racional no sentido instrumental desse termo. De forma que, a despeito das discordâncias internas<sup>20</sup>, partem do princípio da racionalidade subjetiva da ação.

---

<sup>20</sup> Tais discordâncias são profundas. Przeworski considera “estéril” a aparelhagem técnica da teoria dos jogos que Elster valoriza acima de todas as outras, enquanto este decreta falaciosas e logicamente inaceitáveis as explicações funcionalistas que, segundo Cohen, formam a ossatura científica do marxismo; Cohen, por sua vez, rejeita o exagerado individualismo metodológico de Elster e

Przeworski defende que as ações devem ser explicadas pelo princípio da racionalidade, desconsiderando-se qualquer conteúdo normativo ou axiológico que essas possam ter. Recorrendo a tipologia weberiana da ação, pode-se dizer que o autor considera relevante apenas a ação racional referente a fins. Nessa perspectiva, as ações coletivas são explicadas como instrumentalmente racionais, as quais “*são analisadas e escolhidas não por elas mesmas, mas como meios mais ou menos eficientes para um fim ulterior*” (Elster, 1994, p. 38). Contudo, o que os marxistas analíticos consideram o cabelo de Sansão da teoria revela-se o calcanhar de Aquiles, uma vez que argumentam que a força do individualismo metodológico é metodológica, no sentido de proporcionar microfundamentos a explicação dos fenômenos sociais (Przeworski, 1988, p.11). Entretanto, em se tratando da teoria dos jogos pode-se fazer o seguinte questionamento: como formalizar teoricamente conflitos estruturais heterogêneos como jogos semelhantes e ainda assim privilegiar os microfundamentos tão defendidos pelo individualismo metodológico? Assim, o custo da formalização dos conflitos na teoria dos jogos remete aos pressupostos ontológicos da abordagem da escolha racional, ou seja, indivíduos racionais, auto-interessados, não diferenciados e imutáveis. Não se pode ignorar o papel das determinações heteronômicas<sup>21</sup> e estruturais no processo de escolhas individuais (Nascimento, 1995).

Como é possível perceber, a visão atomista de sociedade está estreitamente vinculada a uma *visão pontual do self* (Taylor, 2000b), como

---

Przeworski, enquanto Wright e Levine assumem uma posição dissidente em favor de um anti-reducionismo metodológico moderado.

<sup>21</sup> Ver MARCUSE, H. *A Ideologia da Sociedade Industrial*. 5.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. p.13-125: Sociedade Unidimensional

sujeito racional, empreendedor de ações instrumentais e “desprendido” de contextos particulares, presente e dominante na tradição do direito natural moderno, contra a qual a filosofia hegeliana se ergueu.

A filosofia hegeliana contestou os princípios atomísticos e utilitaristas da filosofia social moderna, embora tenha recorrido ao “*modelo conceitual hobbesiano de uma luta inter-humana para concretizar seus propósitos críticos*” (Honneth, 2003, p. 36). Hegel estava convicto de que era necessário suplantar os princípios atomísticos da tradição do direito natural moderno e sua visão de sujeito como uma *totalidade* contrapõe-se à visão hobbesiana de indivíduo egoísta, cuja ação se orienta por uma lógica utilitária de perdas e ganhos ou punições e recompensas, revelando seu propósito de romper com “*uma filosofia que era utilitária em sua visão ética, atomística em sua filosofia social, e analítica em sua visão de homem*”(Taylor, 1979, p. 1). Segundo Taylor (1979), o anti-dualismo de Hegel bebe na fonte do expressivismo de Herder que buscava uma outra visão de sujeito e de sociedade, uma visão anti-dualista e não-instrumentalista, distinta da visão iluminista de então, caracterizada pelo utilitarismo e atomismo. Desse modo, assume uma visão holista do sujeito, oposta a dicotomias correntes como corpo e alma ou razão e sensibilidade e contrária a visão de homem como sujeito de desejos egoístas que se utiliza da natureza e sociedade como meios para consecução de fins egoisticamente definidos. Pensando a vida humana como análoga à obra de arte, Herder entendia que as dicotomias ofereciam uma visão da condição humana que mutilava e distorcia, uma vez que perdia de vista sua “*unidade expressiva*”, que tal como a obra de arte ganha significado como um todo.

Nessa perspectiva, cultura, comunidade e identidade estão bastante articuladas: “*homens são existências expressivas em virtude de pertencerem a uma cultura; e uma cultura é sustentada, alimentada e handed down numa comunidade*” (Taylor, 1979, p.2). Essa concepção anti-dualista e anti-utilitária introduz uma inovação que antecede o princípio de autenticidade, isto é, “*a idéia de que cada cultura e dentro dela cada indivíduo tem sua própria ‘forma’ para realizar-se e que nenhuma outra pode substituí-la*” (Taylor, 1979, p.3).

Outra expressão do anti-dualismo hegeliano residia no desejo de sintetizar autonomia racional e unidade expressiva<sup>22</sup>, um desejo partilhado com a primeira geração Romântica (Fichte, Schelling, Holderlin, Novalis e outros), mas diferentemente deles entendia que essa síntese seria alcançada através da razão e não da intuição como pressupunham alguns. Taylor (1979, p. 12) salienta que para muitos românticos o empreendimento de realizar essa síntese através da razão estaria fadado ao fracasso já que a razão implicava numa segmentação da realidade a fim de torná-la compreensível, de modo que “*o pensamento racional parecia inerentemente preocupado em dividir e marcar distinções*”. Hegel estabeleceu uma distinção entre *entendimento* – equivalente a racionalidade que distingue e

---

<sup>22</sup> Esse desejo refletiria as influências e o diálogo de Hegel com as principais tendências teóricas de seu tempo: o expressivismo que teve em Herder seu principal expoente e a defesa da liberdade moral defendida por Kant. Ambas as tendências eram anti-utilitaristas e foram importantes fontes para o Romantismo. Havia discordâncias importantes entre essas tendências, como a percepção de que a liberdade radical seria alcançada mediante ruptura com a natureza, uma divisão entre razão e sensibilidade; a tendência expressivista, com sua perspectiva holista e não-instrumentalista do sujeito, não partilhava dessa idéia. Entretanto, para além dessas discordâncias, Taylor ressalta afinidades profundas entre a visão de liberdade radical de Kant e a teoria expressiva do homem, na medida em que ambas estavam preocupadas com liberdade, subjetividade e autodeterminação do sujeito (Taylor, 1979).

divide, criticada pelos românticos; divisão entre sujeito e objeto, *self* e outro, racional e afetivo – e *razão*, como um modo de pensamento superior, capaz de incorporar ou sintetizar divisão e unidade, identidade e não-identidade. A relação de Hegel com essas tendências teóricas é fundamental para compreendermos sua concepção de sujeito e identidade, ancorada nessa concepção anti-dualista. Segundo Taylor, “*a teoria de Hegel do sujeito era uma teoria da auto-realização. E como tal era radicalmente anti-dualista. Esta teoria expressivista era oposta ao dualismo da filosofia pós-cartesiana*” (Taylor, 1979, p.16). O hiato entre mente e corpo, entre vida e consciência do dualismo empiricista cartesiano não era partilhado pela teoria hegeliana. O sujeito não era apenas um animal ao qual se somava uma racionalidade, mas uma *totalidade* que envolvia consciência reflexiva, sentimentos, desejos, instintos de auto-preservação, etc. De maneira que “*O homem como um ser vivo não é radicalmente diferente de outros animais, mas ao mesmo tempo não é apenas animal mais razão; ele é uma totalidade absolutamente nova*” (Taylor, 1979, p. 19).

Nas Ciências Sociais, as tradições de pensamento funcionalista e estruturalista adotaram e defenderam a necessidade de abordagens holistas, o que se vê em Marx, Durkheim, Parsons, Althusser e Lévi-Strauss. Em *O 18 Brumário* (1978, p. 329) Marx faz uma de suas afirmações mais influentes: “*os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem, não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado*”.

A teoria social na década de 80 redefiniu a discussão atomismo *versus* holismo em termos do debate ação *versus* estrutura, experimentando



o que foi qualificado como “*novo movimento teórico*” (Alexander, 1987), caracterizado pela busca de síntese entre essas posições antagônicas, encontrada nos trabalhos de teóricos sociais contemporâneos como Foucault, Giddens, Alexander, entre outros (Layder, 1994). O debate gerado foi relevante na medida em que salientou as limitações que envolvia cada posição, entretanto o movimento pendular permaneceu.

Ao fazer a crítica da epistemologia, Taylor (2000b) revela como a visão atomista de sociedade está vinculada a imagem de um sujeito “desprendido”, assim como a uma visão pontual do *self*<sup>23</sup>. Remetendo aos críticos dessas posições, principalmente, Hegel, Heidegger e Merleau-Ponty, respalda sua posição holista e a força da “prioridade a sociedade como locus da identidade individual”, contextos onde significados são partilhados e transformados e no qual escolhas e decisões acontecem mas sem a centralidade pretendida pelos individualistas metodológicos.

*“Heidegger demonstra que o mundo do Dasein é definido pelos propósitos relacionados de um certo modo de vida partilhado com os outros. Merleau-Ponty mostra que nossa ação é essencialmente corporificada e esse corpo vivido é o locus de direções da ação e do desejo que nunca apreendemos nem controlamos plenamente, por decisão pessoal”* (Taylor, 2000b, p.25).

A compreensão das identidades em sua dimensão constitutiva e em seus significados políticos exige uma abordagem holista que valoriza a inserção social dos agentes sociais, assim como liberdade e diferenças individuais. Na modernidade, o espaço que os indivíduos têm para construir suas identidades foi sensivelmente ampliado, de maneira que se vêem

---

<sup>23</sup> Esse seria um grave problema dos liberais procedimentais, isto é, o de estarem “*demasiado presos a noções atomistas, ao modelo instrumental da sociedade ou às várias fontes atomistas de adesão*” (Taylor, 2000c, p.219). Para que os liberais procedimentais compreendam o que seus críticos comunitários defendem precisariam compreender a distinção que estabelece entre as “questões ontológicas” (relacionadas a visões atomistas ou holistas) e as “questões de defesa” (referentes a posições individualistas ou coletivistas no que tange a posição moral ou política).

envoltos em novas possibilidades de escolha que os empodera como em nenhum outro momento histórico. Contudo, seria um grande equívoco reduzir a possibilidade de auto-contrução a um voluntarismo centrado em escolhas individuais. É possível que o renovado interesse pela categoria cultura vivido pela teoria social nos últimos anos expresse esse *insight* da relevância dos vínculos e marcas culturais, a despeito do acentuado processo de individualização. Não somos apenas o que desejamos ser, somos acima de tudo o que podemos ser e essas possibilidades nos são dadas pelo contexto que proporciona ancoragem cultural, pelo lugar, pela cultura. Não é demais lembrar que os valores individualistas fortalecidos no mundo contemporâneo são um significado forte e constitutivo da cultura moderna. Se a modernidade instigou a necessidade de auto-controle (Elias, ), se fomentou condições de individualização e valorizou a racionalidade do sujeito, também o confronta com sua impotência, determinando e definindo parâmetros a partir dos quais escolhas podem ser feitas. A liberdade para definir cursos de vida, trajetórias e narrativas pessoais é condicionada por estruturas sociais e relações intersubjetivas que acentuam a necessidade de compreender as identidades a partir de uma abordagem holista, sensível ao peso dessas estruturas<sup>24</sup>. Nessa perspectiva, o reconhecimento emerge como uma dimensão estruturante e recorrente das identidades. A partir das relações intersubjetivas, conflituosas e ininterruptas os indivíduos vão construindo, transformando e adaptando suas identidades aos novos contextos.

---

<sup>24</sup> A noção de estrutura está aqui definida com base na teoria da estruturação de Anthony Giddens (1978, 1981, 1989) compreendendo regras e recursos envolvidos na produção e reprodução de sistemas sociais. As estruturas são restritivas e facilitadoras, sendo o resultado da ação dos sujeitos, como também limitadoras dessa ação.

### **4. 3. Entre autoconsciência e reconhecimento: Hegel**

A teoria hegeliana da identidade, considerada o “*verdadeiro motor da filosofia hegeliana*” (Habermas, 1990, p.86), consiste numa concepção notadamente anti-dualista, holista, essencialista e racionalista que rompe com o dualismo dominante desde Descartes. Antes de nos voltarmos para seu *insight* intersubjetivista, é pertinente esboçar em linhas gerais um quadro de seu contexto histórico e intelectual, no que se refere as relações de aproximação e distanciamento que estabeleceu com principais tendências teóricas de seu tempo, como o Utilitarismo, Romantismo, o expressivismo de Herder e a busca por autonomia radical de Kant.

O contexto histórico é o de uma sociedade economicamente retardatária e politicamente desarticulada (a Alemanha do século XVIII), onde Hegel, influenciado pela Revolução Francesa, pensa em reformas concretas que revitalizem as instituições alemães. Preocupado com a mudança, “*quer apreender corretamente aquilo a que ele chama ‘a ligação da ligação e da não ligação,’ a identidade da identidade e da diferença, a unidade dos contrários, a eternidade da mudança*” (D’Hondt, sd., p.22). No que tange ao contexto intelectual, segundo Taylor (1979), o pensamento de Hegel se nutriu de forma significativa do diálogo com as principais tendências teóricas de seu tempo: o expressivismo que teve em Herder seu principal expoente e a defesa da liberdade moral defendida por Kant. Ambas as tendências eram anti-utilitaristas e foram importantes fontes para o Romantismo. Havia discordâncias importantes entre essas tendências, como a percepção de que a liberdade radical seria alcançada mediante ruptura com a natureza, uma divisão entre razão e sensibilidade; a tendência

expressivista, com sua perspectiva holista e não-instrumentalista do sujeito, não partilhava dessa idéia. Entretanto, para além dessas discordâncias<sup>25</sup>, Taylor ressalta afinidades profundas entre a visão de liberdade radical de Kant e a teoria expressiva do homem, na medida em que ambas estavam preocupadas com liberdade, subjetividade e autodeterminação do sujeito, em contraposição a uma visão de sujeito que orienta sua ação a partir de desejos egoístas, para o qual natureza e sociedade são apenas meios para alcançar esses fins, uma visão que tem na luta de todos contra todos de Hobbes uma imagem bastante representativa. A síntese entre a corrente autonomista e a expressivista foi um objetivo forte para a primeira geração romântica (Fichte, Schelling, Holderlin, Novalis, entre outros) e Hegel partilhava desse desejo, mas criticou e se distanciou da geração romântica por entender que a tentativa de sintetizar autonomia racional e unidade expressiva devia ser realizada através da razão. É nessa perspectiva que está situada a primazia da *vida ética*, isto é, no sentido em que “*aquilo que é mais importante para o homem pode somente ser conseguido em relação à vida pública de uma comunidade, não numa auto-definição privada do indivíduo alienado*” (Taylor, 1979, p. 93). Hegel se inspirava no mundo grego antigo, na *Sittlichkeit* da cidade estado-grega, que historicamente precedeu a moralidade individualista. Essa *vida ética* como vivida pelos gregos estaria perdida e não poderia ser restaurada, no entanto, Hegel aspirava ver formas renovadas dessa vida ética, entendendo que uma sociedade estável exige *Sittlichkeit*, no sentido de normas éticas consuetudinárias partilhadas por seus membros. A comunidade não existiria como um meio para a realização

---

<sup>25</sup> Para Herder a exploração transcendental de Kant continuava dividindo o sujeito, já Kant não atribuía importância a filosofia da história de Herder.

de fins individuais, essa concepção instrumental da relação entre indivíduo e sociedade era repudiada, e é nesse sentido que se insere a primazia da vida ética respaldando a idéia de que a inserção social dos indivíduos antecede escolhas, cálculos e interesses, refletindo a idéia de que os indivíduos definem quem são, definem suas identidades ancorados nessa inserção na comunidade. Essa forma particular de situar-se no mundo é configurada através da luta por reconhecimento. A identidade do sujeito é alcançada através da autoconsciência e do reconhecimento num movimento que vai ao encontro da consciência-de-si, mediado pela razão, através de um processo notadamente cognitivo e racional que encontra sua grande expressão na *dialética do senhor e do escravo*. O lugar privilegiado da luta pelo reconhecimento é sua *Fenomenologia do espírito*, no famoso capítulo A verdade da certeza de si mesmo, onde Hegel vincula a autoconsciência ao reconhecimento, compreendendo a consciência-de-si, como fundamentalmente ligada à certeza e a verdade: “*Com a consciência-de-si entramos, pois, na terra pátria da verdade*” (Hegel, 2002, p. 135). Essa percepção de si mesmo, a consciência-de-si, progride através de estágios, é cognitiva, prática, relacional e exige reconhecimento recíproco (Inwood, 1997, p. 80). Aqui é importante destacar o que a luta por reconhecimento não é. Em primeiro lugar, não se trata de uma questão epistemológica, como bem salientou Inwood (1997, p. 275): “*ele não está tratando do problema de ‘outras mentes’, do nosso direito epistemológico a ver outros como pessoas (e dos outros a nos ver como pessoa), mas do problema de como nos tornamos uma pessoa plenamente desenvolvida pela obtenção do reconhecimento de nosso status por parte de outros*”. Em segundo lugar,

essa luta não se reduz a uma luta por autopreservação física, mas se refere a aceitação de capacidades e qualidades, o reconhecer e ser reconhecido em sua originalidade e singularidade, ou ainda a “*aceitação intersubjetiva das distintas dimensões da subjetividade humana a qual seria, precisamente, o substrato ético da vida social enquanto tal*” (Souza, 2000, p. 164). Hegel (2002, p.142) afirma que: “[...] *a consciência de si é, em si e para si, quando e porque é, em si e para si, para Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido*”. Segundo Habermas (1990, p.79), o estágio da consciência de si, em Hegel, é aquele em que:

*“o indivíduo pode se referir a si mesmo através da reflexão, já que entra em comunicação com um outro Eu, de modo tal que ambos podem conhecer-se e reconhecer-se reciprocamente como Eus: ‘há uma consciência de si para uma consciência de si , inicialmente como um outro para um outro. Eu contemplo naquele Eu, imediatamente, a mim mesmo; mas contemplo nele também um objeto, que é imediatamente existente e que - como Eu - é absolutamente outro e independente diante de mim.’(...) A ambos, é comum o fato de saber que se sabem reconhecidos respectivamente no outro...”*

Assim, a partir da relação *Eu versus Outro* a consciência-de-si pode se tornar em si e para si forjando uma identidade que deve estar pautada no reconhecimento mútuo. Se o reconhecimento for unilateral, como no caso expresso pela figura dialética do *senhor* e do *escravo*, na qual o escravo reconhece o senhor como sujeito, mas não é reconhecido como tal, temos um reconhecimento desigual que se baseia e perpetua a desigualdade. Para um reconhecimento recíproco é necessário que ambos sejam sujeitos-objetos:

*“[...] para que a posição do não-eu venha a ser uma posição real, absoluta, é preciso que ele seja um sujeito-objeto, isto é, que ele seja idêntico a mim e ao mesmo tempo rigorosamente externo e independente. Do contrário, seria impossível avançar até o reconhecimento recíproco e a liberdade [...]. Sem a dupla independência o reconhecimento é uma ficção”* (Santos, 1993, p. 25).

Em ambos os casos o *Outro* é a diferença necessária para que o *Eu* alcance o autoconhecimento, de maneira que o *Outro* é minha diferença absoluta e, ao mesmo tempo, idêntico a mim, de modo que “*é também uma consciência-de-si; um indivíduo que se confronta com outro indivíduo*” (Hegel, 2002, p. 145). Dessa forma, “*sendo idêntico e outro, ele é infinitamente outro, porque subsistente em si e para si, como eu o sou...*” (Santos, 1993, p.20). O *Outro* é o responsável pelo reconhecimento que, se não for recíproco, gera uma relação de desigualdade e assim tem o poder de reconhecer e de negar este reconhecimento.<sup>26</sup> De modo que, o *Outro* é a diferença necessária para que o *Eu* alcance o autoconhecimento e identidades sejam construídas em meio a luta e aos conflitos por se fazer reconhecer, conflitos esses que antecedem e sucedem a luta por reconhecimento, que sendo mútuo ou unilateral repercute decisivamente na vida intersubjetiva e nas identidades dos indivíduos. É necessário salientar que no argumento de Hegel “*a dinâmica do reconhecimento mútuo obedece um desenvolvimento espiral onde, a cada nova forma de reconhecimento social, o indivíduo aprende a conhecer e realizar novas dimensões de sua própria identidade*” (Souza, 2000, 164). Ressalte-se que não se trata de *construir*, mas de desvelar e conhecer a própria identidade. Desse modo o reconhecimento possibilita o pleno desenvolvimento do sujeito que através dele pode conquistar sua liberdade e o direito de vivenciar sua originalidade irreduzível. Nesse sentido, podemos concordar com a afirmação de que: “*Hegel fez o máximo esforço para preservar a idéia de liberdade, da subjetividade infinita e da perfeita individualidade, bem como para conciliar a*

---

<sup>26</sup>É interessante observar que em Fichte, “*o outro não possui a capacidade de negar...*”, e, por isso o reconhecimento não alcança a reciprocidade necessária (Santos, 1993, p.32).

*absoluta necessidade com a contingência do livre querer*” (Habermas, 1990, p.89).

Essa concepção dialógica da identidade ancorada no reconhecimento e, portanto, na diferença se nutre da crítica de Hegel ao princípio ontológico de identidade. Hegel repudia esse princípio, revelando sua tautologia e proporcionando uma forma diferente de interpretar a relação entre identidade e diferença. Contrapondo-se às perspectivas que explicam a identidade como ausência da diferença, Hegel argumenta que o princípio ontológico de identidade ( $A=A$ ), segundo o qual qualquer coisa é igual a si mesma, consiste numa tautologia que não leva a parte alguma. As perspectivas que nele se baseiam considerariam apenas o primeiro momento da formação das identidades, ou seja, a identidade da consciência isolada:

*“...essa proposição  $A=A$  não é mais do que a expressão de uma tautologia vazia. Em consequência, corretamente observou-se que esta lei do pensamento não tem conteúdo e não leva a parte alguma. Assim, é a essa identidade vazia que se apegam os que a tomam por algo verdadeiro, citando-a sempre, afirmando que a identidade não é a diferença, mas que a identidade e a diferença são diferentes. Eles não percebem que já dessa maneira estão a dizer que a identidade é algo diferente, pois dizem que a identidade é diferente da diferença;... mas... nela mesma e em sua natureza, reside o ser diferente. Além do mais, firmando-se nessa identidade imóvel, que tem sua oposição na diversidade, tais autores não percebem que com isso a transformam em uma determinação unilateral; e como tal não tem nenhuma verdade...a verdade somente está completa na unidade da identidade com a diferença, e por conseguinte somente nesta unidade consiste...”* (Hegel, 1969, p.189-190).

Ao argumentar que o que se “queria dizer” é diferente do “dito” (Zizek, 1991), do que efetivamente se diz, Hegel inscreve a diferença no centro da identidade, argumentando que assim não fazendo estaríamos nos contentando com uma identidade “vazia” e sem significado algum. Afirmar que algo é auto-idêntico seria pressupor sua indeterminação e desconsiderar que *“é só na medida em que se relaciona ativamente com outras coisas e se*



*diferencia destas, e no processo de diferenciar-se de si mesma, que uma entidade adquire uma natureza determinada*” (Inwood, 1997, p.173). Embora essa concepção surja no campo da Lógica a ele não se restringe uma vez que o paradigma de auto-identidade para Hegel é o da identidade do Eu. O problema é que Hegel está preso a uma mistificação do Absoluto, seu *insight* sendo obnubilado por essa mistificação. Entretanto, o *insight* hegeliano sobre o caráter mutuamente constitutivo e indissociável da identidade e da diferença não deve ser menosprezado. No plano das relações sociais, este “*ser diferente*” consiste no Outro que deve realizar o reconhecimento, como ressaltado por Habermas (1990, p.78), de modo que uma identidade bem-sucedida do Eu requer reconhecimento. Em suma, as identidades possuem uma natureza sintética, visto que nelas estão contidas partes de *eu* e do *outro* e, embora a síntese seja diferente destes, possui elementos de ambas as partes, sendo a antítese (*Outro*) igual à diferença que está contida nas identidades. O que Hegel chama de identidade não é uma espécie de auto-igualdade, mas uma essência a ser desvelada, conhecida e realizada através do reconhecimento. Slavoj Žižek (1996, p.44) resalta “*o que Hegel chama de identidade não é a simples auto-igualdade ... (vermelho é vermelho, inverno é inverno...); é a identidade de uma essência que ‘permanece a mesma’ além do fluxo sempre em movimento das aparências*”. Aqui se encontra o verdadeiro calcanhar de Aquiles do conceito hegeliano de identidade: o enfoque fortemente essencialista.

Em suma, o conceito hegeliano de identidade é caracterizado por uma ênfase cognitiva e intersubjetiva, uma identidade baseada numa essência estável e não problemática, mas que para ser descoberta não prescinde do

reconhecimento. O insight do caráter mutuamente constitutivo e indissociável da identidade e da diferença remete a idéia de que o sujeito se constrói numa relação de oposição e conflito, para a qual o outro e seu reconhecimento é inteiramente fundamental. O conteúdo racionalista e essencialista de sua teoria deve ser rechaçado e entendido como desde sempre inadequado, entretanto a percepção do que mais tarde Taylor vai chamar de fundamento dialógico da identidade, um outro modo de dizer da centralidade da intersubjetividade na configuração das identidades, não pode deixar de ser reconhecida em sua validade e peso analítico.

#### **4.4. A perspectiva multicultural do reconhecimento: Taylor**

Contemporaneamente, o debate sobre reconhecimento teve três momentos notadamente expressivos. O primeiro teve lugar em Princeton, por ocasião da inauguração do *Princeton University's Center for Human Values* em 1990, alavancado pelo influente ensaio de Taylor, *A política do reconhecimento*. Nele o papel do reconhecimento na formação de nossas identidades foi enfatizado abrindo caminho para um intenso debate sobre a natureza e as implicações do reconhecimento na modernidade.

*“... nossa identidade é moldada em parte pelo reconhecimento ou por sua ausência, freqüentemente pelo reconhecimento errôneo por parte dos outros, de modo que uma pessoa ou grupo de pessoas pode sofrer reais danos, uma real distorção, se as pessoas ou sociedade ao redor deles lhes devolverem um quadro de si mesmas redutor, desmerecedor ou desprezível. O não reconhecimento ou o reconhecimento errôneo podem causar danos, podem ser uma forma de opressão, aprisionando alguém numa modalidade de ser falsa, distorcida e redutora”* (Taylor, 2000, p.241).

O segundo momento configurou-se sob o impacto do primeiro e da posição de Nancy Fraser sobre reconhecimento e redistribuição; e, por último, o terceiro foi alimentado pela discussão que busca opor

reconhecimento e identidade à diferença, atentando para uma suposta superioridade heurística dessa última. Esse último nutriu-se das posições de pós-estruturalistas – Levinas, Foucault, Butler, Laclau e Mouffe – dos estudos culturais – Hall, Gilroy, Said - e de modelos alternativos de engajamento e comunidade ética – Derrida e Bauman (Yar, 2001).

Charles Taylor desenvolve seus argumentos da identidade moderna e do reconhecimento sendo neo-hegeliano na centralidade atribuída a intersubjetividade na formação das identidades, holista do ponto de vista metodológico, republicano em sua filosofia política e neo-aristotélico em sua filosofia moral. E se dessas tendências Taylor tende a se aproximar, com Nietzsche estabelece uma relação de distanciamento não tácito sendo constantes as referências ao mesmo, quase sempre numa atitude de contraposição. Assim, parte do *insight* hegeliano do reconhecimento, assim como das concepções heideggeriana de *ser-no-mundo* e da abordagem wittgensteiniana da linguagem e das formas de vida. Apóia-se em Heidegger e Wittgenstein para uma crítica do racionalismo moderno e de sua visão de agente desprendido, a qual é contraposta uma alternativa de compreensão do agente como *engajado*, onde engajado compreende “*que o mundo do agente é moldado por sua forma de vida, por sua história ou por sua existência corporal*” (Taylor, 2000d, p.74). O agente engajado é um agente situado cuja experiência se torna inteligível a partir de um contexto, um pano de fundo que confere inteligibilidade a essa experiência. Taylor busca em Heidegger e Wittgenstein fontes para “*um tipo de humanismo que lançasse um desafio adequado a hegemonia da razão burocrática-técnica em nossa vida*” (Idem, p. 91). Considerando o caráter fundamental desse pano de

fundo para nossas ações cotidianas, Taylor repudia o individualismo metodológico e propõe um holismo metodológico, vinculado a uma concepção hermenêutica de ciência, como vimos anteriormente. Em seu empreendimento teórico não se afasta apenas da teoria da escolha racional, também traça uma linha nítida de distanciamento do pós-estruturalismo de Foucault e Derrida. Em contraposição a uma visão utilitarista e instrumental da sociedade e dos indivíduos, adota princípios republicanos de cidadania, participação e responsabilidade, alegando que a “a tese republicana é tão relevante e verdadeira hoje quanto foi na idade antiga ou nos primórdios da idade moderna, quando foram articulados os paradigmas do humanismo-cívico” (Taylor, 2000, p.213). Isso para dizer que a sociedade política não deve ser percebida de modo meramente instrumental como condição de uma boa vida, um meio para alcançá-la, mas que essa é um fim em si mesma, valorada como parte da boa vida.

Em seu *As fontes do self* apresenta no início da obra um princípio orientador fundamental de sua interpretação da identidade moderna; esse consiste no vínculo intrínseco entre a individualidade e o bem: “a individualidade e o bem, ou, ..., a identidade e a moralidade apresentam-se como temas inextricavelmente entrelaçados” (1997, p.15). Veremos que desse princípio desemboca paradoxalmente uma potencialidade – a noção de bens constitutivos – e um limite de sua interpretação – exigência de uma ética da benevolência. Vejamos inicialmente que papel os chamados bens constitutivos desempenham na formação da identidade moderna.

Taylor define um bem como algo que qualificamos como valioso, digno e admirável, podendo ser tanto uma ação, como uma motivação, ou

estilo de vida, percebidos como qualitativamente superior. Para explicar esse vínculo na cultura moderna lança mão da noção de *bens constitutivos*, ou seja, fontes morais que ancoram projetos existenciais e funcionam como motivação para a ação, ou dito de outra forma, são fontes de auto-interpretação e de motivação para os agentes sociais. “O bem constitutivo é uma fonte moral, no sentido em que desejo usar este termo aqui: quer dizer, é algo cujo amor nos capacita a fazer o bem e a ser bons” (1997, p.127). Em Kant a ação racional seria um bem constitutivo. Na modernidade os bens constitutivos são tanto o ideal de autonomia calculadora e a razão instrumental como, por outro lado, o ideal da expressividade individual. Portanto, a noção de bens constitutivos de Taylor reflete a aspiração do romantismo, também presente em Hegel, de sintetizar autonomia radical e unidade expressiva com a natureza e a sociedade, a tentativa de “unir uma perspectiva culturalista da eticidade com o princípio moderno da liberdade individual” (Souza, 2000, p.162). Em seus estudos sobre Hegel, Taylor ainda não usava a noção de bens constitutivos, mas já ali defendia que “essas duas aspirações e a esperança de combiná-las permaneceram importantes em nossa civilização” (Taylor, 1979, p. 69). Os protestos do romantismo depunham contra o *mainstream* do pensamento iluminista em sua tendência utilitária, atomística e instrumental. Assim o que Taylor apontou como sendo uma aspiração romântica presente na filosofia hegeliana, incorporou em seu próprio pensamento como um desafio das sociedades contemporâneas, retratado em sua noção de bens constitutivos. Bens constitutivos são diferentes de outros bens em geral, que variam amplamente; e na cultura

ocidental moderna compreendem o ideal de autonomia calculadora e o ideal de unidade expressiva.

*“Uma série de disputas ... perpassa a cultura moderna entre o que parecem ser as exigências da razão e da liberdade desprendida, da igualdade e universalidade, e as demandas da natureza, da realização, da integridade expressiva, da intimidade ou da particularidade... as disputas têm caráter semelhante, estando todas elas ligadas de um ou outro modo ao grande debate intramuros dos dois últimos séculos que opõe a filosofia do Iluminismo as várias formas de oposição romântica” (1997, p.139).*

Nessa perspectiva, a postura de Taylor não é neo-hegeliana apenas no que se refere ao insight intersubjetivista (Zurn, 2003), mas também ao buscar reter os ganhos do Iluminismo e do Romantismo, incorporando o desafio de sintetizar as correntes autonomistas e expressivistas, através de sua noção de bens constitutivos: “descobrimos que estamos, e não podemos deixar de estar<sup>27</sup>, em ambos os lados das grandes disputas morais intramuros que mencionei antes entre a aceitação dos hiperbens e a defesa dos bens que devem ser sacrificados em seu nome” (1997, p. 142).

Os bens constitutivos como fontes morais de auto-interpretação e motivação para ação são provenientes da tendência naturalista, amplamente criticada por Taylor e da tendência expressivista. A primeira baseia-se numa concepção de razão e agente instrumental e desprendido; já a segunda, alimentada pelas posições de Rousseau e dos românticos, enfatiza a importância dos vínculos com a comunidade para a realização do sujeito e para uma boa vida. Nessa perspectiva, rechaça a visão naturalista do agente desprendido, ao mesmo tempo em que enfatiza a relevância das configurações, do pano de fundo que precede o agente e orienta sua ação, de maneira que a situação de um agente inteiramente desprendido, livre das

---

<sup>27</sup> Grifos meus.

configurações, poderia ser comparada a de alguém preso a uma terrível 'crise de identidade' que o levaria a desorientação profunda sobre questões relevantes da vida e a perda de horizonte (1997, p.48).

O ideal de *self* desprendido é tido como uma variante moderna de idéias formuladas por Platão para quem a vida superior era aquela regida pela razão, uma razão que governa e controla o desejo. No entanto, seria importante não perder de vista que o agir racionalmente do *self* desprendido não teria o mesmo sentido daquele encontrado em Platão, já que no agir racionalmente do *self* desprendido “a razão não é definida em termos de uma visão de ordem no cosmo, mas sim de forma processual, em termos de eficácia instrumental, de maximização do valor buscado, ou da auto coerência” (1997, p. 37). A visão lockeana de um sujeito desprendido contribuiu assim para a disseminação de uma compreensão equivocada e inaceitável do *self*, entendido como um *self* pontual, ou seja, “pontual porque o *self* é definido abstraindo-se todas as preocupações constitutivas e, portanto, qualquer identidade... sua única propriedade constitutiva é a autoconsciência” (1997, p. 73). Em contraposição às premissas atomistas que estão na base do *self* desprendido argumenta que “a plena definição da identidade de alguém envolve, em geral, não só posição em assuntos morais e espirituais como também alguma referência a uma comunidade definitiva” (1997, p.56). Assim, essas duas dimensões da definição da identidade – vínculo entre identidade e noções do bem e a preexistência de um contexto cultural que antecede e, de certo modo, condiciona a definição de nossa identidade e a agência – são fundamentais em sua teoria da identidade moderna. Na cultura moderna a ascensão do individualismo levaria a uma

oclusão dessa dimensão, a dimensão da comunidade e do que Taylor chamou de redes de interlocução.

No entanto, não seria apenas a tendência naturalista e seu ideal de *self* desprendido que negligenciam o papel das redes de interlocução. Concepções românticas de *self* apoiadas numa “natureza interior e no grande mundo exterior da natureza tendem a seguir essa direção” (1997, p. 60), também perdendo de vista o fundamento dialógico a partir do qual nossas identidades se definem, de modo que as redes de interlocução onde os outros significantes são decisivos revelam a natureza dialógica da definição dessas identidades. A crítica de Taylor às concepções que desconsideram esse fundamento dialógico, ora considerando que o indivíduo pode declarar sua independência das redes de interlocução (*self* desprendido), ora buscando uma natureza interior e essencial (*self* romântico), revela seu afastamento de quaisquer concepções essencialistas de identidade.

A questão que logo se apresenta é como esses bens constitutivos, como os princípios de um individualismo instrumental e expressivo contribuíram para configurar a agência e as lutas sociais na modernidade e aí é possível enxergar os impactos que ambos tiveram ao remeter aos novos movimentos sociais. Esses não revelam apenas a força do ideal expressivista objetivado em parte nas lutas por respeito às diferenças, na busca por auto-realização e uma individuação plena e original. Os novos movimentos sociais também manifestam o peso do instrumentalismo nas estratégias de ação, como o recurso à utilização da mídia para visibilizar e fortalecer o movimento, onde o movimento americano pelos direitos civis é



um bom exemplo. Nas décadas de 80 e 90 as tentativas de síntese de abordagens estratégicas e identitárias dos movimentos sociais retratam a percepção de que ambos os princípios atuam como motivação para a ação, como *ser* (na medida em que influenciam na emergência dos movimentos) e como *dever ser* (na medida em que atuam como projeto a ser realizado, como metas e objetivos).

Em resumo, a identidade moderna estaria ancorada nesses bens constitutivos que como vimos estão vinculados as tendências naturalista e expressivista, como vemos no que se segue:

*“visão de self definida pelas capacidades da razão desprendida e também da imaginação criativa, com as compreensões caracteristicamente modernas de liberdade, dignidade e direitos, com os ideais de auto-realização e expressão e com as exigências de benevolência e justiça universais” (1997, p. 642).*

Entretanto, embora a noção de bens constitutivos seja útil para compreender a formação das identidades modernas, a agência e as lutas sociais, é questionável se podemos atribuir valor analítico e político à pressuposição de compromisso com uma ética da benevolência, e as referências freqüentes ao repúdio de Nietzsche a essa ética sugere que Taylor está ciente do caráter arriscado e, podemos afirmar, pouco fundamentado dessa pressuposição que, de certo modo, expressa mais a visão teísta do autor, do que um argumento forte e constitutivo das identidades modernas.

Depois de delinear esse quadro geral das fontes morais da identidade moderna, Taylor se volta para a questão do reconhecimento de maneira específica, desencadeando um amplo debate e assumindo uma posição

canônica na discussão. Vejamos em que consiste a questão do reconhecimento, sua natureza e implicações na modernidade.

Taylor (2000, p. 11) está buscando uma linguagem para compreender e mediar a diferença cultural e, nesse sentido, contrapõe-se a idéia de homogeneização e uniformidade cultural, considerando incorretas leituras do ‘fim da história’ e defendendo uma concepção de “modernidades alternativas” como “*formas distintas de viver as estruturas políticas e econômicas que a época contemporânea torna obrigatórias*”. Nesse contexto, ressalta a relevância do reconhecimento na política contemporânea em movimentos nacionalistas, feministas e outros que se orientam pela política do multiculturalismo, enfatizando que essa preocupação com identidade e reconhecimento é um fenômeno distintivamente moderno que estaria ancorado em duas mudanças marcantes na sociedade moderna. Em primeiro lugar, com o surgimento das sociedades democráticas e o conseqüente colapso de hierarquias sociais a noção de honra cedeu lugar a noção de dignidade. Em segundo lugar, no final do século XVIII, surge “uma nova compreensão da identidade individual”, baseada no ideal de autenticidade, ou seja, o ideal de “*ser fiel a mim mesmo e à minha própria maneira particular de ser*” (2000a, p. 243). Recorrendo ao estudo de Trilling, Taylor observa que o ideal de autenticidade ia de encontro a concepções utilitaristas, presumindo que a compreensão que os indivíduos tinham de certo e errado ancorava-se de forma intuitiva em seus sentimentos e não num cálculo frio sobre recompensas e punições divinas. O ideal de autenticidade ganha força com o princípio de originalidade articulado por Herder, segundo o qual “*cada voz*

*tem algo peculiar a dizer*” (p. 245). De modo que esses ideais – de autenticidade e de dignidade – emergem como frutos do declínio da sociedade hierárquica. Nessa, a identidade está intrinsecamente ligada a posição social e aos papéis sociais a ela atribuídos. Taylor salienta que em épocas pré-modernas a questão da identidade e do reconhecimento não era colocada em questão não porque não existissem, *“mas porque estas eram então demasiado sem problemas para ser tematizadas em si”* (p.248). O ideal de autenticidade vem enfraquecer essa “identificação socialmente derivada”. Nessa perspectiva, para compreender o vínculo entre identidade e reconhecimento é necessário remeter ao fundamento dialógico da condição humana, constituído não somente pela linguagem verbal, mas também gestual, artística e afetiva e onde os “outros significantes” desempenham um papel inteiramente fundamental. Assim Taylor (p. 246) argumenta: *“Definimos nossa identidade sempre em diálogo com as coisas que nossos outros significativos desejam ver em nós – e por vezes em luta contra essas coisas. Mesmo depois que ultrapassamos alguns desses outros”* (p.246). Dessa forma, a importância do reconhecimento estaria sendo “universalmente reconhecida” tanto no plano íntimo, quanto no plano social e com ela a compreensão de que negar o reconhecimento pode ser uma forma de opressão, premissa defendida pelo feminismo, movimentos raciais e pelas discussões multiculturalistas. Taylor argumenta que uma política do reconhecimento igual na esfera pública assume dois significados diferentes: uma política do universalismo e uma política da diferença. A primeira ancorada no princípio de igual cidadania, o princípio de igual dignidade de todos para o qual o fim procurado seria a equalização de direitos e

privilégios. Já a política da diferença, baseada na noção moderna de identidade e seu princípio fundante de autenticidade, demanda pelo reconhecimento da especificidade, da particularidade, da diferença, no sentido em que *“todos devem ter reconhecida sua identidade peculiar”* (p.250). Em ambas estaria subjacente um princípio de igualdade universal, mas na política da diferença essa relação seria tensa já que se *“pede que demos reconhecimento e status a algo que não é universalmente partilhado”* (p.251). Ou seja, somos iguais no direito de ver reconhecida nossa particularidade. Contudo, essas políticas de reconhecimento igual distinguem-se uma da outra na medida em que a política da dignidade universal buscava formas de não discriminação cegas às diferenças existentes entre os cidadãos; e a política da diferença propõe uma discriminação positiva, tomando a diferença como base para um tratamento diferenciado. Assim, embora pautadas no princípio de respeito igual, entram em conflito, apontando as deficiências e riscos de cada um. O trecho abaixo é especialmente relevante para situar os termos do debate, indicando o que seriam as falhas de cada política do reconhecimento, conforme salientado por Taylor:

*“A reprovação que a primeira [política da dignidade original] faz à segunda [política da diferença] é simplesmente que ela viola o princípio da não-discriminação. A reprovação que a segunda faz à primeira é a de que ela nega a identidade ao impor às pessoas uma forma homogênea que é infiel a elas. Isso já seria ruim se a forma fosse neutra – se não fosse a forma de ninguém em particular. Mas a queixa vai de modo geral mais longe. Afirma-se que o conjunto supostamente neutro de princípios cegos às diferenças é na verdade o reflexo de uma cultura hegemônica”(p. 254).*

Taylor procura avaliar se é válida a reprovação da política da diferença à política da dignidade igual, ou seja, a imposição de uma falsa homogeneidade, remetendo a Rousseau e a Kant. Em se tratando do

primeiro, argumenta que este foi um dos originadores do discurso do reconhecimento, ao realçar a importância do respeito igual e sua condição de fator indispensável à liberdade. O pensamento de Rousseau contribuiu de forma decisiva para uma política da dignidade igual, contudo resvala no não reconhecimento da diferença, na medida em que sua comunidade política livre pressupõe três fatores (liberdade, ausência de papéis diferenciados e um propósito comum dotado de firme coesão) que caminham para uma “exclusão de diferenciação de papéis”. Desse modo, ao modelo rousseauiano de dignidade do cidadão caberia a crítica deste incorrer numa falha homogeneizante. Taylor então indaga se a mesma crítica se aplica a outras versões de política de dignidade igual, como as que se ancoram no pensamento de Kant e “visam apenas a uma igualdade de direitos concedidos aos cidadãos” (p.259).

Contextualizando com o caso canadense, Taylor pretende argumentar que a acusação de homogeneização não é aceitável para uma variante mais tolerante da política do respeito igual, já que nessa visão de direitos iguais caberia o reconhecimento à distintividade. Esse seria o caso do Québec, uma sociedade com metas coletivas, isto é, que visam a sobrevivência de uma comunidade cultural, onde a cultura francesa é um bem a ser preservado, indo de encontro a rigidez de um liberalismo procedimental. Taylor defende um liberalismo “mais tolerante” e não procedimental para sociedades multiculturais, a partir do qual seja possível não somente reconhecer a sobrevivência cultural como meta legítima, mas também reconhecer o “igual valor de diferentes culturas”. Ou seja, não se trata apenas de reconhecer o direito de certas comunidades culturais de

sobreviverem, mas reconhecer o igual valor das diversas culturas existentes. É nesse contexto que a necessidade de reconhecimento se insurge e se fortalece. Quando a idéia de que nossa identidade se forja através do reconhecimento se dissemina, e a idéia de que o não-reconhecimento ou reconhecimento errôneo podem ser opressivos e causar danos a auto-imagem de indivíduos e comunidades culturais se fortalece, a política do reconhecimento torna-se cada vez mais relevante. Taylor analisa as dificuldades para se chegar a esse reconhecimento do igual valor de culturas distintas, ressaltando que “para uma cultura suficientemente diferente, a própria compreensão do que significa ter valor será estranha e desconhecida para nós” (p.270). Então recorre a Gadamer e sua idéia de “fusão de horizontes”, considerando que é isso que precisaria ocorrer, como observamos a seguir:

*“Aprendemos a nos movimentar no horizonte mais amplo em que aquilo que antes tínhamos por certo como a base da valoração pode ser situado como uma possibilidade ao lado da base diferente da cultura desconhecida. A fusão de horizontes opera por meio do desenvolvimento de novos vocabulários de comparação voltados para articular esses novos contrastes” (p.270).*

Taylor está ciente das críticas neonietzschianas, “mal-acabadas” e “subjetivistas”, que *“alegam que todos os juízos de valor se baseiam em padrões em última análise impostos por estruturas de poder que contribuem para consolidar”* (p. 272) mas desconsidera a validade de seus argumentos e conclui argumentando que *“tem de haver algum meio-termo entre a exigência inautêntica e homogeneizante de reconhecimento de igual valor, de um lado, e o autofechamento em padrões etnocêntricos do outro”* (p. 273). Para tanto, *“o que temos é o pressuposto de igual valor”* (p.273). Vejamos, então, como e se é possível estabelecer um nexo entre

reconhecimento e poder, a fim de explicitar os significados e implicações de uma política de reconhecimento.

#### **a) Reconhecimento e poder**

Laclau (1991, 1996, 1997) e Mouffe (1991, 1996, 2000) fornecem contribuições importantes para o entendimento da questão da identidade que podem ser sintetizadas na ênfase anti-essencialista e anti-racionalista. Outra característica dessa abordagem é a ênfase na contingência, na dimensão relacional das identidades e a preocupação com a questão do antagonismo e do poder. Esses autores estão significativamente alinhados com o pensamento de Derrida, dialogam e, em alguns aspectos, aproximam-se dos estudos culturais de Stuart Hall e distanciam-se da perspectiva multiculturalista. Mouffe (1996) argumenta que uma postura anti-essencialista é condição de uma política democrática radical. Isso porque o essencialismo pressupõe uma identidade fixa *“que se opõe a uma concepção de democracia radical e plural e que não nos permite construir a nova visão de cidadania exigida por uma tal política”* (1996, p.103). Em se tratando do feminismo, a desconstrução de identidades essenciais é condição necessária *“para uma compreensão adequada da diversidade de relações sociais a que os princípios da liberdade e da igualdade devem aplicar-se”*(1996, p.104). Em contraposição a uma perspectiva essencialista, Mouffe ressalta o caráter contingente, contraditório e multifacetado das identidades: *“A ‘identidade’ de um sujeito tão múltiplo e contraditório é, portanto, sempre contingente e precária, temporariamente fixa na interseção dessas posições de sujeito e dependente de formas específicas de*

*identificação*” (1996, p. 105). Mouffe (2000, p. 269) recorre à idéia de “exterior constitutivo” de Derrida, a fim de argumentar que a constituição de identidades é sempre relacional e implica no estabelecimento de uma hierarquia, como no caso de negro e branco, homem e mulher.<sup>28</sup> Laclau e Mouffe atentam para a inerradicabilidade do poder, defendendo que todas as relações sociais expressam relações de poder, de modo que “*se deve concluir que o poder é inerradicável*” (Laclau, 1991, p.16). Assim o antagonismo é percebido como inerente ao político, que deixa de ser entendido plenamente quando se recorre à idéia do consenso habermasiano, perdendo-se de vista que em todo consenso decisões são inevitáveis e, com essas, atos de exclusão. Para Mouffe (2000) precisamos aceitar a impossibilidade de um consenso capaz de eliminar o antagonismo e questionar o racionalismo liberal, uma vez que “*a idéia de que se pode chegar a resolver todos os conflitos racionalmente é, em essência, uma idéia antipolítica*” (1991, p. 20). A questão para uma política democrática, portanto, não seria como chegar ao consenso, “*mas como estabelecer essa distinção nós/eles de uma maneira que seja compatível com a democracia pluralista*” (2000, p. 270) e a alternativa seria transformar *antagonismo* em *agonismo*, de modo que na relação nós/eles o opositor não fosse percebido como *inimigo* a ser destruído mas como um *adversário* cuja posição é tida como legítima. Está correta a pressuposição de inerradicabilidade do poder e impossibilidade do consenso. Devemos, então, voltar a questão dos juízos de valor que se baseiam e contribuem para consolidar estruturas de poder e

---

<sup>28</sup> Comparar o exterior constitutivo de Derrida a noção de outros significantes de Mead, usada por Taylor e sua idéia de fundamento dialógico. A princípio parecem noções diferentes para falar da mesma coisa, isto é, que identidades não se constroem num vazio relacional, o outro exerce desde sempre um papel fundante.



como essa se relaciona com o reconhecimento. Considerando que uma política de reconhecimento tem em sua base juízos de valor e considerando que esses consolidam estruturas de poder, levando esse argumento as suas últimas conseqüências, teríamos que o reconhecimento permanece preso a uma lógica de dominação. Entretanto, o fato de que o poder existe antes e depois do reconhecimento e da política do reconhecimento, não invalida a necessidade e legitimidade de uma política de reconhecimento, comprometida com o princípio de liberdade de viver a própria originalidade irreduzível.

***b) Reconhecimento: aporia entre o bem e a justiça?***

A relação entre reconhecimento das identidades e ética está muito relacionado a forma como Taylor (2000a) recolocou a questão no contexto contemporâneo de sociedades multiculturais. Mas será esse um vínculo politicamente necessário ou teoricamente profícuo? Em *As fontes do self* estabelece um vínculo intrínseco entre identidade e bem no sentido em que “*A individualidade e o bem, ou, em outras palavras, a identidade e a moralidade apresentam-se como temas inextricavelmente entrelaçados*” (1997, p. 15). Taylor não desconsidera a contestação de Nietzsche a uma ética da benevolência, e entende que essa contestação se baseia num *insight profundo*, visto que: “*a moralidade enquanto benevolência obrigatória gera autocondenação para os que não a cumprem, e uma depreciação dos impulsos de auto-realização*” (1997, p. 658). Taylor (2000a) não deixa de alertar para o fato de que a demanda por reconhecimento, definitivamente, não busca condescendência, paternalismo ou outra forma de indulgência

que apenas produz sujeitos subjugados e desempoderados, ou cidadãos de segunda classe para usar um termo corrente. No entanto, termina rejeitando uma benevolência obrigatória e, todavia, inscrevendo a ética da benevolência na configuração do *self* moderno. Isso se reflete em sua crítica a uma ética procedimental que se recusa a esposar visões do bem. Nesse sentido, podemos argumentar, seguindo Taylor, que uma política do reconhecimento estaria ancorada numa ética da benevolência, mesmo sendo esta distinta de uma benevolência obrigatória e de seus efeitos indesejáveis.<sup>29</sup>

Mas essa vinculação entre identidade e o bem e entre reconhecimento e ética é problemática. A ênfase comunitarista de Taylor sobre uma noção substantiva de bem comum tem sido criticada e considerada “*incompatível com o pluralismo que é constitutivo da democracia moderna*” (Mouffe, 1996, p. 113). Já se observou que sua abordagem peca por não distinguir deliberações éticas e deliberações morais; essas vinculam-se a “*busca de uma regulação normativa – a partir de um ponto de vista imparcial, comum e universal – das ações e conflitos intersubjetivos*”, enquanto “*as deliberações éticas estão relacionadas com concepções individuais substantivas do bem, têm um alcance mais restrito e nem todas podem ser, devido as suas especificidades, objeto de discussão e reconhecimento na esfera pública*” (Costa e Werle, 2000, p.217).

Nesse aspecto, Fraser (2001b) oferece uma contribuição relevante em direção a uma teoria crítica do reconhecimento, defendendo uma concepção de reconhecimento baseada numa teoria normativa da justiça,

---

<sup>29</sup> Preciso distinguir essa questão de uma ética da benevolência e seus reflexos sobre o liberalismo mais tolerante de Taylor que esposa metas coletivas e noções do bem. Estão relacionados, mas não se reduzem um ao outro e claro que isso tem implicações importantes para o debate que segue.

contraposta as concepções de reconhecimento baseada na ética. Entre as vantagens do primeiro para com o segundo estaria a possibilidade de integrar reivindicações distributivas e de reconhecimento das diferenças:

*“se o reconhecimento é uma questão de justiça e não de ética, então uma teoria social crítica pode integrar demandas por uma distribuição justa de direitos, recursos e oportunidades... com demandas por um reconhecimento da diferença – tradicionalmente pensadas como uma questão de auto-realização e sujeitas apenas a avaliação ética”* (Zurn, 2003, p. 527).

Uma política de reconhecimento deve se basear em princípios de justiça cultural e econômica que ofereçam condições de auto-realização e bem-estar. O reconhecimento é estruturante de nossas identidades, seja este recíproco, errôneo ou desigual e a demanda por reconhecimento nas lutas políticas contemporâneas ocorre em meio a conflitos, negociações e relações de poder entre os atores em luta. Um reconhecimento bem sucedido não encerra ou esgota essas relações conflituosas, onde os atores detem quantidades desiguais de poder e recursos mas proporciona condições para que as lutas sejam travadas em outro patamar no qual regras e recursos são iguais ou semelhantes para todos. O reconhecimento não se baseia numa ética da benevolência e partir dessa premissa seria incorrer numa leitura simplista e ingênua das relações sociais e sociabilidades que tornam a vida social possível. Não se trata de uma questão de benevolência com o outro; trata-se de uma questão de justiça econômica e cultural.

### ***c) Autenticidade às voltas com o essencialismo***

Appiah (1992) reconhece a validade do argumento de Taylor quanto a centralidade das questões de reconhecimento na vida política e social

moderna. Contudo, argumenta que existiria uma tensão entre a discussão do reconhecimento e a concepção individualista de autenticidade e identidade, visto que: “*se o que importa sobre mim é meu self autêntico e individual, por que se falar tanto de identidade de grandes grupos – gênero, etnicidade, nacionalidade, raça, sexualidade – que parecem tão longe do indivíduo? Qual é a relação entre essa linguagem coletiva e a idéia fundamentalmente individualista da noção moderna de self?*” (1992, p. 149). Para Appiah a noção de autenticidade incorre em uma “*série de erros de antropologia filosófica*” (p. 154) e contraria a idéia defendida pelo próprio Taylor de fundamento dialógico do *self*. Para Appiah o termo “monológico” seria mais adequado a noção de autenticidade já que esta presumiria a idéia de um *self* real enterrado dentro de cada um de nós esperando para ser desenterrado e expresso. A noção de autenticidade revelaria um certo essencialismo e mesmo substancialismo.

É fundamental não perder de vista as implicações éticas do ideal de autenticidade. Esse é talvez seja um dos desafios mais importantes ao multiculturalismo. Considerando o feminismo e as relações de gênero, o ideal de autenticidade apresenta-se como uma faca de dois gumes. Defender que cada cultura tem sua própria forma para realizar-se e que nenhuma outra pode substituí-la poderia significar a aceitação de sujeição e dominação vigentes em sociedades notadamente patriarcais, onde a sujeição das mulheres e a dominação masculina são culturalmente aceitas e legitimadas e assim o expressivismo (Taylor) poderia resvalar num discurso que destitui os sujeitos da possibilidade de mudança. Se cada cultura tem sua forma e não pode ser substituída, uma cultura patriarcal estaria

legitimada e o feminismo pareceria um discurso e ação intrusivos. O feminismo representa a busca de autonomia e reconhecimento para o lugar das mulheres no mundo, ora ancorado num pressuposto de igualdade e ora ancorado num pressuposto de diferença. Nessa busca de autonomia representa um discurso (teoria) e uma ação (movimento social) que revela a necessidade de sintetizar autonomia racional e unidade expressiva, vinculando ainda instrumentalismo e expressivismo.

**CAPÍTULO 5**  
***RECONHECIMENTO E FEMINISMO***

O reconhecimento, recíproco ou unilateral, compreende uma dimensão constitutiva e estruturante de nossas identidades que justifica sua centralidade como categoria analítica (dimensão teórica) e legitima sua dimensão política, uma dimensão que se expressa de forma privilegiada nas ações dos novos movimentos sociais onde os atores demandam por reconhecimento de suas identidades e diferenças culturais no que tange as especificidades de gênero, sexuais, étnicas, raciais e nacionais. Tratei até aqui da dimensão constitutiva e teórica; cabe agora enfatizar a dimensão política da luta pelo reconhecimento da distintividade e especificidade cultural que ganha força e evidência no contexto das sociedades modernas, nas quais os chamados grupos minoritários demandam pelo reconhecimento de suas identidades e diferenças culturais, o que tem sido qualificado como o “desafio do multiculturalismo”(Taylor, 2000a; Kymlicka, 2001; Semprini, 1999; Burity, 1997; Costa e Weller, 2000). Esse é o pano de fundo do presente capítulo: sociedades multiculturais constantemente confrontadas com os desafios do reconhecimento da dignidade igual ou da distintividade e especificidade cultural. Muito se tem falado sobre os equívocos do debate público sobre o multiculturalismo (Kymlicka, 2001) e sobre as variadas conotações e contestações relativas a seu significado (Fraser, 1996; Blum, 1998). De acordo com Kymlicka, o termo “multicultural” remete a formas distintas de pluralismo cultural cada um com seus próprios desafios. Atenta para dois padrões de diversidade cultural, padrões esses que estão ligados ao modo de incorporação de grupos sociais a uma sociedade mais ampla, um decorrente de processos migratórios e outro resultante de processos de

colonização e conquista. O primeiro dá origem a *grupos étnicos* que buscam integração e reconhecimento de sua identidade cultural, sem desejar criar uma sociedade a parte, essa diversidade resultando em países *poliétnicos*. O segundo dá origem a *minorias nacionais* que se desejam manter como sociedades distintas dentro de uma cultura majoritária buscando assegurar sua sobrevivência como sociedade e um status político especial como seria o caso de povos indígenas, e do clássico exemplo do Quebec, dando origem a países *multinacionais*. O reconhecimento das diferenças implicaria, portanto, em metas distintas para cada um e o termo multicultural seria ambíguo por não dar conta dessas distinções entre o multinacional e o poliétnico. Embora essa distinção seja válida na medida que especifica peculiaridades do pluralismo cultural que permeia as sociedades modernas, na prática o termo multicultural mantém sua validade heurística já que o multinacional e o poliétnico não são excludentes e estão presentes em muitas sociedades multiculturais. Haveria ainda um uso mais geral do termo multicultural para expressar grupos sociais não étnicos, excluídos e marginalizados da sociedade, como por exemplo, deficientes físicos, gays, lésbicas e mulheres. Assim, distingue minorias nacionais de grupos étnicos e os diferencia dos novos movimentos sociais, voltando-se para as questões suscitadas pelos dois primeiros. No capítulo que se segue o foco é exatamente sobre esse terceiro segmento, mais especificamente sobre a política feminista do reconhecimento no intuito de analisar o reconhecimento como estruturante de nossas identidades, examinando as implicações, o significado e o potencial de uma política da dignidade igual (reconhecimento



baseado na igualdade) e de uma política da diferença (reconhecimento baseado na diferença).

No capítulo anterior argumentei que a compreensão das identidades modernas e da política do reconhecimento se beneficia de maneira inteiramente fundamental da abordagem de Charles Taylor. Todavia essa abordagem embora potencialmente fecunda sofre de uma cegueira de gênero que deve ser afastada através da teoria feminista, mais especificamente das contribuições de Nancy Fraser e Seyla Benhabib. A filosofia política feminista contribui para tornar mais profunda a compreensão das identidades modernas através de um enfoque crítico dos significados e implicações da política do reconhecimento. Axel Honneth reconheceu que a filosofia política feminista segue um caminho “*que se cruza com os propósitos de uma teoria do reconhecimento*” (2003, p.25), mas finda renunciando a realizar esse empreendimento teórico mesmo atinando para sua relevância. Vimos que a questão do reconhecimento tem fontes profundas em Hegel e que contemporaneamente Taylor foi o responsável por instigar um novo debate sobre o reconhecimento, situando a discussão no contexto moderno de sociedades multiculturais através de seu ensaio agora clássico, *A política do reconhecimento*. Mas se seu artigo funcionou como a mola propulsora do debate que se seguiu, o trabalho de Nancy Fraser representou um potente combustível para alavancar o segundo momento do debate focado no dilema *reconhecimento ou redistribuição*. Pode-se então questionar acerca de possíveis incompatibilidades com base num suposto antagonismo entre o enfoque comunitarista de Taylor e o projeto de universalismo interativo de Benhabib, ou das críticas de Fraser a

perspectiva neo-hegeliana do reconhecimento, o que em termos clássicos poderia ser retratado como o antagonismo entre a vida ética hegeliana e o universalismo kantiano. Como veremos a seguir, constatamos mais potencialidades que limitações nesse empreendimento teórico.

Pretendo demonstrar nesse capítulo que para enfrentar o desafio de compreender a constituição das identidades na modernidade é crucial o empreendimento teórico de incorporação das contribuições da filosofia política, da teoria feminista e da teoria social, através das quais conseguiremos desvelar algumas das mudanças e permanências mais fundamentais na constituição das identidades.

### ***5.1. Identidade e diferença no feminismo***

No contexto dos debates sobre identidade cultural, multiculturalismo e globalização somos quase que inevitavelmente confrontados com questões complexas acerca de identidade e diferença relacionadas a gênero, sexualidade, nacionalidade, etnicidade e raça, como, por exemplo, quais diferenças merecem reconhecimento público e representação política ou ainda quais diferenças devem ser reconhecidas e quais devem ser suprimidas. Devemos adotar uma política de dignidade igual para todos os cidadãos e cidadãs ou uma política da diferença que reconheça a distintividade cultural de segmentos sócio-culturais específicos? Essas são questões complexas que estão na ordem do dia para vários atores sociais. Portanto, não se trata de uma questão circunscrita a um único ator social, já que diz respeito de forma geral a constituição de identidades na modernidade.

Mas é no feminismo que essa questão da identidade e diferença é recorrente e permanece como uma das mais desafiadoras. Sabemos que o feminismo não é homogêneo e dentro dele algumas tendências expressam seu caráter multifacetado que se reflete em metas e ações distintas. Consideremos algumas das tendências mais representativas. Tradicionalmente, o feminismo tem se constituído como liberal, socialista e radical. Contemporaneamente, mais notadamente na década de 90, observamos a emergência de um feminismo multicultural e de um feminismo global ou transnacional. O feminismo liberal representa uma tradição feminista mais antiga que demanda por direitos e oportunidades iguais para as mulheres, principalmente nos campos da educação e trabalho. O feminismo socialista assume uma perspectiva mais estrutural e subordina a desigualdade de gênero a relações de classe. O feminismo socialista representaria a síntese dos movimentos socialista e feminista, uma síntese necessária à construção de uma sociedade não capitalista e economicamente justa, na qual homens e mulheres são iguais. O feminismo radical está associado à *segunda onda* feminista e se volta para a mudança cultural. Pressupõe que o combate a opressão das mulheres não deveria se reduzir a lutas por redistribuição de direitos e recursos, já que essa opressão está enraizada em padrões culturais androcêntricos e processos psíquicos profundos. O feminismo multicultural remete a multiplicidade de identidades feministas – feminismo negro, feminismo mexicano-americano, feminismo japonês, feminismo asiático-americano – e ressalta a importância de se respeitar experiências distintas e facilitar o atendimento de reivindicações de segmentos historicamente marginalizados. Por fim, o feminismo global ou

transnacional propõe mudanças através das fronteiras nacionais, indo além do conceito de Estado nacional, considerando que “*devemos ser globais reconhecendo que a opressão das mulheres numa parte do mundo é freqüentemente afetada pelo que acontece em outra parte*” (Bunch, 1993, p. 249). No entanto, apesar dessa diversidade, a questão da identidade e da diferença continua atravessando suas várias tendências e transcendendo seu caráter multifacetado, como foi salientado por Manuel Castells:

*“A essência do feminismo, como praticado e como relatado, é a re (definição) da identidade da mulher: ora afirmando haver igualdade entre homens e mulheres, desligando do gênero diferenças biológicas e culturais; ora, contrariamente, afirmando a especificidade essencial da mulher...; ou ainda, declarando a necessidade de abandonar o mundo masculino e recriar a vida, assim como a sexualidade, na comunidade feminina. Em todos os casos, seja por meio da igualdade, da diferença ou da separação, o que é negado é a identidade da mulher conforme definida pelos homens e venerada na família patriarcal”* (Castells, 1999, p. 211).

Portanto, a questão da identidade e da diferença é fundante para feminismo, seja esse o feminismo de *primeira onda*, seja o feminismo de *segunda onda*. A oscilação entre uma pressão pela igualdade e uma pressão pela diferença expressa seu papel fundamental no pensamento e política feministas e, segundo Michèle Barrett, continua gerando tensões:

*“o feminismo no Ocidente, em suas formas tanto do século XIX quanto do século XX, tendeu a oscilar entre fazer pressão pela igualdade, e daí talvez por uma uniformidade de mulheres e homens (androgínia), ou partir da posição que mulheres e homens são essencialmente diferentes uns dos outros (quer se compreenda isso biológica, cultural ou socialmente) e, portanto, forçar uma avaliação da contribuição específica das mulheres”* (1996, p.305).

Afinal, como o feminismo tem enfrentado essa questão e quais as implicações de um reconhecimento baseado na igualdade ou na diferença, ou em outros termos qual o significado de uma política da dignidade igual e de uma política da diferença? Estamos diante de uma aporia ou de um falso

dilema? Saliente-se que estamos tratando da dimensão política do reconhecimento, o que será analisado a partir dos três momentos emblemáticos das lutas feministas, quais sejam: 1ª onda igualitarista, 2ª onda diferencialista e 3ª onda intra-diferencialista.

A chamada *primeira onda* do feminismo teve início no século XIX, culminando com a vitória das sufragistas pelo voto feminino em 1918. O objetivo político era a igualdade entre homens e mulheres em termos políticos, sociais, legais e comportamentais, fomentada pelo ideal de uma sociedade em que a diferença de gênero fosse eliminada. A defesa dessa diferença refletiria uma “*ideologia para legitimar a exclusão continuada das mulheres das atividades humanas socialmente valoradas*” (Young, 2001, p. 205), um instrumento da dominação masculina que confinaria as mulheres aos papéis domésticos, marginalizando e excluindo das “*atividades que promovem auto-realização humana verdadeira tais como política, emprego, arte, vida intelectual e o exercício da autoridade*”(Fraser, 1996, p. 62). Tratava-se, portanto, de lutar por mudanças profundas nas práticas e instituições sociais num movimento que ia da negação da misoginia a afirmação da androginia, conquistando assim oportunidades e direitos iguais para as mulheres. Nesse contexto, a diferença de gênero possuía conotação negativa e era repudiada como estando a serviço da manutenção da desigualdade entre homens e mulheres (Gordon apud Pierucci 2000, p.122).

O discurso igualitarista era hegemônico mas começou a perder terreno no contexto da rebelião cultural de 1968, de onde o feminismo se insurge como um *novo movimento social*. Uma das características mais marcantes desses movimentos, a ponto de serem identificados como

movimentos identitários (Cohen, 1985; Nascimento, 1999), era o apelo ‘a identidade social de seus sustentadores’. Hall (1999, p.45) argumenta que “*isso constitui o nascimento histórico do que veio a ser conhecido como a política de identidade- uma identidade para cada movimento*”. Nessa perspectiva, o feminismo apelava às mulheres, as lutas raciais aos negros e assim sucessivamente. Grossi (1998, p. 2) ressalta que é no bojo dos movimentos libertários dos anos 60 que surge a problemática de gênero, “quando as mulheres que neles participavam perceberam que apesar de militarem em pé de igualdade com esses homens tinham nestes movimentos um papel secundário”, sendo-lhes negadas posições de liderança e desempenhando funções de menor prestígio no movimento.

Assim, no final da década de 60 emerge o feminismo da ‘*segunda onda*’, inspirado no trabalho de Simone de Beauvoir, no movimento americano pelos direitos civis, no socialismo utópico, anarquismo, neo-marxismo e outros. Esse *feminismo cultural* (Fraser, 1996) ou *separatista* (Young, 2001) estava propondo mudanças mais radicais na sociedade e enfatizando que a opressão das mulheres estava ancorada em processos psíquicos e culturais. Contrapondo-se a visão igualitarista criticada como sendo assimilacionista e androcêntrica, o feminismo cultural propunha uma outra interpretação da diferença de gênero, na qual esta era reconhecida como a diferença humana mais fundamental. A conotação negativa que a diferença de gênero possuía para as feministas igualitaristas cedeu lugar para uma conotação positiva entre as feministas da *segunda onda*. Nessa perspectiva, “*todas as mulheres partilhavam uma ‘identidade de gênero’ comum como mulheres... O caminho para fazer justiça as mulheres, em*

*suma, era reconhecer, não minimizar, diferenças de gênero*” (Fraser, 1996, p. 63).

Desse modo, o uso do termo diferença é disseminado, sendo também introduzida a que se tornou uma ferramenta analítica fundamental para os estudos feministas, ou seja, a distinção *sexo/gênero*<sup>30</sup>, a partir da qual o “sexo” é percebido como um dado biológico, que remete às noções de macho e fêmea; e o “gênero” como um fato cultural e, portanto, construído, vinculado às idéias de masculino e feminino. Segundo Joan Scott (1990, p. 5), a categoria gênero rejeitava o determinismo biológico e enfatizava o aspecto relacional. Estava presente a idéia de sororidade/irmandade<sup>31</sup> entre mulheres que se ancorava na condição de ser mulher e deixava encobertos os conflitos e relações de subordinação entre mulheres. Muitos dos estudos de então, baseados na categoria de gênero, eram marcados por uma visão essencializada das mulheres, como ressaltou De Lauretis (1994)<sup>32</sup>. Esta autora faz a crítica ao conceito de Gênero como *diferença sexual*, argumentando que “*o conceito de gênero e seus conceitos derivados – a cultura da mulher, a maternidade, a escrita feminina, a feminilidade, etc.- acabaram por se tornar uma limitação, como que uma deficiência do pensamento feminista*” (1994, p.106). Isto porque o conceito de Gênero assim compreendido:

*“confina o pensamento crítico feminista ao arcabouço conceitual de uma oposição universal do sexo (a mulher como a diferença do homem, como ambos universalizados: ou a mulher como diferença pura e simples e, portanto, igualmente universalizada), o que torna muito difícil, se não impossível, articular as diferenças entre mulheres*

---

<sup>30</sup> Como se sabe, o estudo de Gayle Rubin (1986), *El trafico de mujeres*, teve um papel fundamental na difusão do termo gênero, a partir da década de 70.

<sup>31</sup> Ver Fox-Genovese, Elisabeth (1992), Para além da irmandade. Revista Estudos Feministas, nº zero.

<sup>32</sup> A crítica de Teresa de Lauretis (1994) ao conceito de gênero marca um momento mais recente dos estudos feministas.

*e Mulher, isto é, as diferenças entre as mulheres ou, talvez mais exatamente, as diferenças nas mulheres” (1994, p.207).*

Fraser (1996) apresenta de forma sistemática e elucidativa as limitações, assim como os *insights* das tendências igualitarista e diferencialista. Nessa perspectiva, é pertinente considerar que, se o feminismo igualitarista foi considerado androcêntrico e o feminismo diferencialista criticado por enfatizar estereótipos de feminilidade que apenas reforçavam as hierarquias de gênero vigentes, não devemos perder de vista que equidade de gênero não prescinde nem da participação e distribuição justa de recursos e oportunidades, nem da necessidade de superar o androcentrismo:

*“O insight igualitarista era que nenhuma explicação adequada poderia ignorar a marginalização social das mulheres e a partilha desigual de recursos; portanto, nenhuma visão persuasiva da equidade de gênero poderia omitir os objetivos de participação igual e distribuição justa. O insight da diferença era que nenhuma explicação adequada do sexismo poderia ignorar o problema do androcentrismo na construção de padrões culturais de valor, portanto, nenhuma visão persuasiva da equidade de gênero poderia omitir a necessidade de superar tal androcentrismo” (Fraser, 1996, p. 64).*

Fraser está defendendo sua tese de que a equidade de gênero requer *redistribuição* de recursos e oportunidades e *reconhecimento* de diferenças e especificidades culturais, argumentando acerca da necessidade de desenvolvermos uma perspectiva capaz de acomodar ambos os *insights*, contrapondo-se simultaneamente a desigualdade social e ao androcentrismo cultural.

Vemos que o impasse entre igualdade e diferença perpassa os principais momentos e tendências do feminismo e que continuaria presente no que poderíamos chamar de *terceira onda* do feminismo, que emerge na década de 90, onde a diferença é deslocada e localizada entre as mulheres.



Esse feminismo *intra-diferencialista* ressalta as diferenças entre as mulheres em detrimento das diferenças de gênero. Fortemente baseado no trabalho de feministas negras e lésbicas que denunciam que o feminismo dominante não era o feminismo de todas as mulheres, mas o feminismo de mulheres de classe média, brancas e heterossexuais. Nessa perspectiva, tanto o feminismo igualitarista quanto o feminismo diferencialista eram culpados de não enxergar as falsas universalizações e de se basear numa idéia de mulher universal.

A questão da identidade de gênero é certamente uma das mais fundamentais do movimento e teoria feminista. Em estudo que se tornou uma referência extremamente importante nesse campo de investigação, Robert Stoller (1993) explica que:

*“O termo identidade de gênero... se refere à mescla de masculinidade e feminilidade em um indivíduo, significando que tanto a masculinidade como a feminilidade são encontradas em todas as pessoas, mas em formas e graus diferentes. Isso não é igual a qualidade de ser homem ou mulher, que tem conotação com a biologia, a identidade de gênero encerra um comportamento psicologicamente motivado...”* (1993, p.28)

Nessa perspectiva, compreende a *“masculinidade ou feminilidade... como qualquer qualidade que é sentida, por quem a possui, como masculina ou feminina. Em outras palavras, masculinidade ou feminilidade é uma convicção...não um fato incontroverso”* (Idem). Ressalta, portanto, o caráter socialmente construído dessa identidade, aspecto extensamente enfatizado nos estudos de gênero. Contudo, em seguida, defende uma idéia que me parece questionável. Argumenta que uma criança aprende a ser menino ou menina até os três anos de idade, a partir de então um núcleo da identidade

de gênero estaria formado e não se modificaria no decorrer da vida de cada indivíduo. Apesar da ênfase sobre o socialmente construído, a idéia desse núcleo pode ser remetida a uma concepção estável e monolítica de identidade, vastamente criticada. Assim, se do ponto de vista dos atributos (mescla de masculinidade e feminilidade) da identidade de gênero podemos aceitar sua teoria, do ponto de vista de sua natureza nuclear e aparentemente estável não podemos dizer o mesmo. No trecho que se segue, Teresa de Lauretis (1994, p.208) delinea uma concepção de sujeito social e relações de subjetividade de forma mais profícua:

*“um sujeito constituído no gênero...mas não apenas pela diferença sexual, e sim por meio de códigos lingüísticos e representações culturais, um sujeito engendrado não só na experiência de relações de sexo, mas também nas de raça e classe. Um sujeito, portanto múltiplo em vez de único, e contraditório em vez de simplesmente dividido”.*

## **5.2 Nancy Fraser: para uma teoria crítica do reconhecimento**

Nancy Fraser é uma das vozes mais significativas no debate contemporâneo acerca do reconhecimento nas sociedades modernas. Vimos que esse debate tem se alimentado de momentos representativos e alavancadores de novas discussões. Devemos considerar que sua primeira fase foi deslançada pelo influente ensaio de Taylor, no início da década de 90, e sua segunda fase pelo ensaio de Fraser *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista*, publicado inicialmente em meados da década de 90. A partir de então Fraser tem defendido e procurado desenvolver uma teoria crítica do reconhecimento. Portanto, é pertinente avaliar suas contribuições e alguns limites de seu trabalho a compreensão das identidades e do reconhecimento nas

sociedades contemporâneas a luz das lutas políticas feministas. Vejamos então em que consiste o que foi qualificado como dilema redistribuição/reconhecimento?

Fraser (2001) argumenta que as lutas por reconhecimento tornaram-se a forma paradigmática de conflito político no final do século XX. Entretanto, problemas relativos a injustiças socioeconômicas continuam demandando soluções redistributivas e assim a nova tarefa intelectual e pública seria com a elaboração de uma *teoria crítica do reconhecimento* capaz de incorporar uma política cultural da diferença e uma política social da igualdade, considerando que justiça exige reconhecimento e redistribuição. Com esse intuito, Fraser distingue duas concepções de injustiça, uma socioeconômica exemplificada pela marginalização econômica, exploração e privação; e uma simbólica e cultural, exemplificada pela dominação cultural, não reconhecimento e desrespeito. Para as injustiças econômicas a solução seria redistributiva, para as injustiças culturais a solução estaria no plano das mudanças simbólicas e exigiria reconhecimento. A preocupação de Fraser é com a análise das relações e interferências mútuas entre demandas por reconhecimento e demandas por redistribuição. Essa não seria uma preocupação irrelevante já que as reivindicações de reconhecimento tendem a promover diferenciação, enquanto demandas redistributivas tendem a promover homogeneidade; tais reivindicações teriam fins contraditórios desembocando no dilema redistribuição/reconhecimento. Esse dilema é analisado remetendo aos sujeitos que o enfrentam, construídos como tipos-ideais: classe trabalhadora, sexualidades menosprezadas, gênero e raça. Os dois

primeiros representam coletividades que estariam nas extremidades de um espectro classificatório que se ajustam mais facilmente aos modelos de justiça mencionados. A classe trabalhadora, a fim de sanar injustiças socioeconômicas, apresenta reivindicações redistributivas, enquanto que as coletividades homossexuais sofrem injustiças culturais como o heterossexismo, a homofobia e a desvalorização da homossexualidade, os danos a que estão sujeitos derivam de estrutura cultural valorativa injusta e a solução seria o reconhecimento. No caso de gênero e raça, como “coletividades bivalentes”, sofrem injustiças econômicas e culturais simultaneamente e exigem soluções distributivas e de reconhecimento. Considerando o dilema reconhecimento/redistribuição no âmbito do feminismo, argumenta que as mulheres sofrem injustiças econômicas e culturais, que exigem soluções distintas, com implicações igualmente distintas:

*“... os dois remédios apontam para direções opostas e não são facilmente perseguidos simultaneamente. Onde a lógica da redistribuição é eliminar as diferenças de gênero, a lógica do reconhecimento é valorizar a especificidade do gênero. Aqui, então, está a versão feminista do dilema redistribuição/reconhecimento: como podem as feministas simultaneamente lutar para abolir diferenciações de gênero e valorizar a especificidade do gênero?” (2001, p. 262).*

Estabelece uma distinção dos “remédios” em *afirmativos* e *transformativos*. Os remédios afirmativos são associados ao multiculturalismo dominante, tendo como expressão as políticas de identidade que tenderiam a promover diferenciações entre os grupos existentes. Já os remédios transformativos são associados a desconstrução e exemplificados pela política *queer*; essa, por sua vez, tenderia a *“desestabilizar as diferenciações para permitir reagrupamentos futuros”*

(2001, p. 268). Aponta as vantagens dos últimos já que reduziriam a desigualdade social sem criar classes estigmatizadas. Por fim, Fraser argumenta que:

*“o cenário que mais escapa do dilema de redistribuição/reconhecimento é o socialismo na economia e desconstrução na cultura. Mas para ser psicológica e politicamente viável, este cenário requer que todas as pessoas sejam removidas de seus compromissos com as construções culturais correntes de seus interesses e identidades”* (2001, p. 279).

Mas de que maneira se poderia remover as pessoas de seus vínculos e identidades culturais? Seria pressupor a existência de uma ação demiúrgica capaz de produzir estrategicamente tais efeitos. Não é, portanto, uma alternativa viável.

Fraser introduz questões bastante relevantes para a questão do reconhecimento nas sociedades contemporâneas, sobretudo porque realça sobretudo a relação entre reconhecimento e justiça social. Sua ênfase sobre justiça e redistribuição socioeconômica enriquece o debate e contribui para uma teoria crítica do reconhecimento ao ressaltar o peso que injustiças econômicas ainda possuem nas sociedades contemporâneas, rechaçando a pressuposição de que injustiças culturais seriam mais relevantes que injustiças econômicas. Entretanto, é necessário não perder de vista que Taylor articula duas formas de reconhecimento, não se restringindo ao reconhecimento da diferença. Ao tratar de políticas de reconhecimento igual não remete apenas as políticas da diferença, mas também as políticas do universalismo, ou políticas de dignidade igual que buscam a equalização de direitos e privilégios, e desse modo não desvincula reconhecimento de questões redistributivas. Mas como já foi observado, Taylor está mais preocupado em analisar o reconhecimento da diferença, da distintividade

cultural e de nosso direito a ela, enquanto Fraser atenta para o reconhecimento da dignidade igual e dessa forma fornece um antídoto para visão de Taylor (Blum, 1998).

Essa necessidade de conciliar políticas voltadas para redistribuição e políticas do reconhecimento estaria ausente em algumas tendências do debate recente sobre identidade e diferença consideradas problemáticas, quais sejam: o anti-essencialismo radical que vê com ceticismo todas as identidades e diferenças e o multiculturalismo celebratório de todas as identidades e diferenças. Fraser (1996) argumenta que essas tendências apresentam problemas similares que correspondem a uma visão unilateral de identidade e diferença que assume uma conotação negativa na primeira e uma conotação positiva na segunda, como vemos no que se segue:

*“A visão antiessencialista é cética e negativa, vê todas as identidades como inerentemente repressivas e todas as diferenças como excludentes. A visão multiculturalista em contraste é celebratória e positiva, vê todas as identidades como merecedoras de reconhecimento e todas as diferenças como merecedoras de afirmação... Nenhuma fornece uma base para distinguir reivindicações de identidade democráticas de anti-democráticas”* (1996, p. 67).

Outro problema presente nas duas tendências seria a negligência no que tange a injustiças da economia política, já que estariam exclusivamente preocupados com injustiças culturais. O anti-essencialismo radical propõe uma subversão da identidade e da diferença considerando que essas são discursivamente criadas e performativamente construídas através de processos culturais. Nessa perspectiva, rejeita qualquer política feminista que essencialize identidades e diferenças. É sabido que o feminismo tem contribuído fortemente para a ruptura com noções de identidade essencialista e/ou racionalista e que nesse empreendimento o feminismo pós-

estruturalista/pós-moderno<sup>33</sup> tem exercido um papel fundamental e apresentado críticas contundentes (Bordo, 2000, Butler, 1990, De Lauretis, 1994, Flax, 1992, Harding, 1993, Mouffe, 1996; Scott, 2000 e outras). Entretanto, Fraser (1996, p. 68) explica que algumas proponentes dessa tendência “vão ainda mais longe” e defendem que “todas as identidades coletivas são ficcionais”, sendo tratadas de modo extremamente cético. Mas o que significa considerar identidades como ficcionais? Em primeiro lugar, argumento que tal pressuposição desconsidera o caráter ubíquo das identidades e diferenças na constituição da vida social. Em segundo lugar, que parte de uma premissa inadequada; o fato de que construímos nossas identidades não as torna ficção, não muda o fato de que eu sou eu e você é você e que posso reconhecer você como sendo você apesar do passar dos anos e de nossas identificações subseqüentes; não muda o fato de que há homens e mulheres que constroem narrativas de si e do outro, baseados em identificações e reconhecimento e que a partir dessas auto-imagens se posicionam no mundo e se inserem no contexto das relações sociais. A percepção do caráter construído de minha identidade deixa mais claras sua mutabilidade, contradições e fragmentação, mas isso, como já observou Benhabib, não nos impede de construir narrativas de nós mesmos que nos orientam para a ação e para a mudança. Benhabib (1992) salienta como as

---

<sup>33</sup> As diferenças entre as óticas pós-estruturalista e pós-moderna vem sendo salientadas por algumas feministas incomodadas com análises que passam por cima das diferenças entre essas abordagens teóricas. Autoras como Judith Butler (1998) e Chantal Mouffe (1996) têm procurado ressaltar as distinções. Butler argumenta que, embora o pós-modernismo, pós-estruturalismo, desconstrução, feminismo francês, psicanálise lacaniana, análise foucaultina e estudos culturais de Rorty sejam algumas vezes fundidos e analisados como estando de um mesmo lado, há certos distanciamentos que não podem ser perdidos de vista. Nesse sentido, lembra que “na França, a psicanálise lacaniana se posiciona oficialmente contra o pós-estruturalismo, que Kristeva denuncia o pós-modernismo, que os foucaultianos raramente se relacionam com os derrideanos...” (1998, p. 16). Já Mouffe depois de diferenciar as duas abordagens, observa que um importante ponto de convergência entre os pós-estruturalistas e os pós-modernos é a crítica ao essencialismo.

feministas pós-modernas, entre elas Iris Young, Jane Flax e Judith Butler, combatem o “*self* identitário”, criticado pelos pós-modernos, e desafiam o “*self* relacional”, encontrado no trabalho de Carol Gilligan, propondo um conceito “descentrado” e “fraturado” de *self*. O chamado *self* identitário seria culpado de reprimir a diferença, excluir alteridade, denegrir heterogeneidade e pressupor um sujeito de desejo coerente. Segundo Benhabib, essa crítica é exagerada e sua celebração da diferença deve ser questionada.

*“Nem toda diferença é empoderada, nem toda heterogeneidade pode ser celebrada... Não temos que pensar em ‘identidades coerentes’... Podemos pensar em coerência como unidade narrativa... Quando a história de uma vida pode somente ser contada da perspectiva do outro, então o self é uma vítima e sofredor que perdeu o controle de sua existência. Quando a história de uma vida pode somente ser contada do ponto de partida do indivíduo, então tal self é um narcisista e um solitário que pode ter conseguido autonomia sem solidariedade. Um sentido coerente de self é conseguido com uma integração bem sucedida de autonomia e solidariedade, ou com um misto de justiça e cuidado” (Benhabib, 1992, p. 198).*

Nessa perspectiva, justiça e autonomia apenas são insuficientes para alimentar o sentido de individualidade nos seres humanos e, por outro lado, apenas solidariedade e cuidado não são suficientes para que o *self* conquiste a condição de sujeito e autor de uma história de vida coerente.

A crítica a visões essencializadas de identidade não nos autoriza a considerá-las ficcionais. Não são baseadas em essências ou substâncias e seus significados dependem de um fundamento dialógico ancorado em relações de intersubjetividade. Esse sentido do que nós somos varia amplamente em grande parte como resultado das relações e significados propiciados pelas comunidades culturais onde estamos inseridos. Qualificar identidades como ficcionais é também desconsiderar seu papel estruturante de relações sociais. Identidades de classe são construídas com base em



posições que os indivíduos ocupam na esfera do trabalho como detentores de meios de produção ou da força de trabalho. Identidades de gênero estabelecem, mas também subvertem, padrões culturais de masculinidade e feminilidade e estruturam relações sociais e as posições que homens e mulheres ocupam nas esferas pública e privada. Identidades feministas são configuradas com base num projeto de emancipação das mulheres, em visões de mundo e sentidos de pertencimento e numa forma de classificar o eu e o outro. Em suma, essas e outras identidades são construídas, instáveis e passíveis de transformações, mas isso não as torna meras ficções baseadas em atos performáticos. E o que dizer da afirmação que identidade implica necessariamente numa repressão da diferença? Em primeiro lugar essa pressuposição perde de vista o caráter mutuamente constitutivo e não excludente de identidade e diferença. Em segundo lugar que o ato de classificar é da condição humana. Tal pressuposição apenas poderia ser aceita se entendemos por identidade uma essência estável e monolítica, mas não se a compreendemos em seu caráter múltiplo, contraditório e mutante. O alvo da crítica parece ser uma concepção essencialista de identidade e nesse caso não poderia ser rechaçada. Identidades são construídas na e através da diferença. O que somos, somos em relação a outros significantes numa relação dialógica em que os significados são incorporados, elaborados, transformados, negados e subvertidos em processos que podemos considerar mutuamente antropofágicos. Esse movimento é incessante e nos acompanha por toda a vida como Taylor bem ressaltou, mas isso não impede que se construa uma unidade narrativa do *self* que orienta ações e interações. Nenhuma

identidade é constituída sem diferença, um argumento defendido tanto por Hegel quanto por Derrida (Benhabib, 1992, p. 14).

O trabalho de Judith Butler, *Gender Trouble*, exemplifica o anti-essencialismo radical ao questionar o *status* das mulheres como sujeito do feminismo e propor uma subversão das identidades, considerando que essas estão vinculadas a uma metafísica da substância. Certamente, tal posição anti-essencialista radical tem implicações importantes para a agência feminista, como ressaltou Seyla Benhabib (1992) ao discorrer sobre as incompatibilidades entre o pós-estruturalismo e o feminismo. Sua crítica questiona os efeitos da “*dispersão pós-estruturalista do Sujeito, da História e da Filosofia em jogos de linguagem*” considerando que isso “*traz consigo o repúdio à subjetividade, aos ideais de autonomia, de reflexividade e de responsabilidade - todos requisitos para qualquer projeto de emancipação*” (apud Costa, 1998, p. 61). Benhabib partilha dos questionamentos a posições dualistas, mas adverte que isso não precisa significar o repúdio a conceitos como *self* e autonomia.

*“Certamente podemos criticar as posições dualistas e heterossexistas no movimento das mulheres. Porém, será esse desafio somente possível a partir da ridicularização de qualquer conceito de self, de agenciamento e de autonomia? Resultante dessa posição Nietzscheana é uma visão do self como executor mascarado, com a diferença que agora, é claro, estão nos pedindo que acreditemos que não existe nenhum self atrás da máscara. Frente à fragilidade e debilidade, em muitos casos, do sentido de self das mulheres e tendo em vista as poucas vitórias em suas lutas pela autonomia, essa redução do agenciamento feminino a um ‘fazer sem feitor’ no melhor dos casos me parece estar fazendo da necessidade uma virtude”* (apud Costa, 1998, p. 62).

Fraser (1996) pondera sobre os ganhos e os limites desse anti-essencialismo ressaltando o avanço de conceitualizar identidades e

diferenças como discursivamente construídas e não meramente dadas. No entanto, ao tratar todas as identidades como ficcionais, repressivas e excludentes, afastam a possibilidade de distinguir identidades emancipatórias das opressivas, e diferenças que devem ser reconhecidas das diferenças que devem ser abolidas.

Na tendência do multiculturalismo pluralista o reconhecimento das identidades e diferenças também seria problemático uma vez que celebra a diferença, atribuindo-lhe sempre uma conotação positiva, sem atentar para os vínculos entre diferença e desigualdade. Esse multiculturalismo pluralista deveria ser rejeitado já que celebra as diferenças de forma acrítica e as localiza exclusivamente no terreno da cultura, de modo que *“o resultado é divorciar as questões de diferença da desigualdade material, dos diferenciais de poder entre grupos e relações sistêmicas de dominação e subordinação”* (1996, p. 70).

Nos argumentos de Fraser subjaz a tese de que reconhecimento não prescinde de redistribuição. No que tange ao debate igualdade/diferença reconhece a fase intra-diferencialista que chama a atenção para as diferenças entre as mulheres compreende um ganho importante para o feminismo, entretanto os *insights* do feminismo igualitarista não devem ser esquecidos, o que implica na necessidade de conexão entre as problemáticas da diferença cultural e da igualdade social. Nos termos de Taylor significa uma política de dignidade igual e uma política da diferença. Em meio as ainda profundas desigualdades no acesso das mulheres a oportunidades e recursos nas esferas pública e privada estamos muito longe

de poder abandonar algumas demandas do feminismo igualitarista<sup>34</sup>. No que se refere ao anti-essencialismo admite que o essencialismo deve ser rechaçado, mas que isso não deve resvalar para uma ênfase sobre políticas desconstrutivistas. Por fim, assume a visão multicultural como uma conquista, mas que deve se distanciar de sua versão pluralista.

Recentemente, no âmbito dessa busca por uma teoria crítica do reconhecimento, Fraser (2001a, 2001b) tem proposto uma exposição não identitária da política do reconhecimento, onde o reconhecimento seria baseado no *status* social, tratando-se de um modelo que se ajustaria melhor a uma teoria crítica do reconhecimento. Mas o que significaria esse reconhecimento como uma questão de *status* e não de identidade? A princípio, constatamos nesse empreendimento seu intuito de se distanciar da vertente mais cultural e neo-hegeliana do reconhecimento, representada por Charles Taylor e Axel Honneth, assim como o esforço para desvincular reconhecimento de política de identidade.

No contexto do feminismo, a política feminista do reconhecimento é tratada como política de identidade, de maneira que “o que exige reconhecimento é a identidade do gênero feminino. O reconhecimento equivocado consiste na depreciação de tal identidade feita por uma cultura patriarcal e o conseqüente dano ao sentido de *self* das mulheres” (Fraser, 2001b, p. 70). Para transformar essa situação busca-se contestar representações androcêntricas que degradam a feminilidade e recriar uma nova identidade pelas e para as mulheres que seja alvo de respeito e estima pela sociedade. Entretanto, defende que as feministas deveriam encontrar

---

<sup>34</sup> Pesquisa recente sobre a mulher brasileira revela desigualdades ainda bastante pronunciadas nos espaços público (trabalho e política) e privado (violência contra a mulher) (Venturini, Recamán e Oliveira, 2004).

uma abordagem alternativa e propõe seu modelo de status, afirmando que o alvo do reconhecimento não seria a identidade de gênero, mas a condição das mulheres como parceiras na interação social. Dessa maneira a abordagem de status não requer uma política de identidade, mas um “exame de padrões institucionalizados de valor cultural para verificar seus efeitos na posição relativa das mulheres”(p.71). Opondo o *modelo de identidade* ao *modelo de status*, explica que da perspectiva desse último “o que exige reconhecimento não é a identidade específica do grupo mas antes o status dos membros do grupo como pares na interação social... Remediar a injustiça exige uma política de reconhecimento... mas isso não mais significa política de identidade” (Fraser, 2001a, p.24).

As inquietações que levam Fraser a desenvolver seu modelo de status são legítimas e, nesse caso, devemos ressaltar a preocupação com as ainda graves desigualdades econômicas e a necessidade de justiça distributiva, assim como com uma possível reificação da identidade de um determinado grupo, presumindo homogeneidade e impondo uma suposta autenticidade. Já se observou como o reconhecimento da distintividade cultural de um grupo, vinculadas a tentativas de sobrevivência cultural podem representar a longo prazo um obstáculo à autonomia e liberdade individual (Appiah, 1992). No entanto, embora Fraser esteja correta ao defender que uma teoria da política do reconhecimento precisa integrar uma teoria de política redistributiva, “*está errada ao afirmar que uma teoria crítica da justiça social exige um modelo de reconhecimento baseado em status*” (Zurn, 2003, p.520).

Através dessas abordagens do reconhecimento, tanto na vertente representada por Taylor e Honneth, mais culturalista e voltada para auto-realização, quanto na vertente representada por Fraser, baseada em uma teoria da justiça bifocal que procura englobar políticas de reconhecimento e de redistribuição, é possível visualizar a centralidade do reconhecimento em sua dimensão *constitutiva, teórica e política*. Para a constituição de nossas identidades o reconhecimento é não somente contingência é também condição necessária (dimensão constitutiva). Sua ausência ou distorção traz a tona a reciprocidade como ideal a ser alcançado, como *dever ser* que pauta as lutas políticas por realização (e auto-realização) de projetos e satisfação de necessidades objetivas e simbólicas. A política do reconhecimento retrata a busca dos sujeitos por autonomia e liberdade, uma luta que nunca se encerra e que está fadada a jamais cumprir suas metas plenamente. O reconhecimento é estruturante de nossas identidades e por isso politicamente necessário (e teoricamente profícuo) para que nossas particularidades tenham lugar no mundo, mediando assim a possibilidade de viver junto no confronto cada vez mais constante e inevitável com as diferenças.

### **5.3 O feminismo na era do reconhecimento: além do self despreendido nem essencialismo, nem anti-essencialismo radical**

O feminismo foi consideravelmente influente e habilidoso em desvelar o particular e as práticas opressivas que subjaziam no universalismo iluminista, assim como em suas críticas contundentes ao *self* despreendido. Sandra Harding (1993, p. 8), sintetiza bem a importância do feminismo nessa busca por revelar a particularidade na universalidade, desmascarando as diferenças de gênero, raça, classe, etnia, etc.

*“O feminismo tem tido um importante papel na demonstração de que não há e nunca houve ‘homens’ genéricos – existem apenas homens e mulheres classificados em gêneros. Uma vez que se tenha dissolvido a idéia de um homem essencial e universal, também desaparece a idéia de sua companheira oculta, a mulher. Ao invés disso, temos uma infinidade de mulheres que vivem em intrincados complexos históricos de classe, raça e cultura”* (1993, p.9).

Assim, primeiramente chamou-se a atenção para o caráter mítico do homem universal e essencial que tinha por trás a experiência de homens brancos, burgueses, ocidentais e heterossexuais. Em seguida, o conceito de *mulher* também foi posto em xeque por homogeneizar as diferenças de classe, raça, preferências sexuais e outras, minimizando assim as diferenças dentro do Gênero. Por último, sob o impacto dos estudos ancorados no pós-estruturalismo, argumenta-se que, mais do que nunca, é preciso deixar de lado bases e resquícios essencialistas, que não existe uma essência feminina ou masculina na qual as identidades de gênero estejam baseadas, salientando-se que é necessário superar a lógica binária a partir da qual explicava-se (e explica-se) essas identidades. Esse é um contexto intensamente marcado por discussões sobre *“como entender e (re)constituir*

*o eu, gênero, conhecimento, relações sociais e cultura sem recorrer a modos de pensar e de ser lineares, teleológicos, hierárquicos, holísticos e binários*” (Flax, 1992, p. 218). Assim, são enfatizadas discussões sobre identidades múltiplas, lealdades múltiplas e múltiplos posicionamentos. O papel da identidade como base sólida de um movimento político feminista passa a ser relativizado por algumas autoras (Butler, 1998) uma vez que a categoria identidade seria sempre normativa e exclusivista, o que exigiria uma desconstrução do sujeito do feminismo. O essencialismo não só dificulta a inteligibilidade das relações e identidades de gênero ao presumir a existência de um homem e uma mulher universais<sup>35</sup>, dificultando a articulação das diferenças das mulheres entre si, mas também enfraquece o potencial crítico feminista ao deixar encobertas outras formas de opressão (racial, étnicas, de classe). É preciso reconhecer as contribuições do feminismo pós-estruturalista e pós-moderno, no sentido de revelar os equívocos de posturas essencialistas e racionalistas que, como foi possível perceber, são entraves tanto a inteligibilidade dos processos identitários, como a um pensamento crítico. Mas vimos que esses argumentos não podem redundar numa ridicularização das noções de *self*, autonomia e agência. Como observa Heloísa Buarque de Hollanda (1994, p. 13), uma das preocupações centrais das tendências teóricas contemporâneas “é claramente a procura da definição, em graus diversos de complexidade, de uma identidade feminina e do lugar da diferença”.

Vimos como Charles Taylor refuta a concepção de *self* despreendido, baseado em premissas racionalistas e atomistas. Esse é um ponto

---

<sup>35</sup> Essencialismo e universalismo não são processos idênticos mas, de forma geral, estão bastante vinculados.



convergente entre o feminismo e o comunitarismo. O que se argumenta é que “a história de minha vida está sempre mesclada à história daquelas comunidades de onde obtenho minha identidade - seja família ou cidade, tribo ou nação, partido ou causa. Ao ver dos comunitaristas, essas histórias fazem uma diferença moral, e não apenas psicológica. Eles nos situam no mundo e dão às nossas vidas sua particularidade moral” (Sandel apud Cornell e Benhabib, sd. p. 19). Mas embora o feminismo partilhe da crítica ao conceito liberal do “eu” não incorre num convencionalismo ou tradicionalismo que aceita os papéis sociais acriticamente. A premissa feminista tende a ser: um eu situado sim, mas livre para mudar o contexto. Um eu situado mas que não se lhe tem usurpada a prerrogativa da liberdade. Assim, “as feministas começam também com o eu situado, mas vislumbram a renegociação de nossas identidades psicosexuais, e sua reconstituição autônoma pelos indivíduos como essencial para liberação das mulheres e a liberação humana” (Idem).

O fato é que o feminismo não pode abdicar de alguns dos principais princípios do projeto da modernidade, como liberdade, autonomia e igualdade sob o risco da incoerência, contradição e despontencialização política. Como argumenta Benhabib (1992, p. 2) o ceticismo que tem permeado círculos acadêmicos, intelectuais e artísticos com o projeto da modernidade provem da desilusão com uma forma de vida que ainda instaura a guerra, destruição ambiental e exploração econômica, submete mulheres, povos não cristãos e não brancos a um status político e moral de cidadãos de segunda classe. Mas Benhabib, como Taylor, Fraser e outros tantos autores da modernidade como Giddens e Habermas, não descartam

esse projeto comprometendo-se em reformá-lo. Como legado a ser reformado estaria o universalismo moral e político, comprometido com os ideais de respeito universal a pessoa humana, autonomia moral, justiça e igualdade social e econômica, participação democrática, liberdades políticas e civis compatíveis com os princípios de justiça. Um *universalismo interativo, contextual e pós-iluminista*, baseado no outro concreto, mas cujo compromisso com os princípios de autonomia e liberdade afasta os particularismos e provincianismos que oprimem, que tem confinado as mulheres a contextos de exploração, desrespeito, depreciação baseados em padrões culturais androcêntricos. De maneira que embora nossas identidades sejam criadas a partir de uma comunidade definitiva, de seus hábitos, costumes e papéis sociais estabelecidos, o caráter muitas vezes opressivo do comunitário pode ser combatido pelas *fontes morais* da modernidade: autonomia e unidade expressiva.

É fundamental não perder de vista as implicações éticas do ideal de autenticidade. Esse talvez seja um dos desafios mais importantes ao multiculturalismo. Considerando o feminismo e as relações de gênero, o ideal de autenticidade apresenta-se como uma faca de dois gumes. Defender que cada cultura tem sua própria forma para realizar-se e que nenhuma outra pode substituí-la poderia significar a aceitação de sujeição e dominação vigentes em sociedades notadamente patriarcais, onde a sujeição das mulheres e a dominação masculina são culturalmente aceitas e legitimadas e assim o expressivismo poderia resvalar num discurso que destitui os sujeitos da possibilidade de mudança. Se cada cultura tem sua

forma e não pode ser substituída, uma cultura patriarcal estaria legitimada e o feminismo pareceria um discurso e ação intrusivos. O feminismo representa a busca de autonomia e reconhecimento para o lugar das mulheres no mundo, ora ancorado num pressuposto de igualdade e ora ancorado num pressuposto de diferença. Nessa busca por autonomia representa um discurso (teoria) e uma ação (movimento social) que revela a necessidade de sintetizar autonomia racional e unidade expressiva, vinculando ainda instrumentalismo e expressivismo.

## **CONCLUSÃO**

### **Rupturas e continuidades na constituição das identidades modernas**

Não raro o conceito de identidade é associado a pressuposições substancialistas ou essencialistas, sendo assim destituído de seu valor como categoria de análise ou minimizado em sua relevância analítica. Essa tese, como se viu, caminhou em outra direção; não da negatividade, mas da positividade dessa categoria, atentando para velhos ranços essencialistas de sua constituição, mas também para como esses ranços devem ser repudiados sem com isso desqualificar o potencial analítico que subjaz a essa categoria. Potencial esse que se justifica pelo caráter ubíquo de nossas identidades retratando nossa capacidade e necessidade de construir laços de pertença, definindo e redefinindo continuamente quem somos e quem desejamos ser. De modo geral, sua relevância ancora-se nos seguintes aspectos: 1) Possibilitam nomeação e diferenciação. Através delas nos reconhecemos como pertencendo a certos grupos sociais, percebendo e nos distinguindo de outros. Isso é tanto fonte de conflitos sociais graves como os revelados pelo terrorismo contemporâneo, como também fonte para o estabelecimento de laços de solidariedade social e lealdades. 2) Fomentam o estabelecimento de novas regras sociais e códigos culturais como os que têm sido propostos pelos novos movimentos sociais, notadamente os movimentos feministas e de gays e lésbicas. 3) Estabelecem firmes alicerces para a própria condição do viver junto. Os vários sentidos de pertencimento

coletivo (de gênero, étnicos, raciais, nacionais, entre outros) funcionam como amálgama que dá sentido à ação social e a sociedade.

Para além de essências, escolhas e ficções repressivas identidades existem e estruturam relações sociais; processos sociais que envolvem solidariedade, conflitos, subordinação e opressão e se expressam em grande medida nas lutas e movimentos sociais. O caráter construído e instável das identidades não deve conduzir a uma negação de aspectos recorrentes que são peculiares a constituição de identidades e revelam uma dimensão estrutural das mesmas: o reconhecimento. Vimos que na modernidade a constituição de identidades ganha novas configurações e significados, mas diante dessas rupturas não devemos perder de vista aquilo que é recorrente. Ao tratar das identidades na modernidade é preciso, portanto, atentar para essas singularidades sem esquecer as permanências. Consideremos as rupturas para em seguida discorrer sobre o que permanece.

O contexto mais racionalizado, individualizado e globalizado da modernidade instaura mudanças significativas na constituição das identidades modernas, no que tange: 1) *as formas, tipos e espaços constitutivos*, 2) *aos conteúdos e significados motivacionais* e, por último, 3) *a expressão política das identidades ou emergência da política de identidade*. Entre as condições estruturais fomentadoras das mudanças, o surgimento do Estado nacional, a interpenetração do local e do global e o surgimento de sociabilidades transnacionais estão na base de uma das mais relevantes mudanças – surgimento de novos espaços sociais de constituição de identidade – quais sejam: espaço nacional e transnacional. Com a

emergência do Estado nacional foram sendo construídas comunidades nacionais (Anderson, 2001) que fomentaram a construção das identidades nacionais, um fato notadamente reconhecido. Mas esse não foi o único espaço social construído na modernidade. Com a intensificação dos processos de globalização, vislumbramos não apenas comunidades locais e nacionais, mas também comunidades transnacionais, de onde emergem identidades transnacionais, e nesse caso, as identidades feministas compreendem um exemplo emblemático dessas identidades insurgentes. Considerando o processo constitutivo de identidades, é necessário ressaltar que o lugar das comunidades definitórias continua central, enfraquecendo noções de *self* desprendido, entretanto, essa comunidade adquire novas configurações, de modo que além do local e do nacional, emerge o transnacional. Não se está afirmando que essas sejam únicas ou mesmo preponderantes na modernidade radicalizada, mas que tal aspecto denota uma singularidade das mais relevantes no processo constitutivo das identidades no contexto das modernidades globais: comunidades éticas pós-convencionais e transnacionais. De modo que em meio a espaços constitutivos transnacionais – os encontros feministas internacionais e o Fórum Social Mundial são exemplos emblemáticos desses novos espaços – novas identidades estão se configurando continuamente num raio de identificações possíveis significativamente ampliado, no qual o outro pode se encontrar numa situação de presença ou ausência física e geográfica.

Em se tratando de *conteúdos e significados motivacionais*, observamos a importância dos *bens constitutivos* de que fala Taylor (autonomia e unidade expressiva) como fontes de auto-interpretação e

motivação para ação na modernidade. Esses bens morais denotam a força do individualismo instrumental e do individualismo expressivista na configuração das identidades modernas. Uma implicação importante disso é que teoricamente isso confere relevância a projetos de síntese teórica entre enfoques racionalistas e culturalistas dos movimentos sociais. A centralidade desses bens morais é percebida no feminismo e em algumas de suas ações como nos encontros feministas internacionais (novos espaços de constituição das identidades feministas e de gênero) e na Marcha Mundial das Mulheres.

Por fim, a *política do reconhecimento* revela a politização das nossas identidades e deixa entrever a emergência de uma *nova forma de ação*, a política da identidade e da diferença que politiza e subverte a constituição e os significados das identidades.

Entretanto, para além das rupturas, constatamos continuidades relevantes e determinantes como o papel do reconhecimento na estruturação de nossas identidades em suas dimensões *constitutiva*, *teórica* e *política*. Em se tratando dessas dimensões podemos afirmar que a primeira é recorrente, a segunda é heurísticamente relevante e a terceira é legitimamente necessária. Isso porque enquanto a política do reconhecimento surge na modernidade, o reconhecimento em si, em sua dimensão constitutiva e estruturante, é recorrente aos processos de formação de identidade, quer se trate de indivíduos, quer se trate de grupos sociais específicos. Esse fato legitima a política do reconhecimento em si, embora não possamos baseá-la de forma irrestrita no ideal de autenticidade, sob o risco de coibir o princípio de liberdade e autonomia, como vimos nas

restrições feministas a algumas posições comunitaristas. Observamos que a abordagem do reconhecimento aqui analisada afasta-se de pressuposições de um *self* desprendido, ressaltando a relevância das comunidades definitórias e das redes de interlocução. O feminismo também partilha da crítica ao *self* desprendido, porém introduz uma importante ressalva e contribuição ao atentar para os aspectos problemáticos de uma visão de *self* situado, o que remete ao princípio da liberdade individual frente às determinações sociais e culturais. As lutas das mulheres contra opressão, subordinação e exploração implicam muitas vezes numa negação ou transformação de contextos considerados culturalmente autênticos e que ensejam papéis sociais e identidades de gênero para *selves* situados e autênticos. Como argumentam Benhabib e Cornell:

*“Precisamente porque ser feminina biológica tem sido sempre interpretado em termos de gênero como impondo certa identidade psicossocial e cultural; a mulher individual tem sido sempre ‘situada’ num mundo de papéis, expectativas e fantasias sociais. De fato, sua identidade como membro de uma família, como irmã de alguém, esposa de alguém e mãe de alguém. Os sujeitos femininos desapareceram por trás de sua persona social e comunal”* (sd, p. 19).

De modo geral, podemos afirmar que as dimensões constitutiva e teórica num primeiro momento independem do feminismo, já a terceira dimensão, a dimensão política do reconhecimento, teve contribuições fundamentais das lutas feministas, que num segundo momento se revertem para as dimensões constitutiva e teórica do reconhecimento. O feminismo politiza a dimensão constitutiva do reconhecimento ao questionar relações e identidades de gênero, contribuindo assim para fortalecer a importância de sua dimensão política. Contudo sua contribuição vai além da política de identidade feminista e sua repercussão na constituição de identidades de



gênero, ampliando direitos sociais e políticos e assim fortalecendo a justiça social através da afirmação da diferença. O feminismo faz ver que o reconhecimento é um ponto de partida alimentado pelas metas de respeito às diferenças, e estimulado pelos ideais de autonomia e liberdade. Como Henrietta Moore (2000, p.1131) adverte: “*o reconhecimento da diferença é somente um ponto de partida porque o propósito do reconhecimento é transformar o contexto no qual diferenças são vividas*”. Nessa perspectiva, ressalta como as conquistas feministas têm sido cruciais em diferentes partes do mundo e em distintas esferas sociais na medida em que “*mais mulheres trabalham, mais mulheres participam dos processos políticos, a divisão sexual do trabalho tem sido modificada, atitudes culturais e sociais têm mudado*”(Idem).

Além disso, considerando o reconhecimento como estruturante de nossas identidades, o feminismo revela a especificidade da situação das mulheres no que tange aos danos sofridos em virtude do não reconhecimento e as formas de corrigi-los. Susan Wolf (1994) observa que na política de reconhecimento de Taylor o reconhecimento malogra quando uma identidade cultural não é reconhecida nem em sua especificidade (tradições, história, práticas, estética, costumes), nem em seu valor e importância. E esse não reconhecimento causa danos subjetivos e culturais, uma vez que pode levar ao aniquilamento cultural de minorias e comunidades culturais. Comunidades indígenas brasileiras e comunidades afrodescendentes nos servem como exemplos. Entretanto, a situação das mulheres é distinta visto que, como um grupo, as mulheres não estão

ameaçadas de aniquilamento cultural, mas submetidas a situações de opressão e exploração. Nesse sentido, Wolf (1994, p. 76) argumenta:

*“O problema predominante para as mulheres como mulheres não é que o setor maior e mais poderoso da comunidade falhe em reconhecer ou desejar preservar a identidade de gênero das mulheres, mas que essa identidade é posta a serviço da opressão e exploração”* (1994, p. 76).

E, por último, quando Nancy Fraser propõe uma abordagem crítica do reconhecimento, capaz de dar conta de demandas do reconhecimento e demandas redistributivas, através de um enfoque que se volta menos para o campo da auto-realização e mais para o campo da justiça, constatamos algumas das potencialidades que decorrem do diálogo entre as abordagens contemporâneas do reconhecimento, tanto em sua vertente culturalista quanto em sua vertente voltada para uma teoria da justiça bifocal.

Ainda devemos considerar que a questão do reconhecimento está umbilicalmente ligada ao dilema igualdade/diferença, que por sua vez remete ao questionamento de se precisamos de uma política do universalismo ou de uma política da diferença. Entretanto, a liberdade e autonomia dos indivíduos depende de uma tensão inacabável entre políticas do universalismo e da diferença no âmago das políticas do reconhecimento. Uma política do universalismo, da dignidade igual pode incorrer em falsas universalizações e impor as pessoas uma forma de ser infiel a elas, enquanto que uma política da diferença pode incorrer em guetização e incomunicabilidade.

Por fim, constatamos que alguns dos dilemas presentes nos debates sobre identidade e reconhecimento estão resolvidos. É o caso do essencialismo *versus* construtivismo e do atomismo *versus* holismo, uma

vez que tanto o essencialismo como o atomismo, revelaram-se desde sempre inadequados e de pouca validade analítica. Outros dilemas como o particularismo e o universalismo permanecem como aporias e é politicamente desejável que assim permaneçam. A tese aqui defendida propõe que a teoria social reconheça o legado de algumas preocupações da 1ª geração romântica, o que significa interpretar o *self* moderno como constituído numa articulação entre autonomia racional e unidade expressiva. Essa concepção significa uma ruptura com a concepção de *self* desprendido, como também com concepções que deslegitimam a validade da noção de identidade como inerentemente presa a noções essencializantes e repressivas do *self*. Do ponto de vista estritamente teórico essa concepção requer uma teoria anti-essencialista, anti-dualista, holista, construtivista que se ancora na tentativa de conciliar racionalidade e cultura. A preocupação com unidade expressiva e em assumir uma posição efetivamente anti-dualista se contrapõe a falsa neutralidade e universalidade do sujeito universal que baseado numa parcialidade transmutada de universalidade não reconhecia as particularidades necessárias. O feminismo tem sido um adversário de peso e bem sucedido em suas críticas contundentes ao sujeito universal e nos desafios que impôs a teoria social. E o feminismo como comunidade transnacional reflete e alimenta esse movimento da identidade moderna entre autonomia racional e unidade expressiva tendo sido responsável por imbuir essa identidade de novos significados, o principal deles corresponde ao estabelecimento de um novo padrão de relação de gênero que subverte padrões tradicionais ancoradas em relações assimétricas de poder, ora marcado pelo ideal de igualdade, ora

marcado pelo ideal de diferença. O feminismo como comunidade transnacional também revela o movimento entre escolhas individuais e determinações estrutural-culturais na configuração do *self* moderno.

Ao longo dessa tese busquei identificar algumas das mais significativas rupturas e continuidades nos processos de constituição das identidades modernas, considerando a abordagem do reconhecimento um caminho teoricamente profícuo. Assim, defendendo a tese de que o reconhecimento é estruturante de nossas identidades, o que se verifica em suas dimensões constitutiva, teórica e política constatamos que é ainda longo o trajeto de amadurecimento para uma teoria contemporânea do reconhecimento capaz de nos municiar de mais ferramentas de análise para compreendermos a constituição das identidades culturais e suas expressões nas lutas políticas e movimentos sociais. Mas não resta dúvida que das discussões ainda em curso, é bastante promissor o diálogo entre a teoria feminista e a abordagem neo-hegeliana do reconhecimento.

Através dessas abordagens do reconhecimento, tanto na vertente representada por Taylor e Honneth, mais culturalista e voltada para auto-realização, quanto na vertente representada por Fraser, baseada em uma teoria da justiça bifocal que procura englobar políticas de reconhecimento e de redistribuição, é possível visualizar a centralidade do reconhecimento em sua dimensão constitutiva, teórica e política. Para a constituição de nossas identidades o reconhecimento é não somente contingência é também condição necessária (dimensão constitutiva). Sua ausência ou distorção traz a tona a reciprocidade como ideal a ser alcançado, como dever ser que pauta as lutas políticas por realização (e auto-realização) de projetos e

satisfação de necessidades objetivas e simbólicas. A política do reconhecimento retrata a busca dos sujeitos por autonomia e liberdade, uma luta que nunca se encerra e que está fadada a jamais cumprir suas metas plenamente. O reconhecimento é estruturante de nossas identidades e por isso politicamente necessário (e teoricamente profícuo) para que nossas particularidades tenham lugar no mundo, mediando assim a possibilidade de viver junto no confronto cada vez mais constante e inevitável com as diferenças.

## BIBLIOGRAFIA

- ADAMS, Matthew (2003), The reflexive self and culture: a critique. *British Journal of Sociology*. Vol. N.54 pp.221-238.
- ALEXANDER, Jeffrey (1987), "O novo movimento teórico", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. n.4, pp.5-38.
- ALEXANDER, Jeffrey e SEIDMAN, Steven (2001), Introduction in: *The new social theory reader* (Jeffrey Alexander e Steven Seidman, Orgs.). London: Routledge.
- ALVAREZ, Sonia (2000), A 'globalização' dos feminismos latino-americanos: tendências dos anos 90 e desafios para o novo milênio in: *Cultura e Política nos movimentos sociais latino-americanos* (Sonia Alvarez, Evelina Dagnino e Arturo Escobar Orgs.). Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- ALVAREZ, Sonia et al (2003), Encontrando os feminismos latino-americanos e caribenhos. *Estudos Feministas*. Florianópolis 11(2).
- ANDERSON, Benedict (2001), Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism in: *The new social theory reader* (Jeffrey Alexander e Steven Seidman, Orgs.). London: Routledge.
- APPADURAI, Arjun (2001), Disjuncture and difference in the global cultural economy in: *The new social theory reader* (Jeffrey Alexander e Steven Seidman, Orgs.). London: Routledge.
- APPIAH, Anthony K. (1994), Identity, authenticity, survival: multicultural societies and social reproduction in : *Multiculturalism: examining the politics of recognition* (Ed. Amy Gutmann). Princeton: Princeton University Press.
- ARRUDA, Angela (1997), A diferença não é mais aquela. *Estudos feministas*. N.2.
- BALIBAR, Etienne (2002), Possessive individualism reversed: from Locke to Derrida. *Constellations*. V.9. Issue 3.
- BAUMAN, Zygmunt (1999), *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar
- \_\_\_\_\_ (2003), *Comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BARBU, Zevedei (1980), "O conceito de identidade na encruzilhada" *Anuário Antropológico*. n. 78. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- BECK, Ulrich (1999), *O que é a globalização?* São Paulo: Paz e Terra.
- BEILHARZ, Peter (1999) "Globalização, bem-estar e cidadania" In: Francisco de Oliveira & Maria Célia Paoli (orgs), *Os sentidos da democracia*. Petrópolis:Vozes.
- BELLAH, Robert et al. (2001), Individualism and commitment in American life in: *The new social theory reader* (Jeffrey Alexander e Steven Seidman, Orgs.). London: Routledge.
- BENHABIB, Seyla (1999), "Citizens, residents and aliens in a changing world: political membership in the global era" *Social Research*. V. 66, n.3, pp. 709-743.

- \_\_\_\_\_ (sd.), O outro generalizado e o outro concreto: a controvérsia Kohlberg-Gilligan e a teoria feminista in: *Feminismo como crítica da modernidade* (Orgs. Seyla Benhabib & Drucilla Cornell). Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos.
- \_\_\_\_\_ (1992), *Situating the self*. New York: Routledge.
- BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (sd.), Além da política do gênero in: *Feminismo como crítica da modernidade* (Orgs. Seyla Benhabib & Drucilla Cornell). Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos.
- BESSA, Karla Adriana (1998), Posições de sujeito, atuações de gênero. *Estudos Feministas*. N.1.
- BESSE, Susan, (1999), A política do(s) feminismo(s) e do(s) antifeminismo(s) in: *Modernizando a desigualdade*. São Paulo: EDUSP.
- BEAUVOIR, Simone (sd), O segundo sexo. V.2. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- BERMAN, Marshall (1992), Why modernism still matters in: *Modernity and identity* (eds. by Scott Lash and Jonathan Friedman). Oxford: Blackwell.
- BHABHA, Homi (1999), Disseminação: tempo, narrativa e as margens da moderna nação in: *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG
- BLUM, Lawrence (1998), Recognition, value, and equality: a critique of Charles Taylor's and Nancy Fraser's accounts of multiculturalism. *Constellations*. V.5. N.1.
- BONDI, Liz (2000), Localizar as políticas da identidade in: *Debate feminista (Cidadania e feminismo)*, número especial.
- BORDO, Suzan (2000), "A feminista como o Outro" *Estudos feministas* v. 8, n.1.
- BUNCH, Charlotte (1993), Prospects for global feminism in: *Feminist frameworks* (Alison Jaggar e Paula Rothenberg Orgs.). New York: McGraw-Hill.
- BURITY, Joanildo (1997), Identidade e política no campo religioso: estudos sobre cultura, pluralismo e o novo ativismo eclesial. Recife: Editora Universitária da UFPE.
- BUTLER, Judith (1998), "Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do pós-modernismo" *Cadernos Pagu*, n. 11.
- \_\_\_\_\_ (1990), *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_ (2001), *Imitation and gender insubordination in: The new social theory reader* (Jeffrey Alexander e Steven Seidman, Orgs.). London: Routledge.
- \_\_\_\_\_ (sd), *Variações sobre sexo e gênero: Beauvoir, Wittig e Foucault* in: *Feminismo como crítica da modernidade* (Seyla Benhabib e Drucilla Cornell Orgs). Rio de Janeiro: Rosa dos tempos.
- CASTELLS, Manuel (1999), O poder da identidade. São Paulo: Paz e Terra.
- CALHOUN, Craig (1994), "Social theory and the politics of identity" In: *Social theory and the politics of identity* (edited by Craig Calhoun). Cambridge USA, Blackwell.
- COSTA, Claudia Lima (1998), "O feminismo e o pós-modernismo/pós-estruturalismo: (in)determinações das identidades nas (entre)linhas do (con)texto" in *Masculino, feminino, plural* (Orgs. Joana Maria Pedro e Miriam Pillar Grossi). Florianópolis: Ed. Mulheres.

- CORTINA, Adela (1997), *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*. Alianza Editorial.
- COSTA, Sérgio (2001), *Sociedade mundial, reflexividade e a globalização brasileira* in: *Modernidade crítica e modernidade acrítica* (Hector Leis, Ilse Scherer-Warren e Sérgio Costa, Orgs.). Florianópolis: Cidade Futura.
- \_\_\_\_\_ (2002), *Teoria social, cosmopolitismo e as sociedades pós-nacionais* in: *Transformações sociais e dilemas da globalização* (Orgs. Ilse Scherer-Warren e José Maria Carvalho Ferreira). São Paulo: Cortez.
- \_\_\_\_\_ (2000), *Etnicidade como identidade pós-nacional. A etnicização das identidades políticas e o fim da mestiçagem no Brasil*. Paper preparado para o VI Encontro Luso-afro-brasileiro de Ciências Sociais.
- \_\_\_\_\_ e Werle, Denílson Luís (2000), *Reconhecer as diferenças: liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil* in: *Teoria social e modernidade no Brasil* (José Maurício Domingues, Leonardo Avritzer, Orgs.). Belo Horizonte: UFMG.
- DE LAURETIS, Teresa (1994), "A tecnologia do gênero" in: *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura* (org. Heloísa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Rocco.
- DERRIDA, Jacques (2002), *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva.
- DOMINGUES, José Maurício (2002), *Reflexividade, individualismo e modernidade*. RBCS. Vol 17, no 49.
- \_\_\_\_\_ (2001), *Interpretando a modernidade: imaginário e instituições* in: *Modernidade crítica e modernidade acrítica* (Hector Leis, Ilse Scherer-Warren e Sérgio Costa, Orgs.). Florianópolis: Cidade Futura.
- \_\_\_\_\_ (2000), *Desencaixes, abstrações e identidades* in: *Teoria social e modernidade no Brasil* (José Maurício Domingues, Leonardo Avritzer, Orgs.). Belo Horizonte: UFMG.
- \_\_\_\_\_ (1999), *Desenvolvimento, modernidade e subjetividade*. RBCS. Vol 14, no 40.
- DUARTE, Luiz Fernando D. (1986), "À volta da identidade (e de seu jogo fascinante)" *Anuário Antropológico*. n.85. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- DURKHEIM, Emile (1984), *As regras do método sociológico*. São Paulo: Ed. Nacional.
- \_\_\_\_\_ (1995), *A divisão social do trabalho*. São Paulo: Martins Fontes.
- DUTRA, Delamar José Volpato (2001), *Dominação da natureza e dominação do homem: verso e anverso do iluminismo* in: *Modernidade crítica e modernidade acrítica* (Hector Leis, Ilse Scherer-Warren e Sérgio Costa, Orgs.). Florianópolis: Cidade Futura.
- D'HONT, Jacques (sd.) *Hegel*. Lisboa: Edições 70.
- EDER, Klaus (2003), *Identidades coletivas e mobilização de identidades*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. V.18, no. 53.
- ELIAS, Norbert (1993), *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1v. e 2v.
- \_\_\_\_\_ (1994), *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- ELSTER, Jon (1994), *Peças e Engrenagens das Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Relume- Dumará.



- FEATHERSTONE, Mike (1992), Postmodernism and the aestheticization of everyday life in: *Modernity and identity* (eds. by Scott Lash and Jonathan Friedman). Oxford: Blackwell.
- FEATHERSTONE, Mike (1996), Localismo, globalismo e identidade cultural. *Sociedade e Estado*. Vol. XI, N.1
- FEATHERSTONE, Mike; LASH, Scott (1995), Globalization, modernity and the spatialization of social theory in: *Global modernities* (Orgs. Mike Featherstone, Scott Lash e Roland Robertson). London: Sage.
- FISHER, Linda (2004), State of the art: multiculturalism, gender and cultural identities. *European Journal of Women's Studies*. Vol. 11 (1).
- FLAX, Jane (1994), "Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista" in *Pós-modernismo e política* (org. Heloísa Buarque de Hollanda). Rio de Janeiro: Ed. Rocco.
- FRASER, Nancy (1996), Multiculturalism and gender equity: the U.S. 'difference' debates revisited. *Constellations*. V. 3. n. 1.
- \_\_\_\_\_ (2001a), Da distribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista in *Democracia hoje* (Org. Jessé Souza). Brasília: Editora UNB.
- \_\_\_\_\_ (2001b), Recognition without ethics? *Theory, Culture and Society*. V.18(2).
- \_\_\_\_\_ (2002), Políticas feministas na era do reconhecimento in: *Gênero, democracia e sociedade brasileira* (Orgs Cristina Bruschini e Sandra Umbehaum). São Paulo: FCC: Ed. 34.
- FRIEDMAN, Jonathan (1992), Narcissism, roots and postmodernity: the constitution of *selfhood* in the global crisis in: *Modernity and Identity* (eds. by Scott Lash and Jonathan Friedman). Oxford: Blackwell.
- FRIEDMAN, Jonathan (1995), Global system, globalization and the parameters of modernity in: *Global modernities* (eds. Mike Featherstone, Scott Lash and Roland Robertson) London: Sage.
- FRIEDMAN, J. (1997), Global crises: the struggle for cultural identity and intellectual porkbarrelling. In *Debating cultural hybridity* (Orgs. Pnina Werbner; Tariq Modood). London: Zed Books.
- GIDDENS, Anthony (1991), *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: UNESP.
- \_\_\_\_\_ (1989), *A constituição da sociedade*. . São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_ (2002) *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- GOLDBERG, Anette (1987), *Feminismo e autoritarismo: a metamorfose de uma utopia de liberação em ideologia liberalizante*. Dissertação de mestrado. Mimeo.
- GROSSI, Miriam (1998), *Identidade de gênero e sexualidade*. Antropologia em primeira mão. N.26. PPGAS/UFSC.
- \_\_\_\_\_ (sd), *Feministas históricas e novas feministas no Brasil*. Antropologia em primeira mão. N.28. PPGAS/UFSC.
- \_\_\_\_\_ (1998), *Direitos humanos, feminismo e lutas contra a impunidade*. Antropologia em primeira mão. N. 26. PPGAS/UFSC.
- \_\_\_\_\_ e Miguel, Sonia Malheiros (1995), *Mapeamento dos grupos e organizações de mulheres/gênero/feministas dos anos 90 no Brasil*. Antropologia em primeira mão. N. 5. PPGAS/UFSC.

- HABERMAS, Jurgen (1990), "Identidade" In: Para a reconstrução do materialismo histórico. 2.ed. São Paulo: Brasiliense.
- HABERMAS, Jürgen (2000), O discurso filosófico da modernidade. São Paulo: Martins Fontes.
- HALL, Stuart (1999), A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A.
- \_\_\_\_\_ (2000), Quem precisa da identidade in: Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais (Org. Tomaz Tadeu da Silva). Petrópolis, RJ: Vozes.
- HARDING, Sandra (1993), A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. Estudos feministas. N1.
- HEGEL, G.W.F. (1981), "Filosofia do Espírito". In: CORBISIER, Roland. Hegel: Textos Escolhidos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p.71-155.
- (1969), "Temas Filosóficos". In: MENEZES, Djacir. Textos Dialéticos. Rio de Janeiro: Zahar. p.119-243.
- (2002), Fenomenologia do espírito. 7ª ed. Petrópolis: Vozes.
- HEILBORN, Maria Luiza e SORJ, Bila (1999), Estudos de gênero no Brasil in O que ler na ciência social brasileira. São Paulo: Editora Sumaré: ANPOCS
- HOBBSAWM, Eric (), La izquierda y la política de la identidad.
- HONNETH, Axel (2003), Luta por reconhecimento. São Paulo: Ed. 34.
- HORKHEIMER, Max (2000), Eclipse da razão. São Paulo: Centauro Editora.
- HYPOLITE, Jean (sd.), Introdução à filosofia da história de Hegel. Lisboa: Edições 70.
- INWOOD, Michael (1997), Dicionário Hegel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. p. 67-70: Classificação; p. 78-80: consciência e autoconsciência; p. 80-82: contradição; p. 117-120: Espírito; p. 141-143: Fenomenologia do espírito; p. 171-172: Identidade, diferença e alteridade.
- KELLNER, Douglas (1992), Popular culture and the construction of postmodern identities in: Modernity and identity (eds. by Scott Lash and Jonathan Friedman). Oxford: Blackwell.
- KLINGER, Cornelia (2004), From freedom without choice to choice without freedom: the trajectory of the modern subject. Constellations, Oxford: Blackwell.
- KOFES, Suely (1990), Diferença e identidade nas armadilhas da igualdade e desigualdade: interação e relação entre patroas e empregadas domésticas. Tese de doutorado apresentada na USP. Mimeo.
- KUMAR, Krishan (1995), From post-industrial to post-modern society. Oxford: Blackwell.
- KYMLICKA, Will (2001), Multicultural citizenship in: The new social theory reader (Jeffrey Alexander e Steven Seidman, Orgs.). London: Routledge.
- LACLAU, Ernesto (1991), Democracia y representacion in: La democracia de fin de siglo. Asunción: Centro de documentación y estudios.
- \_\_\_\_\_ (1997), Sujeito da política, política do sujeito. Política hoje. Vol. 4 (7). Recife: UFPE.
- LAGO, Mara (1999), Identidade: a fragmentação de um conceito In: Falas de Gênero. Florianópolis: Editora das mulheres.
- LASH, Scott (1999), Another modernity: a different rationality. Oxford: Blackwell Publishers.

- \_\_\_\_\_ (1997), A reflexividade e seus duplos: estrutura, estética, comunidade in: Modernização reflexiva. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista.
- \_\_\_\_\_ (1996), Postmodern Ethics: the missing ground. Theory, Culture & Society. Vol. 13 (2). London: Sage. Pp91-104.
- \_\_\_\_\_ (1996), Introduction to the ethics and difference debate. Theory, Culture & Society. Vol. 13 (2). London: Sage.
- LASH, Scott; FRIEDMAN, Jonathan (1992), Introduction: subjectivity and modernity's Other in: Modernity and identity (eds. by Scott Lash and Jonathan Friedman). Oxford: Blackwell.
- LASH, Scott; FEATHERSTONE, Mike (2001), Recognition and difference: politics, identity, multiculturalism. Theory, culture and society. V.18 (2-3).
- LEMERT, Charles (1994), Dark thoughts about the *self* in: Social Theory and the politics of identity (Ed. Craig Calhoun). Oxford: Blackwell.
- LERNER, Gerda (1993), Reconceptualizing differences among women in: Feminist frameworks (Alison Jaggar e Paula Rothenberg Orgs.). New York: McGraw-Hill.
- MATO, Daniel (2000), Transnational networking and the social production of representations of identities by indigenous peoples organizations of Latin America. International Sociology. V. 15, n. 2.
- MARCUSE, Herbert (1979), A Ideologia da Sociedade Industrial. 5.ed Rio de Janeiro. Zahar.
- MARKELL, Patchen (2000), The recognition of politics: a comment on Emcke and Tully. Constellations. V7, N.4.
- MARX, Karl (1980), Manifesto Comunista. São Paulo: CHED.
- \_\_\_\_\_ (1978), Manuscritos Econômico-filosóficos. In: Os Pensadores: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Textos Escolhidos. 2. ed.: São Paulo, 1978. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MARX, K; ENGELS, F. (1987), Ideologia Alemã (I- Feuerbach). São Paulo: Hucitec.
- McLAREN, Peter (1997), Multiculturalismo crítico. São Paulo: Cortez
- MELUCCI, Alberto (1996), Challenging codes. Cambridge: Cambridge University Press.
- MENNEL, Stephen (1994), The formation of we-images: a process theory In: Social theory and the politics of identity (edited by Craig Calhoun). Cambridge USA, Blackwell.
- MEYER, Birgit; GESCHIERE (1999), Globalization and identity: dialectics of flow and closure. Oxford: Blackwell.
- MOGHADAM, Valentine (2000), Transnational feminist networks. International sociology. V.15(1). Sage.
- MONTES, Maria Lucia (1996), Raça e identidade: entre o espelho, a invenção e a ideologia in: Raça e diversidade (Lila Schwarcz & Renato Queiroz, orgs). São Paulo: Edusp.
- MOUFFE, Chantal (1996), "Feminismo, cidadania e política democrática radical" in O regresso do político. Lisboa, Gadiva.
- \_\_\_\_\_ (2000), "Por uma política da identidade nômade". Debate feminista. Número especial.
- MOORE, Henrietta (1994), The divisions within: sex, gender and sexual difference in: A passion for difference: Essays in anthropology and gender. Cambridge: Polity Press, Blackwell.

- \_\_\_\_\_ (2000), Difference and recognition: postmillennial identities and social justice. *Signs*. V25, n.4.
- NASCIMENTO, Janaína X. (1994), Ação coletiva e sujeitos coletivos: praxis e mudança. Monografia de conclusão da graduação em Ciências Sociais.
- \_\_\_\_\_ (1999), Paradigmas dos movimentos sociais: entre um olhar estratégico e um olhar identitário. Dissertação de mestrado, Recife, UFPE.
- \_\_\_\_\_ (2003), Enfoques estratégicos e identitários dos movimentos sociais: uma síntese possível? In: Crise social e multiculturalismo: estudos de sociologia para o século XXI (José Vicente Tavares dos Santos, César Barreira e Maíra Baumgarten Orgs.). São Paulo: Hucitec.
- NICHOLSON, Linda (1996), To be or not to be: Charles Taylor and the politics of recognition. *Constellations*. V3, n.1. Oxford: Blackwell Publishers.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (2000), Os (des)caminhos da identidade. *RBCS*. V15. n.42.
- \_\_\_\_\_ (1976), Identidade, etnia e estrutura social. São Paulo: Livraria Pioneira.
- OUTHWAITE, William; BOTTOMORE, Tom (1996), Dicionário do Pensamento Social do século XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- PEREIRA DA SILVA, Josué (2000), Cidadania e reconhecimento in: Teoria social e modernidade no Brasil (José Maurício Domingues, Leonardo Avritzer, Orgs.). Belo Horizonte: UFMG.
- PETERS, Michael (2000), Pós-estruturalismo e filosofia da diferença. Belo Horizonte: Autêntica.
- PIERUCCI, A. F. (1999), Ciladas da diferença. São Paulo: Ed.34.
- PIETERSE, Jan Nederveen (1995), Globalization as hybridization in: Global modernities (eds. Mike Featherstone, Scott Lash and Roland Robertson) London: Sage.
- PINTO, Céli Regina Jardim (2000), A democracia desafiada: a presença dos direitos multiculturais in: Teoria social e modernidade no Brasil (José Maurício Domingues, Leonardo Avritzer, Orgs.). Belo Horizonte: UFMG.
- \_\_\_\_\_ (2003), Uma história do feminismo no Brasil. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.
- PENNA, Maura (1992), O que faz ser nordestino: identidades sociais, interesses e o “escândalo” Erundina. São Paulo: Cortez.
- PRZEWORSKI, Adam (1988), Marxismo e Escolha Racional. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. V.3, N.6.
- RAGO, Margareth (2004), Ser mulher no século XXI ou Carta de Alforria in: A mulher brasileira nos espaços público e privado (Gustavo Venturini, Marisol Recamán e Suely de Oliveira, Orgs.). São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.
- RUBEM, Guillermo Raul (1988), “Teoria da identidade: uma crítica”. *Anuário antropológico*. n.86. Rio de Janeiro: Editora da UNB/Tempo Brasileiro.
- RORTY, Richard (1992), Cosmopolitanism without emancipation: a response to Lyotard in: *Modernity and identity* (eds. by Scott Lash and Jonathan Friedman). Oxford: Blackwell.
- SAINT-PIERRE, Héctor (1994), Max Weber Entre a Paixão e a Razão. 2.ed. Campinas: Editora da UNICAMP.

- SANTOS, José Henrique dos (1993), Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel. São Paulo: Loyola.
- SCOTT, Joan (1990), "Gênero: um conceito útil de análise histórica" in: Educação e realidade. Porto Alegre, n.16.
- \_\_\_\_\_ (2000), Igualdade versus diferença: os usos da teoria pós-estruturalista In Debate feminista (Cidadania e feminismo), número especial.
- SCHERER-WARREN, Ilse (1993), Redes de movimentos sociais. São Paulo, Loyola.
- \_\_\_\_\_ (2002), A atualidade dos movimentos sociais rurais na nova ordem mundial. Transformações sociais e dilemas da globalização (Orgs. Ilse Scherer-Warren e José Maria Carvalho Ferreira). São Paulo: Cortez.
- \_\_\_\_\_ (2000), Movimentos em cena... e as teorias por onde andam? In: Cidadania e multiculturalismo: a teoria social no Brasil contemporâneo. Lisboa: Socius.
- \_\_\_\_\_ e ROSSIAUD, Jean (2000), A democratização inacabável: as memórias do futuro. Petrópolis: Vozes.
- SEGATO, Rita Laura (1999), Identidades políticas/alteridades históricas: uma crítica a las certezas del pluralismo global. Maguaré. N.14
- SEMPRINI, Andrea (1999), Multiculturalismo. Bauru, SP: EDUSC.
- SILVA, Tomaz Tadeu da (2000), A produção social da identidade e da diferença in: Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais (Org. Tomaz Tadeu da Silva). Petrópolis, RJ: Vozes.
- SHAPIRO, Michael; ALKER, Hayward, (1996), Challenging boundaries: global flows, territorial identities. V2. Minneapolis: Minn.
- SOMERS, Margaret R. e GIBSON, Glória D. (1994), Reclaiming the epistemological 'Other': narrative and the social constitution of identity in: Social theory and the politics of identity (edited by Craig Calhoun). Cambridge USA, Blackwell.
- SOUSA SANTOS, Boaventura (1999), Pela mão de Alice. São Paulo: Cortez.
- \_\_\_\_\_ (2003), Por uma concepção multicultural de direitos humanos in: Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural (Org. Boaventura de Sousa Santos). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- \_\_\_\_\_ (1999), "Por que é tão difícil construir uma teoria crítica?", Revista Crítica de Ciências Sociais, Coimbra, n.54.
- SOUZA, Jessé (2001), Processo civilizador na periferia: segregação social e unidade cultural in: Modernidade crítica e modernidade acrítica (Hector Leis, Ilse Scherer-Warren e Sérgio Costa, Orgs.). Florianópolis: Cidade Futura.
- \_\_\_\_\_ (2000), A dimensão política do reconhecimento social in: Teoria social e modernidade no Brasil (José Maurício Domingues, Leonardo Avritzer, Orgs.). Belo Horizonte: UFMG.
- SPIVAK, G (1999), A critique of postcolonial reason. Havard: Havard University Press.
- STOLLER, Robert (1993), "Uma introdução à identidade de gênero" in Masculinidade e feminilidade. Porto Alegre: Artes Médicas Ed.
- TAYLOR, Charles (1997), As fontes do *self*: a construção da identidade moderna. São Paulo: Edições Loyola.
- \_\_\_\_\_ (2000a), A política do reconhecimento in: Argumentos Filosóficos. São Paulo: Edições Loyola.

- \_\_\_\_\_ (2000b), Superar a epistemologia in Argumentos Filosóficos. São Paulo: Edições Loyola.
- \_\_\_\_\_ (2000c), Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário in: Argumentos Filosóficos. São Paulo: Edições Loyola.
- \_\_\_\_\_ (1979), Hegel and modern society. Cambridge: Cambridge University Press.
- THAYER, Millie (2001), Feminismo transnacional: re-lendo Joan Scott no sertão. Revista Estudos Feministas. Vol. 9. No 1.
- THERBORN, G. (2000), At the birth of second century sociology: times of reflexivity, spaces of identity and modes of knowledge. British Journal of Sociology, v.50, no 1.
- TOURAINÉ, Alain (1998), Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes. Petrópolis, RJ: Vozes.
- \_\_\_\_\_ (1994), "O nascimento do sujeito" in Crítica da modernidade. Petrópolis, Vozes, p.211-370.
- TUGENDHAT, Ernst; WOLF, Ursula (1996), Propedêutica lógico-semântica. Petrópolis;RJ: Vozes.
- TULLY, James (2000), Struggles over recognition and distribution. Constellations. V.7, n.4.
- WAGNER, Peter (1999), The resistance that modernity constantly provokes: Europe, America and social theory. Thesis Eleven. Number 58.
- WACQUANT, Loic; CALHOUN, Craig (1991), Interesse, Racionalidade e Cultura. Revista Brasileira de Ciências Sociais. n.15.
- WEBER, Max (1991), Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- \_\_\_\_\_ (1982), Classe, Estamento e Partido. In: GERTH, H. MILLS, W. (Org.). Max Weber: Ensaios de Sociologia . Rio de Janeiro: Guanabara.
- WOODWARD, Kathryn (2000), Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual in: Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais (Org. Tomaz Tadeu da Silva). Petrópolis, RJ: Vozes.
- WOLF, Susan (1994), Coment to Charles Taylor in : Multiculturalism: examining the politics of recognition (Ed. Amy Gutmann). Princeton: Princeton University Press.
- WILEY, Norbert (1994), The politics of identity in American History in: Social Theory and the politics of identity (Ed. Criag Calhoun). Oxford: Blackwell.
- YAR, Majid (2001), Recognition and the politics of human(e) desire. Theory, Culture and Society. V.18(2).
- YOUNG, Iris Marion (2001), Justice and the politics of difference in: The new social theory reader (Jeffrey Alexander e Steven Seidman, Orgs.). London: Routledge.
- \_\_\_\_\_ (sd), A imparcialidade e o público cívico: algumas implicações das críticas feministas da teoria moral e política in: Feminismo como crítica da modernidade (Seyla Benhabib e Drucilla Cornell Orgs.). Rio de Janeiro: Rosa dos tempos.
- ZARETSKY, Eli (1994), Identity theory, Identity politics: psychoanalysis, marxism, post-structuralism In: Social theory and the politics of identity (edited by Craig Calhoun). Cambridge USA, Blackwell.

- \_\_\_\_\_ (1995), The birth of identity politics in the 1960s: psychoanalysis and the public/private division in: *Global modernities* (eds. Mike Featherstone, Scott Lash and Roland Robertson). London: Sage.
- ZIZEK, Slavoj (1996), O espectro da ideologia In: *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro. Contraponto.
- \_\_\_\_\_, Identity and its vicissitudes: Hegel's 'logic of essence' as a theory of ideology In: *The making of political identities*.
- ZURN, Christopher F. Zurn (2003), Identity or Status? Struggles over 'recognition' in Fraser, Honneth and Taylor. *Constellations*. V10, n.4. Oxford: Blackwell Publishing.