

## Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual

---

*Kathryn Woodward*

### Introdução

O escritor e radialista Michael Ignatieff conta a seguinte história, a qual se passa no contexto de um país dilacerado pela guerra, a antiga Iugoslávia:

São quatro horas da manhã. Estou no posto de comando da milícia sérvia local, em uma casa de fazenda abandonada, a 250 metros da linha de frente croata... não na Bósnia, mas nas zonas de guerra da Croácia central. O mundo não está mais olhando, mas toda noite as milícias croatas e sérvias trocam tiros e, às vezes, pesados ataques de bazuca.

Esta é uma guerra de cidade pequena. Todo mundo conhece todo mundo: eles foram, todos, à escola juntos; antes da guerra, alguns deles trabalhavam na mesma oficina; namoravam as mesmas garotas. Toda noite, eles se comunicam pelo rádio “faixa do cidadão” e trocam insultos – tratando-se por seus respectivos nomes. Depois saem dali para tentar se matar uns aos outros.

Estou falando com soldados sérvios – reservistas cansados, de meia-idade, que preferiam estar em casa, na cama. Estou tentando compreender por que vizinhos começam a se matar uns aos outros. Digo, primeiramente, que não consigo distinguir entre sérvios e croatas. “O que faz vocês pensarem que são diferentes?”

O homem com quem estou falando pega um maço de cigarros do bolso de sua jaqueta cáqui. “Vê isto? São cigarros sérvios. Do outro lado, eles fumam cigarros croatas.”

“Mas eles são, ambos, cigarros, certo?”

“Vocês estrangeiros não entendem nada” – ele dá de ombros e começa a limpar a metralhadora *Zastovo*.

Mas a pergunta que eu fiz incomoda-o, de forma que, alguns minutos mais tarde, ele joga a arma no banco ao lado e diz: “Olha, a coisa é assim. Aqueles croatas pensam que são melhores que nós. Eles pensam que são europeus finos e tudo o mais. Vou lhe dizer uma coisa. Somos todos lixo dos Bálcãs” (Ignatieff, 1994, p. 1-2).

Trata-se de uma história sobre a guerra e o conflito, desenrolada em um cenário de turbulência social e política. Trata-se também de uma história sobre identidades. Nesse cenário mostram-se duas identidades diferentes, dependentes de duas posições nacionais separadas, a dos sérvios e a dos croatas, que são vistos, aqui, como dois povos claramente identificáveis, aos quais os homens envolvidos supostamente pertencem – pelo menos é assim que eles se vêem. Essas identidades adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais elas são representadas.

A representação atua simbolicamente para classificar o mundo e nossas relações no seu interior (Hall, 1997a). Como se poderia utilizar a idéia de representação para analisar a forma como as identidades são construídas nesse caso? Examinemos outra vez a história de Ignatieff. O que é visto como sendo a mesma coisa e o que é visto como sendo diferente nas duas identidades – a dos sérvios e a dos croatas? Quem é incluído e quem é excluído? Para quem está disponível a identidade nacional sérvia enfatizada nessa história?

Trata-se de povos que têm em comum cinquenta anos de unidade política e econômica, vividos sob o regime de Tito, na nação-estado da Iugoslávia. Eles partilham o local e diversos aspectos da cultura em suas vidas cotidianas. Mas o argumento do miliciano sérvio é de que os sérvios e os croatas são totalmente diferentes, até mesmo nos cigarros que fumam. A princípio, parece não existir qualquer coisa em comum entre sérvios e croatas, mas em poucos minutos

o homem está dizendo a Ignatieff que sua maior queixa contra seus inimigos é que os croatas se pensam como sendo melhores que os sérvios, embora, na verdade, “sejam os mesmos”: segundo ele, não há nenhuma diferença entre os dois.

Essa história mostra que a identidade é relacional. A identidade sérvia depende, para existir, de algo fora dela: a saber, de outra identidade (croácia), de uma identidade que ela não é, que difere da identidade sérvia, mas que, entretanto, fornece as condições para que ela exista. A identidade sérvia se distingue por aquilo que ela não é. Ser um sérvio é ser um “não-croata”. A identidade é, assim, marcada pela diferença.

Essa marcação da diferença não deixa de ter seus problemas. Por um lado, a asserção da diferença entre sérvios e croatas envolve a negação de que não existem quaisquer similaridades entre os dois grupos. O sérvio nega aquilo que ele percebe como sendo a pretensa superioridade ou vantagem dos croatas, os quais são, todos, reunidos sob o guarda-chuva da identidade nacional croata, constituindo-os, assim, como estranhos e como “outros”. A diferença é sustentada pela exclusão: se você é sérvio, você não pode ser croata, e vice-versa. Por outro lado, essa afirmação da diferença é problemática também para o soldado sérvio. No nível pessoal, ele está certo de que os croatas não são melhores que os sérvios; na verdade, ele diz que eles são a mesma coisa. Ignatieff observa que essa “mesmidade” é o produto da experiência vivida e das coisas da vida cotidiana que os sérvios e os croatas têm em comum. Essa disjunção entre a unidade da identidade nacional (que enfatiza o coletivo “nós somos todos sérvios”) e a vida cotidiana cria confusão para o soldado que parece se contradizer ao afirmar uma grande diferença entre os sérvios e os croatas e, ao mesmo tempo, uma grande similaridade – “somos todos lixo dos Bálcãs”.

A identidade é marcada por meio de símbolos; por exemplo, pelos próprios cigarros que são fumados em cada lado.



Existe uma associação entre a identidade da pessoa e as coisas que uma pessoa usa. O cigarro funciona, assim, neste caso, como um significante importante da diferença e da identidade e, além disso, como um significante que é, com frequência, associado com a masculinidade (tal como na canção dos Rolling Stones, "*Satisfaction*": "Bem, ele não pode ser um homem porque não fuma os mesmos cigarros que eu" [*Well he can't be a man 'cause he doesn't smoke the same cigarettes as me*]). O homem da milícia sérvia é explícito quanto a essa referência, mas menos direto quanto a outros significantes da identidade, tais como as associações com a sofisticação da cultura europeia (ele fala de "europeus finos"), da qual são, *ambos*, sérvios e croatas, excluídos, e a inferioridade da cultura balcânica que é, implicitamente, sugerida como sendo sua antítese. Isso estabelece uma outra oposição, pela qual aquilo que a cultura balcânica tem em comum é colocado em contraste com a cultura de outras partes da Europa. Assim, a construção da identidade é *tanto* simbólica quanto social. A luta para afirmar as diferentes identidades tem causas e conseqüências materiais: neste exemplo isso é visível no conflito entre os grupos em guerra e na turbulência e na desgraça social e econômica que a guerra traz.

Observe a frequência com que a identidade nacional é marcada pelo gênero. No nosso exemplo, as identidades nacionais produzidas são masculinas e estão ligadas a concepções militaristas de masculinidade. As mulheres não fazem parte desse cenário, embora existam, obviamente, outras posições nacionais e étnicas que acomodam as mulheres. Os homens tendem a construir posições-de-sujeito para as mulheres tomando a si próprios como ponto de referência. A única menção a mulheres, neste caso, é às "garotas" que eles "namoravam", ou melhor, que foram "namoradas" no passado, antes do surgimento do conflito.

As mulheres são os significantes de uma identidade masculina partilhada, mas agora fragmentada e reconstruída, formando identidades nacionais distintas, opostas. Neste momento histórico específico, as diferenças entre os homens são maiores que quaisquer similaridades, uma vez que o foco está colocado nas identidades nacionais em conflito. A identidade é marcada pela diferença, mas parece que algumas diferenças – neste caso entre grupos étnicos – são vistas como mais importantes que outras, especialmente em lugares particulares e em momentos particulares.

Em outras palavras, a afirmação das identidades nacionais é historicamente específica. Embora se possa remontar as raízes das identidades nacionais em jogo na antiga Iugoslávia à história das comunidades que existiam no interior daquele território, o conflito entre elas surge em um momento particular. Nesse sentido, a emergência dessas diferentes identidades é histórica; ela está localizada em um ponto específico no tempo. Uma das formas pelas quais as identidades estabelecem suas reivindicações é por meio do apelo a antecedentes históricos. Os sérvios, os bósnios e os croatas tentam reafirmar suas identidades, supostamente perdidas, buscando-as no passado, embora, ao fazê-lo, eles possam estar realmente produzindo novas identidades. Por exemplo, os sérvios ressuscitaram e redescobriram a cultura sérvia dos guerreiros e dos contadores de histórias – os *Guslars* da Idade Média – como um elemento significativo de sua história, reforçando, por esse meio, suas atuais afirmações de identidade. Como escreve Ignatieff em outro local, "os senhores da guerra são importantíssimos nos Bálcãs; diz-se aos estrangeiros: 'você têm que compreender nossa história...' e vinte minutos mais tarde ainda estamos ouvindo histórias sobre o rei Lazar, os turcos e a batalha de Kosovo" (Ignatieff, 1993, p. 240). A reprodução desse passado, nesse ponto, sugere, entretanto, um momento de crise



e não, como se poderia pensar, que haja algo estabelecido e fixo na construção da identidade sérvia. Aquilo que parece ser simplesmente um argumento sobre o passado e a reafirmação de uma verdade histórica pode nos dizer mais sobre a *nova* posição-de-sujeito do guerreiro do século XX que está tentando defender e afirmar o sentimento de separação e de distinção de sua identidade nacional no *presente* do que sobre aquele suposto passado. Assim, essa redescoberta do passado é parte do processo de construção da identidade que está ocorrendo neste exato momento e que, ao que parece, é caracterizado por conflito, contestação e uma possível crise.

Esta discussão da identidade nacional na antiga Iugoslávia levanta questões que podem ser formuladas de forma mais ampla, para fundamentar uma discussão mais geral sobre a identidade e a diferença:

- Por que estamos examinando a questão da identidade neste exato momento? Existe mesmo uma *crise da identidade*? Caso a resposta seja afirmativa: por que isso ocorre?
- Por que as pessoas *investem* em posições de identidade? Como se pode explicar esse investimento?

Na base da discussão sobre essas questões está a tensão entre perspectivas *essencialistas* e perspectivas *não-essencialistas* sobre identidade. Uma definição essencialista da identidade “sérvia” sugeriria que existe um conjunto cristalino, autêntico, de características que *todos* os sérvios partilham e que não se altera ao longo do tempo. Uma definição não-essencialista focalizaria as diferenças, assim como as características comuns ou partilhadas, tanto entre os próprios sérvios quanto entre os sérvios e outros grupos étnicos. Uma definição não essencialista prestaria atenção também às formas pelas quais a definição daquilo que significa ser um “sérvio” têm mudado ao longo dos séculos. Ao afirmar a primazia de uma identidade – por exemplo, a do sérvio –

parece necessário não apenas colocá-la em oposição a uma outra identidade que é, então, desvalorizada, mas também reivindicar alguma identidade sérvia “verdadeira”, autêntica, que teria permanecido igual ao longo do tempo. Mas é isso o que ocorre? A identidade é fixa? Podemos encontrar uma “verdadeira” identidade? Seja invocando algo que seria inerente à pessoa, seja buscando sua “autêntica” fonte na história, a afirmação da identidade envolve necessariamente o apelo a alguma qualidade essencial? Existem alternativas, quando se trata de identidade e de diferença, à oposição binária “perspectivas essencialistas *versus* perspectivas não-essencialistas”?

Para tratar dessas questões precisamos de explicações que possam esclarecer os conceitos centrais envolvidos nessa discussão, bem como de um quadro teórico que possa nos dar uma compreensão mais ampla dos processos que estão envolvidos na construção da identidade. Embora esteja centrada na questão da identidade nacional, a discussão de Michael Ignatieff ilustra diversos dos principais aspectos da identidade e da diferença em geral e sugere como podemos tratar algumas das questões analisadas neste capítulo:

1. Precisamos de conceitualizações. Para compreendermos como a identidade funciona, precisamos conceitualizá-la e dividi-la em suas diferentes dimensões.

2. Com frequência, a identidade envolve reivindicações *essencialistas* sobre quem pertence e quem não pertence a um determinado grupo identitário, nas quais a identidade é vista como fixa e imutável.

3. Algumas vezes essas reivindicações estão baseadas na natureza; por exemplo, em algumas versões da identidade étnica, na “raça” e nas relações de parentesco. Mais frequentemente, entretanto, essas reivindicações estão baseadas em alguma versão essencialista da história e do passado,



na qual a história é construída ou representada como uma verdade imutável.

4. A identidade é, na verdade, relacional, e a diferença é estabelecida por uma *marcação simbólica* relativamente a outras identidades (na afirmação das identidades nacionais, por exemplo, os sistemas representacionais que marcam a diferença podem incluir um uniforme, uma bandeira nacional ou mesmo os cigarros que são fumados).

5. A identidade está vinculada *também* a condições *sociais e materiais*. Se um grupo é simbolicamente marcado como o inimigo ou como tabu, isso terá efeitos reais porque o grupo será socialmente excluído e terá desvantagens materiais. Por exemplo, o cigarro marca distinções que estão presentes também nas relações sociais entre sérvios e croatas.

6. O *social* e o *simbólico* referem-se a dois processos diferentes, mas cada um deles é necessário para a construção e a manutenção das identidades. A marcação simbólica é o meio pelo qual damos sentido a práticas e a relações sociais, definindo, por exemplo, quem é excluído e quem é incluído. É por meio da diferenciação social que essas classificações da diferença são “vivas” nas relações sociais.

7. A conceitualização da identidade envolve o exame dos *sistemas classificatórios* que mostram como as relações sociais são organizadas e divididas; por exemplo, ela é dividida em ao menos dois grupos em oposição – “nós e eles”, “sérvios e croatas”.

8. Algumas diferenças são marcadas, mas nesse processo algumas diferenças podem ser obscurecidas; por exemplo, a afirmação da identidade nacional pode omitir diferenças de classe e diferenças de gênero.

9. As identidades não são unificadas. Pode haver contradições no seu interior que têm que ser negociadas; por

exemplo, o miliciano sérvio parece estar envolvido em uma difícil negociação ao dizer que os sérvios e os croatas são os mesmos e, *ao mesmo tempo*, fundamentalmente diferentes. Pode haver discrepâncias entre o nível coletivo e o nível individual, tais como as que podem surgir entre as demandas coletivas da identidade nacional sérvia e as experiências cotidianas que os sérvios partilham com os croatas.

10. Precisamos, ainda, explicar por que as pessoas *assumem* suas posições de identidade e *se identificam com elas*. Por que as pessoas investem nas posições que os discursos da identidade lhes oferecem? O *nível psíquico* também deve fazer parte da explicação; trata-se de uma dimensão que, juntamente com a simbólica e a social, é necessária para uma completa conceitualização da identidade. Todos esses elementos contribuem para explicar como as identidades são formadas e mantidas.

## 1. Por que o conceito de identidade é importante?

Uma das discussões centrais sobre a identidade concentra-se na tensão entre o essencialismo e o não-essencialismo. O essencialismo pode fundamentar suas afirmações tanto na história quanto na biologia; por exemplo, certos movimentos políticos podem buscar alguma certeza na afirmação da identidade apelando seja à “verdade” fixa de um passado partilhado seja a “verdades” biológicas. O corpo é um dos locais envolvidos no estabelecimento das fronteiras que definem quem nós somos, servindo de fundamento para a identidade – por exemplo, para a identidade sexual. É necessário, entretanto, reivindicar uma base biológica para a identidade sexual? A maternidade é outro exemplo no qual a identidade parece estar biologicamente fundamentada. Por outro lado, os movimentos étnicos ou religiosos ou nacionalistas freqüentemente reivindicam uma cultura ou uma história comum como o fundamento de sua identidade.



O essencialismo assume, assim, diferentes formas, como se demonstrou na discussão sobre a antiga Iugoslávia. É possível afirmar a identidade étnica ou nacional sem reivindicar uma história que possa ser recuperada para servir de base para uma identidade fixa? Que alternativas existem à estratégia de basear a identidade na certeza essencialista? Será que as identidades são fluidas e mutantes? Vê-las como fluidas e mutantes é compatível com a sustentação de um projeto político? Essas questões ilustram as tensões que existem entre as concepções construcionistas e as concepções essencialistas de identidade.

Para justificar por que estamos analisando o conceito de identidade, precisamos examinar a forma como a identidade se insere no “circuito da cultura”<sup>1</sup> bem como a forma como a identidade e a diferença se relacionam com a discussão sobre a representação (Hall, 1997). Para compreender o que faz da identidade um conceito tão central, precisamos examinar as preocupações contemporâneas com questões de identidade em diferentes níveis. Na arena global, por exemplo, existem preocupações com as identidades nacionais e com as identidades étnicas; em um contexto mais “local”, existem preocupações com a identidade pessoal como, por exemplo, com as relações pessoais e com a política sexual. Há uma discussão que sugere que, nas últimas décadas, estão ocorrendo mudanças no campo da identidade – mudanças que chegam ao ponto de produzir uma “crise da identidade”. Em que medida o que está acontecendo hoje no mundo sustenta o argumento de que existe uma crise de identidade e o que significa fazer uma tal afirmação? Isso implica examinar a forma como as identidades são formadas e os processos que estão aí envolvidos. Implica também perguntar em que medida as identidades são fixas ou, de forma alternativa, fluidas e cambiantes. Começaremos a discussão com o lugar da identidade no “circuito da cultura”.

### 1.1. *Identidade e representação*

Por que estamos examinando a identidade e a diferença? Ao examinar sistemas de representação, é necessário analisar a relação entre cultura e significado (Hall, 1997). Só podemos compreender os significados envolvidos nesses sistemas se tivermos alguma idéia sobre quais posições-de-sujeito eles produzem e como nós, como sujeitos, podemos ser posicionados em seu interior. Aqui, estaremos tratando de um outro momento do “circuito da cultura”: aquele em que o foco se desloca dos sistemas de representação para as *identidades* produzidas por aqueles sistemas.

A representação inclui as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeito. É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos. Podemos inclusive sugerir que esses sistemas simbólicos tornam possível aquilo que somos e aquilo no qual podemos nos tornar. A representação, compreendida como um processo cultural, estabelece identidades individuais e coletivas e os sistemas simbólicos nos quais ela se baseia fornecem possíveis respostas às questões: Quem eu sou? O que eu poderia ser? Quem eu quero ser? Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar. Por exemplo, a narrativa das telenovelas e a semiótica da publicidade ajudam a construir certas identidades de gênero (Gledhill, 1997; Nixon, 1997). Em momentos particulares, as promoções de marketing podem construir novas identidades como, por exemplo, o “novo homem” das décadas de 1980 e de 1990, identidades das quais podemos nos apropriar e que podemos reconstruir para nosso uso. A mídia nos diz como devemos ocupar uma posição-de-sujeito particular – o adolescente “esperto”, o trabalhador em as-



censão ou a mãe sensível. Os anúncios só serão “eficazes” no seu objetivo de nos vender coisas se tiverem apelo para os consumidores e se fornecerem imagens com os quais eles possam se identificar. É claro, pois, que a produção de significados e a produção das identidades que são posicionadas nos (e pelos) sistemas de representação estão estreitamente vinculadas. O deslocamento, aqui, para uma ênfase na identidade é um deslocamento de ênfase – um deslocamento que muda o foco: da representação para as identidades.

A ênfase na representação e o papel-chave da cultura na produção dos significados que permeiam todas as relações sociais levam, assim, a uma preocupação com a *identificação* (Nixon, 1997). Esse conceito, que descreve o processo pelo qual nos identificamos com os outros, seja pela ausência de uma consciência da diferença ou da separação, seja como resultado de supostas similaridades, tem sua origem na psicanálise. A identificação é um conceito central na compreensão que a criança tem, na fase edipiana, de sua própria situação como um sujeito sexuado. O conceito de identificação tem sido retomado, nos Estudos Culturais, mais especificamente na teoria do cinema, para explicar a forte ativação de desejos inconscientes relativamente a pessoas ou a imagens, fazendo com que seja possível nos vermos na imagem ou na personagem apresentada na tela. Diferentes significados são produzidos por diferentes sistemas simbólicos, mas esses significados são contestados e cambiantes.

Pode-se levantar questões sobre o poder da representação e sobre como e por que alguns significados são preferidos relativamente a outros. Todas as práticas de significação que produzem significados envolvem relações de poder, incluindo o poder para definir quem é incluído e quem é excluído. A cultura molda a identidade ao dar sentido à experiência e ao tornar possível optar, entre as várias iden-

tidades possíveis, por um modo específico de subjetividade – tal como a da feminilidade loira e distante ou a da masculinidade ativa, atrativa e sofisticada dos anúncios do Walkman da Sony (Du Gay, Hall et alii, 1997). Somos constrangidos, entretanto, não apenas pela gama de possibilidades que a cultura oferece, isto é, pela variedade de representações simbólicas, mas também pelas relações sociais. Como argumenta Jonathan Rutherford,

“... a identidade marca o encontro de nosso passado com as relações sociais, culturais e econômicas nas quais vivemos agora... a identidade é a intersecção de nossas vidas cotidianas com as relações econômicas e políticas de subordinação e dominação” (Rutherford, 1990, p. 19-20).

Os sistemas simbólicos fornecem novas formas de se dar sentido à experiência das divisões e desigualdades sociais e aos meios pelos quais alguns grupos são excluídos e estigmatizados. As identidades são contestadas. Este capítulo começou com um exemplo de identidades fortemente contestadas. A discussão sobre identidades sugere a emergência de novas posições e de novas identidades, produzidas, por exemplo, em circunstâncias econômicas e sociais cambiantes. As mudanças mencionadas anteriormente e enfatizadas no exemplo da antiga Iugoslávia sugerem que pode haver uma *crise de identidade*? Que mudanças podem estar ocorrendo nos níveis global, local e pessoal, que possam justificar o uso da palavra “crise”?

## 2. Existe uma crise de identidade?

Quase todo mundo fala agora sobre “identidade”. A identidade só se torna um problema quando está em crise, quando algo que se supõe ser fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza (Mercer, 1990, p. 4).

“Identidade” e “crise de identidade” são palavras e idéias bastante utilizadas atualmente e parecem ser vistas



por sociólogos e teóricos como características das sociedades contemporâneas ou da modernidade tardia. Já mostramos o exemplo de uma área no mundo, a antiga Iugoslávia, na qual se observa o ressurgimento de identidades étnicas e nacionais em conflito, fazendo com que as identidades existentes entrassem em colapso. Nesta seção, examinaremos uma série de diferentes contextos nos quais questões sobre identidade e crise de identidade se tornaram centrais. Examinaremos, assim, a globalização e os processos associados com mudanças globais, incluindo questões sobre história, mudança social e movimentos políticos.

Alguns autores recentes argumentam que as “crises de identidade” são características da modernidade tardia e que sua centralidade atual só faz sentido quando vistas no contexto das transformações globais que têm sido definidas como características da vida contemporânea (Giddens, 1990). Kevin Robins, por exemplo, argumenta que o fenômeno da *globalização* envolve uma extraordinária transformação. Segundo ele, as velhas estruturas dos estados e das comunidades nacionais entraram em colapso, cedendo lugar a uma crescente “transnacionalização da vida econômica e cultural” (Robins, 1997). A *globalização* envolve uma interação entre fatores econômicos e culturais, causando mudanças nos padrões de produção e consumo, as quais, por sua vez, produzem identidades novas e globalizadas. Essas novas identidades, caricaturalmente simbolizadas, às vezes, pelos jovens que comem hambúrgueres do McDonald's e que andam pela rua de Walkman, formam um grupo de “consumidores globais” que podem ser encontrados em qualquer lugar do mundo e que mal se distinguem entre si. O desenvolvimento global do capitalismo não é, obviamente, novo, mas o que caracteriza sua fase mais recente é a convergência de culturas e estilos de vida nas sociedades que, ao redor do mundo, são expostas ao seu impacto (Robins, 1991).

A globalização, entretanto, produz diferentes resultados em termos de identidade. A homogeneidade cultural promovida pelo mercado global pode levar ao distanciamento da identidade relativamente à comunidade e à cultura local. De forma alternativa, pode levar a uma resistência que pode fortalecer e reafirmar algumas identidades nacionais e locais ou levar ao surgimento de novas posições de identidade.

As mudanças na economia global têm produzido uma dispersão das demandas ao redor do mundo. Isso ocorre não apenas em termos de bens e serviços, mas também de mercados de trabalho. A *migração* dos trabalhadores não é, obviamente, nova, mas a globalização está estreitamente associada à aceleração da migração. Motivadas pela necessidade econômica, as pessoas têm se espalhado pelo globo, de forma que “a migração internacional é parte de uma revolução transnacional que está remodelando as sociedades e a política ao redor do globo” (Castles e Miller, 1993, p. 5). A migração tem impactos tanto sobre o país de origem quanto sobre o país de destino. Por exemplo, como resultado do processo de imigração, muitas cidades européias apresentam exemplos de comunidades e culturas diversificadas. Existem, na Grã-Bretanha, muitos desses exemplos, incluindo comunidades asiáticas em Bradford e Leicester, e partes de Londres, tais como Brixton, ou em St. Paul's, em Bristol. A migração produz identidades plurais, mas também identidades contestadas, em um processo que é caracterizado por grandes desigualdades. A migração é um processo característico da desigualdade em termos de desenvolvimento. Nesse processo, o fator de “expulsão” dos países pobres é mais forte do que o fator de “atração” das sociedades pós-industriais e tecnologicamente avançadas. O movimento global do capital é geralmente muito mais livre que a mobilidade do trabalho.



Essa dispersão das pessoas ao redor do globo produz identidades que são moldadas e localizadas em diferentes lugares e por diferentes lugares. Essas novas identidades podem ser desestabilizadas, mas também desestabilizadoras. O conceito de *diáspora* (Paul Gilroy, 1997) é um dos conceitos que nos permite compreender algumas dessas identidades – identidades que não têm uma “pátria” e que não podem ser simplesmente atribuídas a uma única fonte.

A noção de “identidade em crise” também serve para analisar a desestabilização que se seguiu ao colapso da ex-União Soviética e do bloco comunista do Leste Europeu, causando a afirmação de novas e renovadas identidades étnicas e a busca por identidades supostamente perdidas. O colapso do comunismo, em 1989, na Europa do Leste e na ex-União Soviética, teve importantes repercussões no campo das lutas e dos compromissos políticos. O comunismo simplesmente deixava de existir como um ponto de referência na definição de posições políticas. Para preencher esse vazio, têm ressurgido na Europa Oriental e na ex-União Soviética formas antigas de identificação étnica, religiosa e nacional.

Já na Europa pós-colonial e nos Estados Unidos, tanto os povos que foram colonizados quanto aqueles que os colonizaram têm respondido à diversidade do multiculturalismo por meio de uma busca renovada de certezas étnicas. Seja por meio de movimentos religiosos, seja por meio do exclusivismo cultural, alguns grupos étnicos têm reagido à sua marginalização no interior das sociedades “hospedeiras” pelo apelo a uma enérgica reafirmação de suas identidades de origem. Essas contestações estão ligadas, em alguns países, a afiliações religiosas, tais como o islamismo na Europa e nos Estados Unidos e o catolicismo romano e o protestantismo na Irlanda do Norte. Por outro lado, os grupos dominantes nessas sociedades também estão em busca de antigas certezas étnicas – há, por exemplo, no

Reino Unido, uma nostalgia por uma “inglesidade” mais culturalmente homogênea e, nos Estados Unidos, um movimento por um retorno aos “velhos e bons valores da família americana”.

No Reino Unido, os movimentos nacionalistas têm lutado para afirmar sua identidade por meio da reivindicação de sua própria língua, como, por exemplo, no caso do Plaid Cymru, no País de Gales. Ao mesmo tempo que há a reafirmação de uma nova “identidade europeia”, por meio do pertencimento à União Europeia, travam-se lutas pelo reconhecimento de identidades étnicas no interior dos antigos estados-nação, tais como a antiga Iugoslávia. Para lidar com a fragmentação do presente, algumas comunidades buscam retornar a um passado perdido, “ordenado... por lendas e paisagens, por histórias de eras de ouro, antigas tradições, por fatos heróicos e destinos dramáticos localizados em terras prometidas, cheias de paisagens e locais sagrados...” (Daniels, 1993, p. 5).

O passado e o presente exercem um importante papel nesses eventos. A contestação no presente busca justificação para a criação de novas – e futuras – identidades nacionais, evocando origens, mitologias e fronteiras do passado. Os atuais conflitos estão, com frequência, concentrados nessas fronteiras, nas quais a identidade nacional é questionada e contestada. A desesperada produção de uma cultura sérvia unificada e homogênea, por exemplo, leva à busca de uma identidade nacional que corresponda a um local que seja percebido como o território e a “terra natal” dos sérvios. Mesmo que se possa argumentar que não existe nenhuma identidade fixa, sérvia ou croata, que remonte à Idade Média (Malcolm, 1994) e que poderia ser agora ressuscitada, as pessoas envolvidas nesse processo comportam-se como se ela existisse e expressam um desejo pela restauração da unidade dessa *comunidade imaginada*. Benedict Anderson (1983) utiliza essa expressão para desenvolver o



argumento de que a identidade nacional é inteiramente dependente da idéia que fazemos dela. Uma vez que não seria possível conhecer todas aquelas pessoas que partilham de nossa identidade nacional, devemos ter uma idéia partilhada sobre aquilo que a constitui. A diferença entre as diversas identidades nacionais reside, portanto, nas diferentes formas pelas quais elas são imaginadas.

No mundo contemporâneo, essas “comunidades imaginadas” estão sendo contestadas e reconstituídas. A idéia de uma identidade européia, por exemplo, defendida por partidos políticos de extrema direita, surgiu, recentemente, como uma reação à suposta ameaça do “Outro”. Esse “Outro” muito freqüentemente se refere a trabalhadores da África do Norte (Marrocos, Tunísia e Argélia), os quais são representados como uma ameaça cuja origem estaria no seu suposto fundamentalismo islâmico. Essa atitude é, cada vez mais, encontrada nas políticas oficiais de imigração da União Européia (King, 1995). Podemos vê-la como a projeção de uma nova forma daquilo que Edward Said (1978) chamou de “orientalismo” – a tendência da cultura ocidental a produzir um conjunto de pressupostos e representações sobre o “Oriente” que o constrói como uma fonte de fascinação e perigo, como exótico e, ao mesmo tempo, ameaçador. Said argumenta que as representações sobre o Oriente produzem um saber ocidental sobre ele – um fato que diz mais sobre os medos e as ansiedades ocidentais do que sobre a vida no Oriente e na África do Norte. As atuais construções do Oriente têm se concentrado num suposto fundamentalismo islâmico, o qual é construído – “demonizado” seria o termo mais apropriado – como a principal e nova ameaça às tradições liberais.

As mudanças e transformações globais nas estruturas políticas e econômicas no mundo contemporâneo colocam em relevo as questões de identidade e as lutas pela afirma-

ção e manutenção das identidades nacionais e étnicas. Mesmo que o passado que as identidades atuais reconstroem seja, sempre, apenas imaginado, ele proporciona alguma certeza em um clima que é de mudança, fluidez e crescente incerteza. As identidades em conflito estão localizadas no interior de mudanças sociais, políticas e econômicas, mudanças para as quais elas contribuem. As identidades que são construídas pela cultura são contestadas sob formas particulares no mundo contemporâneo – num mundo que se pode chamar de pós-colonial. Este é um período histórico caracterizado, entretanto, pelo colapso das velhas certezas e pela produção de novas formas de posicionamento. O que é importante para nossos propósitos aqui é reconhecer que a luta e a contestação estão concentradas na construção cultural de identidades, tratando-se de um fenômeno que está ocorrendo em uma variedade de diferentes contextos. Enquanto, nos anos 70 e 80, a luta política era descrita e teorizada em termos de ideologias em conflito, ela se caracteriza agora, mais provavelmente, pela competição e pelo conflito entre as diferentes identidades, o que tende a reforçar o argumento de que existe uma crise de identidade no mundo contemporâneo.

### 2.1. *Histórias*

Os conflitos nacionais e étnicos parecem ser caracterizados por tentativas de recuperar e reescrever a história, como vimos no exemplo da antiga Iugoslávia. A afirmação política das identidades exige alguma forma de autenticação. Muito freqüentemente, essa autenticação é feita por meio da reivindicação da história do grupo cultural em questão. Esta seção estará concentrada nas questões implicadas nesse processo. Pode-se perguntar, primeiramente: existe uma verdade histórica única que possa ser recuperada? Pensemos sobre o passado que a indústria que explora



uma suposta herança inglesa reproduz por meio da venda de mansões que representariam uma história passada autenticamente inglesa. Pensemos também nas representações que a mídia faz desse presumido e autêntico passado como, por exemplo, nos filmes baseados nos romances de Jane Austen. Há um passado inglês autêntico e único que possa ser utilizado para sustentar e definir a “inglesidade” como sendo a identidade do final do século XX? A “indústria” da herança parece apresentar apenas uma e única versão. Em segundo lugar, qual é a história que pesa – a história de quem? Pode haver diferentes histórias. Se existem diferentes versões do passado, como nós negociamos entre elas? Uma das versões do passado é aquela que mostra a Grã-Bretanha como um poder imperial, como um poder que exclui as experiências e as histórias daqueles povos que a Grã-Bretanha colonizou. Uma história alternativa questionaria essa descrição, mostrando a diversidade desses grupos étnicos e a pluralidade dessas culturas. Tendo em vista essa pluralidade de posições, qual herança histórica teria validade? Ou seríamos levados a uma posição relativista, na qual todas as diferentes versões teriam uma validade igual, mas separada? Ao celebrar a diferença, entretanto, não haveria o risco de obscurecer a comum opressão econômica na qual esses grupos estão profundamente envolvidos? S.P. Mohanty utiliza a oposição entre “história” e “histórias” para argumentar que a celebração da diferença poderia levar a ignorar a natureza estrutural da opressão:

A pluralidade é, pois, um ideal político tanto quanto um *slogan* metodológico. Mas há uma questão incômoda que precisa ser resolvida. Como podemos negociar entre minha história e a sua? Como seria possível para nós recuperar aquilo que temos em comum, não o mito humanista dos atributos humanos que partilharíamos e que supostamente nos distinguiriam dos animais, mas, de forma mais importante, a intersecção de nossos vários passados e nossos vários presentes, as inevitáveis relações entre significados

partilhados e significados contestados, entre valores e recursos materiais? É preciso afirmar nossas densas peculiaridades, nossas diferenças vividas e imaginadas. Mas podemos nos permitir deixar de examinar a questão de como nossas diferenças estão entrelaçadas e, na verdade, hierarquicamente organizadas? Podemos nós, em outras palavras, realmente nos permitir ter histórias inteiramente diferentes, podemos nos conceber como vivendo – e tendo vivido – em espaços inteiramente heterogêneos e separados? (Mohanty, 1989, p. 13).

As histórias são realmente contestadas e isso ocorre, sobretudo, na luta política pelo reconhecimento das identidades. Em seu ensaio “Identidade cultural e diáspora” (1990), Stuart Hall examina diferentes concepções de identidade cultural, procurando analisar o processo pelo qual se busca autenticar uma determinada identidade por meio da descoberta de um passado supostamente comum.

Ao afirmar uma determinada identidade, podemos buscar legitimá-la por referência a um suposto e autêntico passado – possivelmente um passado glorioso, mas, de qualquer forma, um passado que parece “real” – que poderia validar a identidade que reivindicamos. Ao expressar demandas pela identidade no presente, os movimentos nacionalistas, seja na antiga União Soviética seja na Europa Oriental, ou ainda na Escócia ou no País de Gales, buscam a validação do passado em termos de território, cultura e local. Stuart Hall analisa o conceito de “identidade cultural”, utilizando o exemplo das identidades da diáspora negra, baseando-se, empiricamente, na representação cinematográfica.

Nesse ensaio, Hall toma como seu ponto de partida a questão de quem e o que nós representamos quando falamos. Ele argumenta que o sujeito fala, sempre, a partir de uma posição histórica e cultural específica. Hall afirma que há duas formas diferentes de se pensar a identidade cultural. A primeira reflete a perspectiva já discutida neste capítulo,



na qual uma determinada comunidade busca recuperar a “verdade” sobre seu passado na “unicidade” de uma história e de uma cultura partilhadas que poderiam, então, ser representadas, por exemplo, em uma forma cultural como o filme, para reforçar e reafirmar a identidade – no caso da indústria da herança, a “inglesidade”; no exemplo de Hall, a “caribenhidade”. A segunda concepção de identidade cultural é aquela que a vê como “uma questão tanto de ‘tornar-se’ quanto de ‘ser’”. Isso não significa negar que a identidade tenha um passado, mas reconhecer que, ao reivindicá-la, nós a reconstruímos e que, além disso, o passado sofre uma constante transformação. Esse passado é parte de uma “co-munidade imaginada”, uma comunidade de sujeitos que se apresentam como sendo “nós”. Hall argumenta em favor do reconhecimento da identidade, mas não de uma identidade que esteja fixada na rigidez da oposição binária, tal como as dicotomias “nós/eles”, ou “sérvios/croatas”, no exemplo de Ignatieff. Ele sugere que, embora seja construído por meio da diferença, o significado não é fixo, e utiliza, para explicar isso, o conceito de *différance* de Jacques Derrida. Segundo esse autor, o significado é sempre diferido ou adiado; ele não é completamente fixo ou completo, de forma que sempre existe algum deslizamento. A posição de Hall enfatiza a fluidez da identidade. Ao ver a identidade como uma questão de “tornar-se”, aqueles que reivindicam a identidade não se limitariam a ser posicionados pela identidade: eles seriam capazes de posicionar a si próprios e de reconstruir e transformar as identidades históricas, herdadas de um suposto passado comum.

## 2.2. Mudanças sociais

Não estão ocorrendo mudanças apenas nas escalas global e nacional e na arena política. A formação da identidade ocorre também nos níveis “local” e pessoal. As mudanças glo-

bais na economia como, por exemplo, as transformações nos padrões de produção e de consumo e o deslocamento do investimento das indústrias de manufatura para o setor de serviços têm um impacto local. Mudanças na estrutura de classe social constituem uma característica dessas mudanças globais e locais.

As crises globais da identidade têm a ver com aquilo que Ernesto Laclau chamou de *deslocamento*. As sociedades modernas, ele argumenta, não têm qualquer núcleo ou centro determinado que produza identidades fixas, mas, em vez disso, uma pluralidade de centros. Houve um deslocamento dos centros. Pode-se argumentar que um dos centros que foi deslocado é o da classe social, não a classe como uma simples função da organização econômica e dos processos de produção, mas a classe como um determinante de todas as outras relações sociais: a classe como a categoria “mestra”, que é como ela é descrita nas análises marxistas da estrutura social. Laclau argumenta que não existe mais uma única força, determinante e totalizante, tal como a classe no paradigma marxista, que molde todas as relações sociais, mas, em vez disso, uma multiplicidade de centros. Ele sugere não somente que a luta de classes não é inevitável, mas que não é mais possível argumentar que a emancipação social esteja nas mãos de uma única classe. Laclau argumenta que isso tem implicações positivas porque esse deslocamento indica que há muitos e diferentes lugares a partir dos quais novas identidades podem emergir e a partir dos quais novos sujeitos podem se expressar (Laclau, 1990, p. 40). As vantagens desse deslocamento da classe social podem ser ilustradas pela relativa diminuição da importância das afiliações baseadas na classe, tais como os sindicatos operários e o surgimento de outras arenas de conflito social, tais como as baseadas no gênero, na “raça”, na etnia ou na sexualidade.



Os indivíduos vivem no interior de um grande número de diferentes instituições, que constituem aquilo que Pierre Bourdieu chama de “campos sociais”, tais como as famílias, os grupos de colegas, as instituições educacionais, os grupos de trabalho ou partidos políticos. Nós participamos dessas instituições ou “campos sociais”, exercendo graus variados de escolha e autonomia, mas cada um deles tem um contexto material e, na verdade, um espaço e um lugar, bem como um conjunto de recursos simbólicos. Por exemplo, a casa é o espaço no qual muitas pessoas vivem suas identidades familiares. A casa é também um dos lugares nos quais somos espectadores das representações pelas quais a mídia produz determinados tipos de identidades – por exemplo, por meio da narrativa das telenovelas, dos anúncios e das técnicas de venda. Embora possamos nos ver, seguindo o senso comum, como sendo a “mesma pessoa” em todos os nossos diferentes encontros e interações, não é difícil perceber que somos diferentemente posicionados, em diferentes momentos e em diferentes lugares, de acordo com os diferentes papéis sociais que estamos exercendo (Hall, 1997). Diferentes contextos sociais fazem com que nos envolvamos em diferentes significados sociais. Consideremos as diferentes “identidades” envolvidas em diferentes ocasiões, tais como participar de uma entrevista de emprego ou de uma reunião de pais na escola, ir a uma festa ou a um jogo de futebol, ou ir a um centro comercial. Em todas essas situações, podemos nos sentir, literalmente, como sendo a mesma pessoa, mas nós somos, na verdade, diferentemente posicionados pelas diferentes expectativas e restrições sociais envolvidas em cada uma dessas diferentes situações, representando-nos, diante dos outros, de forma diferente em cada um desses contextos. Em um certo sentido, somos posicionados – e também posicionamos a nós mesmos – de acordo com os “campos sociais” nos quais estamos atuando.

Existe, em suma, na vida moderna, uma diversidade de posições que nos estão disponíveis – posições que podemos ocupar ou não. Parece difícil separar algumas dessas identidades e estabelecer fronteiras entre elas. Algumas dessas identidades podem, na verdade, ter mudado ao longo do tempo. As formas como representamos a nós mesmos – como mulheres, como homens, como pais, como pessoas trabalhadoras – têm mudado radicalmente nos últimos anos. Como indivíduos, podemos passar por experiências de fragmentação nas nossas relações pessoais e no nosso trabalho. Essas experiências são vividas no contexto de mudanças sociais e históricas, tais como mudanças no mercado de trabalho e nos padrões de emprego. As identidades e as lealdades políticas também têm sofrido mudanças: lealdades tradicionais, baseadas na classe social, cedem lugar à concepção de escolha de “estilos de vida” e à emergência da “política de identidade”. A etnia e a “raça”, o gênero, a sexualidade, a idade, a incapacidade física, a justiça social e as preocupações ecológicas produzem novas formas de identificação. As relações familiares também têm mudado, especialmente com o impacto das mudanças na estrutura do emprego. Tem havido mudanças também nas práticas de trabalho e na produção e consumo de bens e serviços. É igualmente notável a emergência de novos padrões de vida doméstica, o que é indicado pelo crescente número de lares chefiados por pais solteiros ou por mães solteiras bem como pelas taxas elevadas de divórcio. As identidades sexuais também estão mudando, tornando-se mais questionadas e ambíguas, sugerindo mudanças e fragmentações que podem ser descritas em termos de uma crise de identidade.

A complexidade da vida moderna exige que assumamos diferentes identidades, mas essas diferentes identidades podem estar em conflito. Podemos viver, em nossas vidas pessoais, tensões entre nossas diferentes identidades quan-



do aquilo que é exigido por uma identidade interfere com as exigências de uma outra. Um exemplo é o conflito existente entre nossa identidade como pai ou mãe e nossa identidade como assalariado/a. As demandas de uma interferem com as demandas da outra e, com freqüência, se contradizem. Para ser um “bom pai” ou uma “boa mãe”, devemos estar disponíveis para nossos filhos, satisfazendo suas necessidades, mas nosso empregador também pode exigir nosso total comprometimento. A necessidade de ir a uma reunião de pais na escola do filho ou da filha pode entrar em conflito com a exigência de nosso empregador para que trabalhe-mos até mais tarde.

Outros conflitos surgem das tensões entre as expectativas e as normas sociais. Por exemplo, espera-se que as mães sejam heterossexuais. Identidades diferentes podem ser construídas como “estranhas” ou “desviantes”. Audre Lorde escreve: “Como uma mãe – feminista socialista, lésbica, negra, de 49 anos – de duas crianças, incluindo um menino, e como membro de um casal inter-racial, com muita freqüência vejo-me como pertencendo a um grupo definido como estranho, desviante ou inferior ou simplesmente errado” (1992, p. 47). Pode parecer que algumas dessas identidades se refiram principalmente a aspectos pessoais da vida, tal como a sexualidade. Entretanto, a forma como vivemos nossas identidades sexuais é mediada pelos significados culturais sobre a sexualidade que são produzidos por meio de sistemas dominantes de representação. Independentemente de como Lorde decida afirmar sua identidade, por exemplo como mãe, sua escolha é constrangida pelos discursos dominantes sobre a heterossexualidade e pela hostilidade freqüentemente vivida por mães lésbicas. Lorde cita uma gama de diferentes contextos nos quais sua identidade é construída ou negociada – seria melhor dizer “suas identidades”.

Todo contexto ou campo cultural tem seus controles e suas expectativas, bem como seu “imaginário”; isto é, suas promessas de prazer e realização. Como sugere Lorde, os pressupostos sobre heterossexualidade e os discursos racistas negam a algumas famílias o acesso a esse “imaginário”. Isso ilustra a relação entre o social e o simbólico. É possível sermos socialmente excluídos da forma que Lorde descreve e não sermos simbolicamente marcados como diferentes? Toda prática social é simbolicamente marcada. As identidades são diversas e cambiantes, tanto nos contextos sociais nos quais elas são vividas quanto nos sistemas simbólicos por meio dos quais damos sentido a nossas próprias posições. Uma ilustração disso é o surgimento dos chamados “novos movimentos sociais”, os quais têm se concentrado em lutas em torno da identidade. Eles têm se caracterizado por efetuarem o apagamento das fronteiras entre o pessoal e o político, para adaptar o *slogan* feminista.

### 2.3. Os “novos movimentos sociais”: o pessoal é político

De acordo com Jeffrey Weeks, tem havido um

ativo repensar da política, sob o impacto dos novos movimentos sociais e da política de identidade da geração passada, com suas lutas em torno da raça e da etnia, do gênero, da política lésbica e gay, do ambientalismo e da política do HIV e da AIDS (Weeks, 1994, p. 4).

Esses “novos movimentos sociais” emergiram no Ocidente nos anos 60 e, especialmente, após 1968, com a rebelião estudantil, o ativismo pacifista e antibélico e as lutas pelos direitos civis. Eles desafiaram o *establishment* e suas hierarquias burocráticas, questionando principalmente as políticas “revisionistas” e “estalinistas” do bloco soviético e as limitações da política liberal ocidental. As lealdades políticas tradicionais, baseadas na classe social, foram questionadas por movimentos que atravessam as divisões



de classe e se dirigiam às identidades particulares de seus sustentadores. Por exemplo, o feminismo se dirigia especificamente às mulheres, o movimento dos direitos civis dos negros às pessoas negras e a política sexual às pessoas lésbicas e gays. A política de identidade era o que definia esses movimentos sociais, marcados por uma preocupação profunda pela identidade: o que ela significa, como ela é produzida e como é contestada. A política de identidade concentra-se em afirmar a identidade cultural das pessoas que pertencem a um determinado grupo oprimido ou marginalizado. Essa identidade torna-se, assim, um fator importante de mobilização política. Essa política envolve a celebração da singularidade cultural de um determinado grupo, bem como a análise de sua opressão específica. Pode-se apelar à identidade, entretanto, de duas formas bastante diferentes.

Por um lado, a celebração da singularidade do grupo, que é a base da solidariedade política, pode se traduzir em afirmações essencialistas. Por exemplo, tomando como base a identidade e as qualidades singulares das mulheres, alguns grupos feministas têm argumentado em favor de um separatismo relativamente aos homens. Existem, obviamente, diferentes formas de compreender e definir essa “singularidade”. Ela pode envolver apelos a características biologicamente dadas da identidade como, por exemplo, a afirmação de que o papel biológico das mulheres como mães as torna inerentemente mais altruístas e pacíficas. Ou pode se basear em apelos à história quando, por exemplo, as mulheres buscam estabelecer uma história exclusiva das mulheres, reivindicando, nos países de fala inglesa, uma “*herstory*” (Daly, 1979), que os homens teriam reprimido. Isso implicaria, segundo esse argumento, a existência de uma cultura exclusiva das mulheres – haveria, ao longo da história, algo fixo e imutável na posição das mulheres que se

aplicaria igualmente a todas elas, como uma espécie de verdade trans-histórica (Jeffreys, 1985).

Os aspectos essencialistas da política de identidade podem ser ilustrados pelas visões de algumas das participantes dos acampamentos do Movimento pela Paz, de Greenham<sup>2</sup>. Algumas participantes daquela campanha contra os mísseis teleguiados afirmavam representar as características essencialmente femininas da preocupação com o outro e do pacifismo. Outras criticaram essa posição como um “conformismo com o princípio maternal que faz parte da construção social do papel da mulher, um princípio que o feminismo deveria questionar” (Delmar, 1986, p. 12). De forma similar, em uma tentativa de questionar as afirmações de que a homossexualidade é anormal ou imoral, tem-se apelado a discursos científicos que confirmariam que a identidade gay é biologicamente determinada.

Por outro lado, alguns dos “novos movimentos sociais”, incluindo o movimento das mulheres, têm adotado uma posição não-essencialista com respeito à identidade. Eles têm enfatizado que as identidades são fluidas, que elas não são essências fixas, que elas não estão presas a diferenças que seriam permanentes e valeriam para todas as épocas (Weeks, 1994). Alguns membros dos “novos movimentos sociais” têm reivindicado o direito de construir e assumir a responsabilidade de suas próprias identidades. Por exemplo, as mulheres negras têm lutado pelo reconhecimento de sua própria pauta de luta no interior do movimento feminista, resistindo, assim, aos pressupostos de um movimento de mulheres baseado na categoria unificada de “mulher” que, implicitamente, inclui apenas as mulheres brancas (Aziz, 1992).

Alguns elementos desses movimentos têm questionado, particularmente, duas concepções que pressupõem o caráter fixo da identidade. A primeira está baseada na classe social, constituindo o chamado “reducionismo de classe”.



Essa concepção baseia-se na análise que Marx fez da relação entre base e superestrutura, na qual as relações sociais são vistas como determinadas pela base material da sociedade, argumentando-se, assim, que as posições de gênero podem ser “deduzidas” das posições de classe social. Embora essa análise tenha o apelo de uma relativa simplicidade e da ênfase na importância dos fatores econômicos materiais como determinantes centrais das posições sociais, as mudanças sociais recentes colocam essa visão em questão. Mudanças econômicas tais como o declínio das indústrias de manufatura pesada e as transformações na estrutura do mercado de trabalho abalam a própria definição de classe operária, a qual, tradicionalmente, supõe operários masculinos, industriais e de tempo integral. As identidades baseadas na “raça”, no gênero, na sexualidade e na incapacidade física, por exemplo, atravessam o pertencimento de classe. O reconhecimento da complexidade das divisões sociais pela política de identidade, na qual a “raça”, a etnia e o gênero são centrais, tem chamado a atenção para outras divisões sociais, sugerindo que não é mais suficiente argumentar que as identidades podem ser deduzidas da posição de classe (especialmente quando essa própria posição de classe está mudando) ou que as formas pelas quais elas são representadas têm pouco impacto sobre sua definição. Como argumenta Kobena Mercer: “Em termos políticos, as identidades estão em crise porque as estruturas tradicionais de pertencimento, baseadas nas relações de classe, no partido e na nação-estado têm sido questionadas” (Mercer, 1992, p. 424). A política de identidade tem a ver com o recrutamento de sujeitos por meio do processo de formação de identidades. Esse processo se dá tanto pelo apelo às identidades hegemônicas – o consumidor soberano, o cidadão patriótico – quanto pela resistência dos “novos movimentos sociais”, ao colocar em jogo identidades que não têm sido reconhecidas,

que têm sido mantidas “fora da história” (Rowbotham, 1973) ou que têm ocupado espaços às margens da sociedade.

O segundo desafio de alguns dos “novos movimentos sociais” tem consistido em questionar o essencialismo da identidade e sua fixidez como algo “natural”, isto é, como uma categoria biológica. A política de identidade não “é uma luta entre sujeitos naturais; é uma luta em favor da própria expressão da identidade, na qual permanecem abertas as possibilidades para valores políticos que podem validar tanto a diversidade quanto a solidariedade” (Weeks, 1994, p. 12). Weeks argumenta que uma das principais contribuições da política de identidade tem sido a de construir uma política da diferença que subverte a estabilidade das categorias biológicas e a construção de oposições binárias. Ele argumenta que os “novos movimentos sociais” historicizaram a experiência, enfatizando as diferenças entre grupos marginalizados como uma alternativa à “universalidade” da opressão.

Isso ilustra duas versões do essencialismo identitário. A primeira fundamenta a identidade na “verdade” da tradição e nas raízes da história, fazendo um apelo à “realidade” de um passado possivelmente reprimido e obscurecido, no qual a identidade proclamada no presente é revelada como um produto da história. A segunda está relacionada a uma categoria “natural”, fixa, na qual a “verdade” está enraizada na biologia. Cada uma dessas versões envolve uma crença na existência e na busca de uma identidade verdadeira. O essencialismo pode, assim, ser biológico e natural, ou histórico e cultural. De qualquer modo, o que eles têm em comum é uma concepção *unificada* de identidade.

#### 2.4. Sumário da seção 2

Nossa discussão apresentou visões diferentes e frequentemente contraditórias sobre a identidade. Por um lado,



a identidade é vista como tendo algum *núcleo essencial* que distinguiria um grupo de outro. Por outro, a identidade é vista como *contingente*; isto é, como o produto de uma intersecção de diferentes componentes, de discursos políticos e culturais e de histórias particulares. A identidade contingente coloca problemas para os movimentos sociais em termos de projetos políticos, especialmente ao afirmar a solidariedade daqueles que pertencem àquele movimento específico. Para nos contrapor às negações sociais dominantes de uma determinada identidade, podemos desejar recuar, por exemplo, às aparentes certezas do passado, a fim de afirmar a força de uma identidade coerente e unificada. Como vimos no caso das identidades nacionais e étnicas, é tentador – em um mundo cada vez mais fragmentado e em resposta ao colapso de um conjunto determinado de certezas – afirmar novas verdades fundamentais e apelar a raízes anteriormente negadas. Assim, em uma política de identidade, o projeto político deve certamente ser reforçado por algum apelo à solidariedade daqueles que “pertencem” a um grupo oprimido ou marginalizado. A biologia fornece uma das fontes dessa solidariedade; a busca universal, trans-histórica, de raízes e laços culturais fornece uma outra.

As identidades são produzidas em momentos particulares no tempo. Na discussão sobre mudanças globais, identidades nacionais e étnicas ressurgentes e renegociadas e sobre os desafios dos “novos movimentos sociais” e das novas definições das identidades pessoais e sexuais, sugeri que as identidades são contingentes, emergindo em momentos históricos particulares. Alguns elementos dos “novos movimentos sociais” questionam algumas das tendências à fixação das identidades da “raça”, da classe, do gênero e da sexualidade, subvertendo certezas biológicas, enquanto outros afirmam a primazia de certas características consideradas essenciais.

Argumentei, nesta seção, que a identidade importa porque existe uma crise da identidade, globalmente, localmente, pessoalmente e politicamente. Os processos históricos que, aparentemente, sustentavam a fixação de certas identidades estão entrando em colapso e novas identidades estão sendo forjadas, muitas vezes por meio da luta e da contestação política. As dimensões políticas da identidade tais como se expressam, por exemplo, nos conflitos nacionais e étnicos e no crescimento dos “novos movimentos sociais”, estão fortemente baseadas na construção da diferença.

Como vimos no exemplo de Ignatieff, no início deste capítulo, as identidades são fortemente questionadas. Também vimos que, muito freqüentemente, elas estão baseadas em uma dicotomia do tipo “nós e eles”. A marcação da diferença é crucial no processo de construção das posições de identidade. A diferença é reproduzida por meio de sistemas simbólicos (envolvendo até mesmo os cigarros fumados pelos lados em conflito, no exemplo de Ignatieff). A antropóloga Mary Douglas argumenta que a marcação da diferença é a base da cultura porque as coisas – e as pessoas – ganham sentido por meio da atribuição de diferentes posições em um *sistema classificatório* (Hall, 1997b). Isso nos leva à próxima questão deste capítulo: por meio de quais processos os significados são produzidos e de que forma a diferença é marcada em relação à identidade?

### **3. Como a diferença é marcada em relação à identidade?**

#### *3.1. Sistemas classificatórios*

As identidades são fabricadas por meio da marcação da diferença. Essa marcação da diferença ocorre tanto por meio de *sistemas simbólicos* de representação quanto por meio de formas de *exclusão social*. A identidade, pois, não é o



oposto da diferença: a identidade *depende* da diferença. Nas relações sociais, essas formas de diferença – a simbólica e a social – são estabelecidas, ao menos em parte, por meio de *sistemas classificatórios*. Um sistema classificatório aplica um princípio de diferença a uma população de uma forma tal que seja capaz de dividi-la (e a todas as suas características) em ao menos dois grupos opostos – nós/eles (por exemplo, servos e croatas); eu/outro. Na argumentação do sociólogo francês Émile Durkheim, é por meio da organização e ordenação das coisas de acordo com sistemas classificatórios que o significado é produzido. Os sistemas de classificação dão ordem à vida social, sendo afirmados nas falas e nos rituais. De acordo com o argumento de Durkheim, em *As formas elementares da vida religiosa*, “sem símbolos, os sentimentos sociais teriam uma existência apenas precária” (Durkheim, 1954/1912, citado em Alexander, 1990).

Utilizando a religião como um modelo de como os processos simbólicos funcionam, ele mostrou que as relações sociais são produzidas e reproduzidas por meio de rituais e símbolos, os quais classificam as coisas em dois grupos: as sagradas e as profanas. Não existe nada inerentemente ou essencialmente “sagrado” nas coisas. Os artefatos e idéias são sagrados apenas porque são simbolizados e representados como tais. Ele sugeriu que as representações que se encontram nas religiões “primitivas” – tais como os fetiches, as máscaras, os objetos rituais e os totêmicos – eram considerados sagrados porque corporificavam as normas e os valores da sociedade, contribuindo, assim, para unificá-la culturalmente. Segundo Durkheim, se quisermos compreender os significados partilhados que caracterizam os diferentes aspectos da vida social, temos que examinar como eles são classificados simbolicamente. Assim, o pão que é comido em casa é visto simplesmente como um elemento da vida cotidiana, mas, quando especialmente preparado e

partido na mesa da comunhão, torna-se sagrado, podendo simbolizar o corpo de Cristo. A vida social em geral, argumentava Durkheim, é estruturada por essas tensões entre o sagrado e o profano e é por meio de rituais como, por exemplo, as reuniões coletivas dos movimentos religiosos ou as refeições em comum, que o sentido é produzido. É nesses momentos que idéias e valores são cognitivamente apropriados pelos indivíduos:

A religião é algo eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que expressam realidades coletivas; os ritos são uma maneira de agir que ocorre quando os grupos se reúnem, sendo destinados a estimular, manter ou recriar certos estados mentais nesses grupos (Durkheim, citado em Boccock e Thompson, 1985, p. 42).

O sagrado, aquilo que é “colocado à parte”, é definido e marcado como diferente em relação ao profano. Na verdade, o sagrado está em oposição ao profano, excluindo-o inteiramente. As formas pelas quais a cultura estabelece fronteiras e distingue a diferença são cruciais para compreender as identidades. A diferença é aquilo que separa uma identidade da outra, estabelecendo distinções, freqüentemente na forma de oposições, como vimos no exemplo da Bósnia, no qual as identidades são construídas por meio de uma clara oposição entre “nós” e “eles”. A marcação da diferença é, assim, o componente-chave em qualquer sistema de classificação.

Cada cultura tem suas próprias e distintivas formas de classificar o mundo. É pela construção de sistemas classificatórios que a cultura nos propicia os meios pelos quais podemos dar sentido ao mundo social e construir significados. Há, entre os membros de uma sociedade, um certo grau de consenso sobre como classificar as coisas a fim de manter alguma ordem social. Esses sistemas partilhados de significação são, na verdade, o que se entende por “cultura”:



... a cultura, no sentido dos valores públicos, padronizados, de uma comunidade, serve de intermediação para a experiência dos indivíduos. Ela fornece, antecipadamente, algumas categorias básicas, um padrão positivo, pelo qual as idéias e os valores são higienicamente ordenados. E, sobretudo, ela tem autoridade, uma vez que cada um é induzido a concordar por causa da concordância dos outros (Douglas, 1966, p. 38-9).

O trabalho da antropóloga social Mary Douglas desenvolve o argumento durkheimiano de que a cultura, na forma do ritual, do símbolo e da classificação, é central à produção do significado e da reprodução das relações sociais (Du gay, Hall *et alii*, 1997; Hall, 1997b). Para Douglas, esses rituais se estendem a todos os aspectos da vida cotidiana: a preparação de alimentos, a limpeza, o desfazer-se de coisas – tudo, desde a fala até a comida. No restante desta seção, vamos explorar um pouco mais a centralidade da classificação para a cultura e a significação, utilizando o exemplo cotidiano da comida.

O antropólogo social francês Claude Lévi-Strauss propôs-se a desenvolver esse aspecto do trabalho de Durkheim e utilizou o exemplo da comida para ilustrar esse processo. A cozinha estabelece uma identidade entre nós – como seres humanos (isto é, nossa cultura) – e nossa comida (isto é, a natureza). A cozinha é o meio universal pelo qual a natureza é transformada em cultura. A cozinha é também uma linguagem por meio da qual “falamos” sobre nós próprios e sobre nossos lugares no mundo. Talvez possamos adaptar a frase de Descartes e dizer “como, logo existo”. Como organismos biológicos, precisamos de comida para sobreviver na natureza, mas nossa sobrevivência como seres humanos depende do uso das categorias sociais que surgem das classificações culturais que utilizamos para dar sentido à natureza.

Aquilo que comemos pode nos dizer muito sobre quem somos e sobre a cultura na qual vivemos. A comida é um

meio pelo qual as pessoas podem fazer afirmações sobre si próprias. Ela também pode sugerir mudanças ao longo do tempo bem como entre culturas. Podemos pensar na enorme variedade de ingredientes que estão hoje disponíveis nos supermercados e também na diversidade étnica dos restaurantes nas grandes cidades do mundo e mesmo em pequenas cidades – bares que servem *tapas* espanholas e restaurantes tailandeses e indianos são apenas alguns dos exemplos que podem ser citados. Para Lévi-Strauss, é também a forma como *organizamos* a comida que importa – o que conta como prato principal, como sobremesa etc.; o que é cozido ou o que é cru. O consumo de alimentos pode indicar quão ricas ou cosmopolitas as pessoas são, bem como sua posição religiosa e étnica. O consumo de alimentos tem uma dimensão política. As pessoas podem se recusar a comer os produtos de países particulares, em um boicote que expresse a desaprovação das políticas daquele país: os produtos da África do Sul antes do fim do *apartheid*; os alimentos da França, em protesto pelos testes nucleares franceses no Pacífico. Certas identidades podem se definir apenas com base no fato de que as pessoas em questão comem alimentos orgânicos ou de que são vegetarianas. As fronteiras que estabelecem o que é comestível podem estar mudando e as práticas alimentares são, cada vez mais, construídas de acordo com critérios políticos, morais ou ecológicos. O consumo de alimentos tem também uma conexão material: as pessoas só podem comer aquilo que elas podem comprar ou que está disponível em uma sociedade particular. A análise das práticas de alimentação e dos rituais associados com o consumo de alimentos sugere que, ao menos em alguma medida, “nós somos o que comemos”. Na verdade, se consideramos as coisas que, por uma razão ou outra, nós *não* comemos, talvez a afirmação mais exata seja a de que “nós somos o que não comemos”. Existem proibições culturais fundamentais contra o consumo de certos



alimentos. Existe também uma divisão básica entre o comestível e o não-comestível que vai além das distinções entre o nutritivo e o venenoso. Isso pode assumir diferentes formas como, por exemplo, a proibição de bebidas alcoólicas e de carne de porco pelos muçulmanos ou a proibição de alimentos não-kosher pelos judeus. Mas, em todos os casos, a proibição distingue as identidades daqueles que estão incluídos em um sistema particular de crenças daqueles que estão fora dele. Constroem-se oposições entre vegetarianos e carnívoros, entre consumidores de alimentos integrais e consumidores de alimentos considerados pouco saudáveis.

Na análise de Lévi-Strauss, a comida é não apenas “boa para comer”, mas também “boa para pensar”. Com isso, ele quer dizer que a comida é portadora de significados simbólicos e pode atuar como significante. Para Lévi-Strauss, o ato de cozinhar representa a típica transformação da natureza em cultura. Com base nesse argumento, ele analisou as estruturas subjacentes dos mitos e dos sistemas de crença, argumentando que eles se expressam por meio daquilo que ele chama de “triângulo culinário”. Todo alimento, argumenta ele, pode ser dividido de acordo com este esquema classificatório (Figura 1):

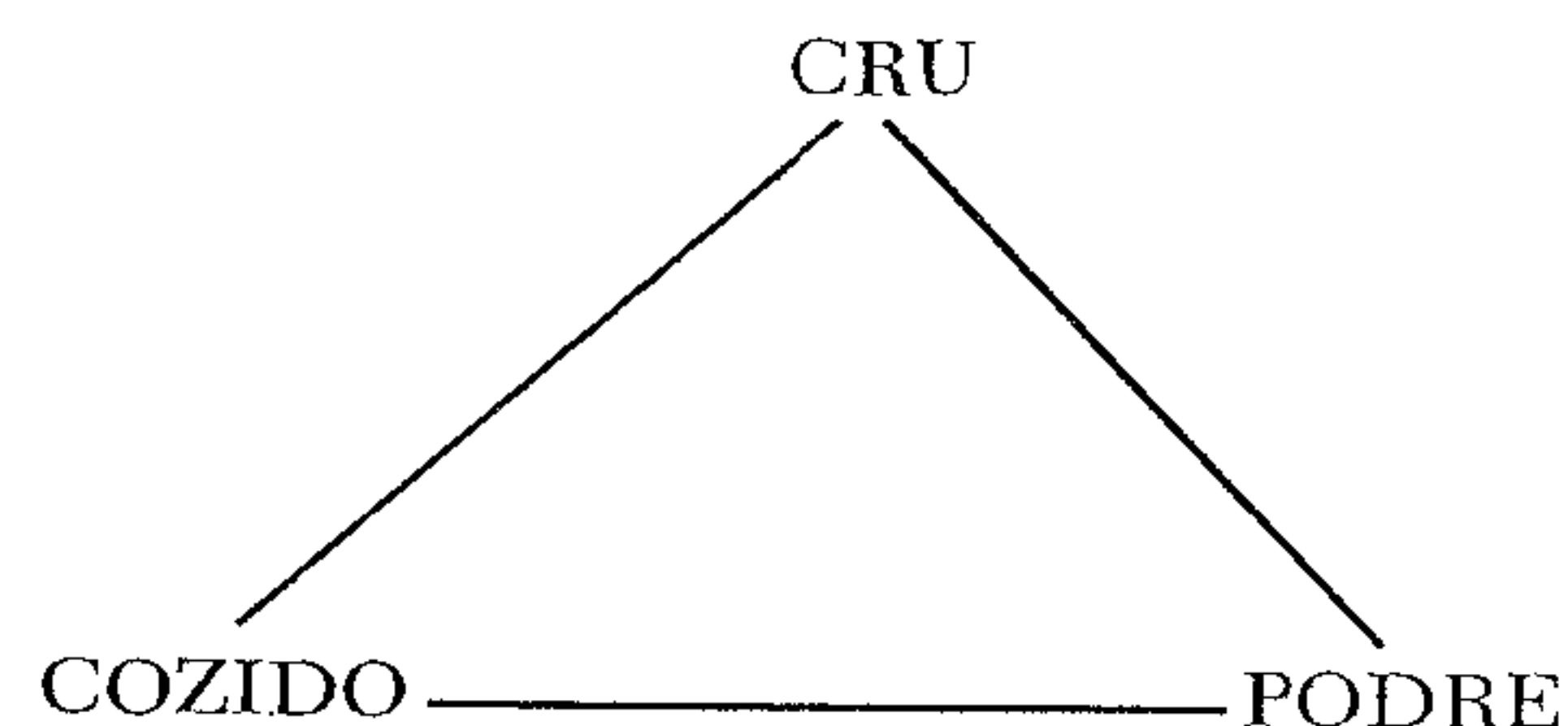


Figura 1: O triângulo culinário de Lévi-Strauss (forma primária) (Fonte: baseado em Leach, 1974, p. 30).

Lévi-Strauss argumenta que, da mesma forma que nenhuma sociedade humana deixa de ter uma língua, nenhuma sociedade humana tampouco deixa de ter uma cozinha (isto é, alguns meios para se transformar alimento cru em alimento cozido). O alimento cozido é aquele alimento cru que foi transformado por meios culturais. O alimento podre é o alimento cru que foi transformado por meios naturais.

Lévi-Strauss identifica os diferentes processos de cozimento que ilustram essas transformações. Assar – que envolve exposição direta às chamas (que é o agente de conversão), sem a mediação de qualquer aparato cultural ou do ar ou da água – é a posição neutra. Cozer envolve água, reduz o alimento cru a um estado que é similar à decomposição do apodrecimento natural e exige algum tipo de recipiente.

A defumação não exige mediação cultural. Ela envolve a adição prolongada de ar, mas não de água. O alimento assado é o alimento festivo preparado para celebrações, enquanto o alimento cozido é mais utilizado no consumo cotidiano e pode ser dado às crianças, aos doentes e aos velhos. O esquema de Lévi-Strauss pode parecer complicado e até mesmo um pouco forçado. Entretanto, em termos gerais, as análises estruturalistas de Lévi-Strauss têm sido extremamente influentes, e este exemplo é útil para chamar a atenção para a importância cultural do alimento: “São as convenções da sociedade que decretam o que é alimento e o que não é, e que tipo de alimento deve ser comido em quais ocasiões” (Leach, 1974, p. 32). É o papel do alimento na construção de identidades e a mediação da cultura na transformação do natural que é importante nesse desvio que fizemos pelos caminhos da cozinha.

Outro aspecto importante da teorização de Lévi-Strauss é sua análise de como a cultura classifica os alimentos em comestíveis e não-comestíveis. É por meio dessa distinção



e de outras diferenças que a ordem social é produzida e mantida. Como argumenta Mary Douglas:

Separar, purificar, demarcar e punir transgressões têm como sua principal função impor algum tipo de sistema a uma experiência inerentemente desordenada. É apenas exagerando a diferença entre o que está dentro e o que está fora, acima e abaixo, homem e mulher, a favor e contra, que se cria a aparência de alguma ordem (Douglas, 1966, p. 4).

Isso sugere que a ordem social é mantida por meio de oposições binárias, tais como a divisão entre “locais” (*insiders*) e “forasteiros” (*outsiders*). A produção de categorias pelas quais os indivíduos que transgridem são relegados ao *status* de “forasteiros”, de acordo com o sistema social vigente, garante um certo controle social. A classificação simbólica está, assim, intimamente relacionada à ordem social. Por exemplo, o criminoso é um “forasteiro” cuja transgressão o exclui da sociedade convencional, produzindo uma identidade que, por estar associada com a transgressão da lei, é vinculada ao perigo, sendo separada e marginalizada. A produção da identidade do “forasteiro” tem como referência a identidade do “habitante do local”. Como foi sugerido no exemplo das identidades nacionais, uma identidade é sempre produzida em relação a uma outra. Douglas sugere, utilizando o exemplo dos dias da semana, que nós só podemos saber o significado de uma palavra por meio de sua relação com uma outra. Nossa compreensão dos conceitos depende de nossa capacidade de vê-los como fazendo parte de uma seqüência. Aplicar esses conceitos à vida social prática, ou organizar a vida cotidiana de acordo com esses princípios de classificação e de diferença, envolve, muito freqüentemente, um comportamento social repetido ou ritualizado, isto é, um conjunto de práticas simbólicas partilhadas:

Os dias da semana, com sua seqüência regular, seus nomes e sua singularidade, além de seu valor prático na identificação das divisões do tempo, têm, cada um deles, um significado que faz parte de um padrão. Cada dia tem seu próprio significado e se existem hábitos que marcam a identidade de um dia particular, essas observâncias regulares têm o efeito do ritual. O domingo não é apenas um dia de descanso. É o dia que vem antes da segunda-feira... Em um certo sentido, não podemos experimentar a terça-feira se por alguma razão não tivermos formalmente notado que passamos pela segunda-feira. Passar por uma parte do padrão é um ato necessário para se estar consciente da próxima parte (Douglas, 1966, p. 64).

Douglas utiliza o exemplo da poluição e, em particular, de nossa percepção sobre o que conta como “sujo”. Segundo ela, nossas concepções sobre “sujeira” são “compostas de duas coisas: cuidado com a higiene e respeito pelas convenções” (*ibid.*, p. 7). Ela argumenta que a sujeira ofende a ordem, mas que não existe nada que se possa chamar de sujeira absoluta. A sujeira é “matéria fora de lugar”. Não vemos nada de errado com a terra que encontramos no jardim, mas ela “não está no lugar certo” quando a encontramos no tapete da sala. Nossos esforços para retirar a sujeira não são movimentos simplesmente negativos, mas tentativas positivas para organizar o ambiente – para excluir a matéria que esteja fora de lugar e purificar, assim, o ambiente. Ela argumenta ainda que “uma reflexão sobre a sujeira envolve uma reflexão sobre a relação entre ordem e desordem, o ser e o não-ser, o formado e o in-formado, a vida e a morte” (*ibid.*, p. 5). Assim, as categorias do limpo e do não-limpo, tal como as distinções entre “forasteiros” e “locais”, são produtos de sistemas culturais de classificação cujo objetivo é a criação da ordem.

Poderíamos afirmar, talvez, que esses teóricos tendem a exagerar o papel do simbólico às custas do material. Afinal, ao considerar os alimentos que as pessoas comem e aqueles



que elas evitam, é também importante tratar das restrições materiais. Há alimentos que você gostaria de comer, mas pode não ter o dinheiro para comprá-los. Historicamente, a escolha dos alimentos tem se desenvolvido no contexto de sua escassez ou de sua superabundância relativas. Nossa escolha dos alimentos – quando temos alguma escolha – desenvolve-se também em contextos econômicos particulares. Embora essas restrições econômicas e materiais possam ser muito importantes, elas não enfraquecem necessariamente o argumento sobre a centralidade dos sistemas simbólicos ou classificatórios. O “gosto” não é simplesmente determinado pela disponibilidade ou não de recursos materiais. Os fatores econômicos sozinhos – sem a cultura – não são determinantes. Mary Douglas argumenta que, no interior de uma sociedade com as mesmas restrições econômicas, cada casa “desenvolve um padrão regular de horários de alimentação, de bebida e comida para as crianças, de bebida e comida para os homens, de comida festiva e comida cotidiana” (1982, p. 85). Seja lá qual for o nível relativo de pobreza ou riqueza, a bebida atua como um marcador de gênero da “identidade pessoal e das fronteiras da inclusão e da exclusão” (*ibid.*). Existem proibições que impedem que as mulheres tomem “bebidas fortes”, mas os homens da mesma classe e do mesmo grupo de rendimento são julgados, em contextos particulares (Douglas cita os homens que trabalham nos portos, mas seria possível pensar em muitos outros exemplos), “de acordo com a maneira correta ou errada como eles carregam sua bebida” (Douglas, 1987, p. 8).

Os sistemas de alimentação estão, assim, sujeitos às classificações do processo de ordenação simbólica bem como às distinções de gênero, idade e classe. Existem, obviamente, diferenças de classe social em nosso gosto pela comida. Como argumenta Pierre Bourdieu (1984), certos alimentos são associados com as mulheres ou com os homens,

de acordo com a classe social. O peixe é percebido como impróprio para os homens da classe operária, sendo visto como “comida leve”, mais apropriada para as crianças e os inválidos. Recentes campanhas promocionais da indústria de carne bovina britânica, planejadas para conter qualquer tendência ao vegetarianismo, parece confirmar isso, ao sugerir que somente os fracos comem vegetais e peixes (“Homens verdadeiros comem carne”; “Os homens precisam de carne”). As ansiedades sobre os riscos do consumo de carne bovina britânica, desde a crise da “vaca louca”, podem, entretanto, prejudicar esse tipo de campanha. Bourdieu argumenta que o corpo se desenvolve por meio de uma inter-relação entre a localização de classe do indivíduo e o gosto. O gosto é definido pelas formas pelas quais os indivíduos se apropriam de escolhas e preferências que são o produto de restrições materiais e daquilo que ele chama de *habitus*.

Esta seção analisou algumas das formas pelas quais as culturas fornecem sistemas classificatórios, estabelecendo fronteiras simbólicas entre o que está incluído e o que está excluído, definindo, assim, o que constitui uma prática culturalmente aceita ou não. Essa classificação ocorre, como vimos, por meio da marcação da *diferença* entre categorias. Examinaremos, na próxima seção, a importância particular da diferença na construção de significados e, portanto, de identidades.

### 3.2. A diferença

Ao analisar como as identidades são construídas, sugeri que elas são formadas relativamente a outras identidades, relativamente ao “forasteiro” ou ao “outro”, isto é, relativamente ao que não é. Essa construção aparece, mais comumente, sob a forma de oposições binárias. A teoria linguística saussureana sustenta que as oposições binárias – a forma mais extrema de marcar a diferença – são essenciais



para a produção do significado (Hall, 1997a). Esta seção analisará a questão da diferença, especialmente a sua produção por meio de oposições binárias. Essa concepção de diferença é fundamental para se compreender o processo de construção cultural das identidades, tendo sido adotada por muitos dos “novos movimentos sociais” anteriormente discutidos. A diferença pode ser construída negativamente – por meio da exclusão ou da marginalização daquelas pessoas que são definidas como “outros” ou forasteiros. Por outro lado, ela pode ser celebrada como fonte de diversidade, heterogeneidade e hibridismo, sendo vista como enriquecedora: é o caso dos movimentos sociais que buscam resgatar as identidades sexuais dos constrangimentos da norma e celebrar a diferença (afirmando, por exemplo, que “sou feliz em ser gay”).

Uma característica comum à maioria dos sistemas de pensamento parece ser, portanto, um compromisso com os dualismos pelos quais a diferença se expressa em termos de oposições cristalinas – natureza/cultura, corpo/mente, paixão/razão. As autoras e os autores que criticam a oposição binária argumentam, entretanto, que os termos em oposição recebem uma importância diferencial, de forma que um dos elementos da dicotomia é sempre mais valorizado ou mais forte que o outro. Assim, Derrida argumenta que a relação entre os dois termos de uma oposição binária envolve um desequilíbrio necessário de poder entre eles.

Uma das mais freqüentes e dominantes dicotomias é, como vimos no exemplo de Lévi-Strauss, a que existe entre natureza e cultura. A escritora feminista francesa Hélène Cixous adota o argumento de Derrida sobre a distribuição desigual de poder entre os dois termos de uma oposição binária, mas concentra-se nas divisões de gênero e argumenta que essa oposição de poder também é a base das

divisões sociais, especialmente daquela que existe entre homens e mulheres:

O pensamento sempre  
funcionou por oposição.  
Fala/Escreva  
Alto/Baixo...  
Isso significa alguma coisa?  
(Cixous, 1975, p. 90).

Cixous argumenta que não se trata apenas do fato de que o pensamento é construído em termos de oposições binárias, mas que nesses dualismos um dos termos é sempre valorizado mais que o outro: um é a norma e o outro é o “outro” – visto como “desviante ou de fora”. Se pensamos a cultura em termos de “alto” e “baixo”; que tipos de atividade associamos com “alta cultura”? Ópera, balé, teatro? Que atividades são identificadas, de forma estereotipada, como sendo de “baixa cultura”? Telenovelas, música popular? Esse é um terreno polêmico e uma dicotomia bastante questionável nos Estudos Culturais, mas o argumento consiste em enfatizar que os dois membros dessas divisões não recebem peso igual e, em particular, que essas divisões estão relacionadas com o gênero.

Cixous dá outros exemplos de oposições binárias, perguntando de que forma elas estão relacionadas com o gênero e especialmente com a posição das mulheres no dualismo em questão:

*Onde está ela?*  
Atividade/passividade,  
Sol/Lua,  
Cultura/Natureza,  
Dia/Noite,  
Pai/Mãe,  
Cabeça/coração,  
Inteligível/sensível,  
Homem/Mulher  
(*ibid.*, p. 90).



Cixous sugere que as mulheres estão associadas com a natureza e não com a cultura, com o “coração” e as emoções e não com a “cabeça” e a racionalidade. A tendência para classificar o mundo em uma oposição entre princípios masculinos e femininos, identificada por Cixous, está de acordo com as análises estruturalistas baseadas em Saussure, as quais vêem o contraste como um princípio da estrutura lingüística (Hall, 1997a). Mas, enquanto para Saussure essas oposições binárias estão ligadas à lógica subjacente de toda linguagem e de todo pensamento, para Cixous a força psíquica dessa duradoura estrutura de pensamento deriva de uma rede histórica de determinações culturais.

Quão inevitáveis são essas oposições? São elas parte da lógica de pensamento e da linguagem como Saussure e estruturalistas tais como Lévi-Strauss parecem sugerir? Ou são elas impostas à cultura, como parte do processo de exclusão? Estão essas dicotomias organizadas para desvalorizar um dos elementos? Tal como feministas como, por exemplo, Simone de Beauvoir e, mais recentemente, Luce Irigaray, têm argumentado, é por meio desses dualismos que as mulheres são construídas como “outras”, de forma que as mulheres são apenas aquilo que os homens não são, como ocorre na teoria psicanalítica lacaniana. Podem as mulheres ser diferentes dos homens sem serem opostas a eles? Irigaray utiliza o exemplo da sexualidade para argumentar que as mulheres e os homens têm sexualidades diferentes mas não opostas (Irigaray, 1985). Entretanto, a identificação das mulheres com a natureza e dos homens com a cultura tem um lugar bem estabelecido na teoria antropológica.

Henrietta Moore sugere que a antropologia tem sido importante para desestabilizar categorias unitárias tais como a de “mulher”, especialmente por causa de sua ênfase na diversidade intercultural. As desigualdades têm sido tratadas, na antropologia, a partir de duas perspectivas. Em

primeiro lugar, tem-se argumentado que a desigualdade de gênero está ligada à tendência a identificar as mulheres com a natureza e os homens com a cultura (a oposição fundamental, aquela que Lévi-Strauss toma como base da vida social). A segunda posição centra-se nas estruturas sociais: aqui as mulheres são identificadas com a arena privada da casa e das relações pessoais e os homens com a arena pública do comércio, da produção e da política. A evidência antropológica mostra, entretanto, que a divisão entre natureza e cultura não é universal. O questionamento que Moore faz à oposição binária entre natureza e cultura, em sua relação com a oposição entre mulheres e homens, possibilita analisar as especificidades da diferença.

Esta seção discutiu as oposições binárias, um elemento essencial da lingüística saussureana adotada pelo estruturalismo de Lévi-Strauss. Ela também tratou das críticas desses dualismos como, por exemplo, a de Derrida. O questionamento que Derrida faz das oposições binárias sugere que a própria dicotomia é um dos meios pelos quais o significado é fixado. É por meio dessas dicotomias que o pensamento, especialmente no pensamento europeu, tem garantido a permanência das relações de poder existentes. Derrida questionou as visões estruturalistas de Saussure e Lévi-Strauss, sugerindo que o significado está presente como um “traço”; a relação entre significado e significante não é algo fixo. O significado é produzido por meio de um processo de diferimento ou adiamento, o qual Derrida chama de *différance*. O que parece determinado é, pois, na verdade, fluido e inseguro, sem nenhum ponto de fechamento. O trabalho de Derrida sugere uma alternativa ao fechamento e à rigidez das oposições binárias. Em vez de fixidez, o que existe é contingência. O significado está sujeito ao deslizamento. Cixous desenvolve essa crítica, mas enfatizando, diferentemente de Derrida, as relações de poder ligadas ao gênero.



### 3.3. Sumário da seção 3

Os sistemas classificatórios por meio dos quais o significado é produzido dependem de sistemas sociais e simbólicos. As percepções e a compreensão da mais material das necessidades são construídas por meio de sistemas simbólicos, os quais distinguem o sagrado do profano, o limpo do sujo e o cru do cozido. Os sistemas classificatórios são, assim, construídos, sempre, em torno da diferença e das formas pelas quais as diferenças são marcadas. Nossa discussão procurou teorizar as formas pelas quais os sistemas simbólicos e sociais atuam para produzir identidades, isto é, para produzir posições que podem ser assumidas, enfatizando as dimensões sociais e simbólicas da identidade. Esta seção buscou demonstrar que a diferença é marcada em relação à identidade. Analisamos também o pensamento que se baseia em oposições binárias tais como natureza/cultura e sexo/gênero. Mostramos que os termos que formam esses dualismos recebem, na verdade, pesos desiguais, estando estreitamente vinculados a relações de poder. Esta seção também buscou questionar a perspectiva de que adotar uma posição política e defender ou reivindicar uma posição de identidade necessariamente envolve um apelo à autenticidade e à verdade enraizadas na biologia. Discutimos também as possíveis alternativas a esse essencialismo, argumentando em favor de um reconhecimento da posicionalidade e de uma política de localização que, como argumenta Henrietta Moore, inclui diferenças de “raça”, classe, sexualidade, etnia e religião entre as mulheres.

A diferença é marcada por representações simbólicas que atribuem significado às relações sociais, mas a exploração da diferença não nos diz por que as pessoas investem nas posições que elas investem nem por que existe esse investimento pessoal na identidade. Descrevemos alguns dos processos envolvidos na construção das posições de

identidade, mas não explicamos *por que* as pessoas assumem essas identidades. Voltamo-nos agora para a última grande questão deste capítulo.

## 4. Por que investimos nas identidades?

### 4.1. Identidade e subjetividade

Os termos “identidade” e “subjetividade” são, às vezes, utilizados de forma intercambiável. Existe, na verdade, uma considerável sobreposição entre os dois. “Subjetividade” sugere a compreensão que temos sobre o nosso eu. O termo envolve os pensamentos e as emoções conscientes e inconscientes que constituem nossas concepções sobre “quem nós somos”. A subjetividade envolve nossos sentimentos e pensamentos mais pessoais. Entretanto, nós vivemos nossa subjetividade em um contexto social no qual a linguagem e a cultura dão significado à experiência que temos de nós mesmos e no qual nós adotamos uma identidade. Quaisquer que sejam os conjuntos de significados construídos pelos discursos, eles só podem ser eficazes se eles nos recrutam como sujeitos. Os sujeitos são, assim, sujeitados ao discurso e devem, eles próprios, assumi-lo como indivíduos que, dessa forma, se posicionam a si próprios. As posições que assumimos e com as quais nos identificamos constituem nossas identidades. A subjetividade inclui as dimensões inconscientes do eu, o que implica a existência de contradições, como vimos no exemplo das tentativas do soldado sérvio para reconciliar sua experiência cotidiana com as mudanças políticas. A subjetividade pode ser tanto racional quanto irracional. Podemos ser – ou gostaríamos de ser – pessoas de cabeça fria, agentes racionais, mas estamos sujeitos a forças que estão além de nosso controle. O conceito de subjetividade permite uma exploração dos sentimentos que estão envolvidos no processo de produção da identida-



de e do investimento pessoal que fazemos em posições específicas de identidade. Ele nos permite explicar as razões pelas quais nós nos apegamos a identidades particulares.

A fim de explorar um pouco mais algumas das idéias sobre subjetividade e identidade, gostaria de analisar um poema que é parte de uma série sobre a questão da adoção de crianças. A poeta negra Jackie Kay, ela própria adotada, explora seus próprios sentimentos sobre a questão da adoção, em uma série de poemas intitulada *Documentos de adoção* (1991), utilizando uma série de diferentes “vozes” (por exemplo, a voz da mãe natural e a da mãe adotiva). Esse poema está escrito na voz da primeira pessoa de uma mulher que quer adotar um bebê e expressa seus sentimentos relativamente aos discursos da maternidade, os quais são aqui apresentados como parte de pressupostos culturais partilhados, em particular sobre o que se espera de uma “boa mãe”. Inicialmente, Jackie Kay descreve sua experiência ao se inscrever em várias instituições de adoção, em suas tentativas para adotar uma criança:

A primeira instituição à que fui  
não queria nos colocar na sua lista  
não morávamos suficientemente próximos  
nem freqüentávamos qualquer igreja  
(mas nos calamos sobre o fato de que éramos comunistas).  
A segunda nos disse que nossa renda não era suficientemente alta.  
A terceira gostou de nós  
mas tinham uma lista de espera de cinco anos.  
Passei seis meses tentando não olhar  
para balanços nem para carrinhos de bebê,  
para não pensar que essa criança que eu queria  
poderia ter agora cinco anos.  
A quarta instituição estava com as vagas esgotadas.  
A sexta disse sim, mas, de novo, não havia nenhum bebê.  
Quando eu já estava na porta,  
Eu disse olha a gente não liga pra cor.  
E foi assim que, de repente, a espera acabou.

O poema continua, descrevendo a visita que a instituição de adoção fez à casa da futura mãe adotiva e as preparações que a mãe – branca – faz a fim de se apresentar – e à sua casa – sob o ângulo mais favorável possível, considerando-se suas ansiedades sobre não ser vista como o tipo certo de mãe:

Achei que tinha escondido tudo,  
que não tinha deixado à vista  
nada que pudesse me denunciar.

Botei Marx, Engels, Lenin (nenhum Trotsky)  
no armário da cozinha – ela não ia  
conferir os panos de prato, isso era certo.  
Os exemplares do *Diário Operário*  
Eu botei embaixo da almofada do sofá,  
a pomba da paz eu tirei do banheiro.

Tirei da cozinha  
Um pôster de Paul Robeson  
que dizia: dêem-lhe seu passaporte.

Deixei uma pilha de Burn,  
meus contos policiais  
e as Obras Completas de Shelley.

Ela chegou às 11:30 exatamente.  
Servi-lhe café nas minhas  
novas xícaras de louça húngara  
e tolamente rezei pra ela  
não perguntar de onde vinham.  
Francamente, esse bebê  
está me subindo à cabeça.  
Ela cruza as pernas no sofá  
Ouço na minha cabeça o ruído  
do *Diário Operário* embaixo dela

Bem, diz ela, você tem uma casa interessante.  
Ela vê minhas sobancelhas se erguerem.  
É diferente, acrescenta ela.

Droga, eu tinha gastado toda a manhã  
tentando fazer com que parecesse uma casa comum,  
uma casa adorável para o bebê.



Ela abotoa seu casaco toda sorrisos.  
Fico pensando: agora  
vamos para o *tour* da casa.

Mas assim que chegamos ao último canto  
o olho dela cai em cima ao mesmo tempo que o meu  
de uma fileira de vinte distintivos pela paz mundial.

Claro como uma foice e um martelo na parede.  
Ah, diz ela, você é contra armas nucleares?

Azar, seja o que Deus quiser. Com bebê ou sem bebê.  
Sim, eu digo Sim. Sim, sim, sim.  
Gostaria que esse bebê vivesse em um mundo sem perigo  
nuclear.

Ah! Seus olhos se acendem.  
Também sou a favor da paz, diz ela,  
e se senta pra mais uma xícara de café  
(Kay, 1991, p. 14-16).

Em casos de adoção, tornamo-nos agudamente conscientes sobre o que constitui identidades maternas ou paternas socialmente aceitáveis. Existe, aqui, um reconhecimento claro sobre a existência de uma identidade materna. Que sentimentos essa mãe/poeta traz para esses discursos sobre maternidade? Que posição de identidade ela quer assumir? Que outras identidades estão envolvidas? Quais são as identidades que estão, aqui, em conflito? Como são elas negociadas? Quais são as contradições entre a subjetividade e a identidade, apresentadas no poema?

O poema de Kay indica algumas das formas pelas quais as identidades sociais são construídas bem como as formas pelas quais nós as negociamos. Este poema ilustra as diferentes identidades, mas, de forma crucial, uma delas em particular, que a mãe/poeta reconhece como tendo predominância cultural: a da “boa” mãe, da mãe “normal”, tem uma ressonância particularmente forte nesse caso. Trata-se de uma identidade que ela parece assumir, embora ela esteja consciente de que está em conflito com outras identida-

des, especialmente sua identidade política, associada, nesse caso, com suas preferências políticas de esquerda. A futura mãe vivencia um conflito psíquico, mas há um final feliz. O pacifismo parece, afinal, ser algo aceitável nesse caso. Dar um final feliz ao poema pode ser apenas uma licença poética, mas também sugere que encontrar uma identidade pode ser um meio de resolver um conflito psíquico e uma expressão de satisfação do desejo – se é que essa resolução é possível. O poema também indica as formas pelas quais as identidades mudam ao longo do tempo. Isso é mostrado por um símbolo historicamente específico, o jornal comunista *O Diário Operário*, que também representa tudo que pode ser indesejável em possíveis pais e mães adotivos.

Entretanto, há também a sugestão de que os tempos estão mudando, tornando aceitável que a identidade materna possa incluir uma posição política – neste caso, uma posição pacifista. Trata-se de uma identidade materna na qual o sujeito (a mãe/poeta) pode fazer um investimento e com a qual ela pode se comprometer. Embora ela represente, perante a inspetora de adoção, um papel que ela vê como necessário para a simulação de uma identidade materna aceitável, ela não é *interpelada* por essa posição-de-sujeito, mas por uma posição que se conforma com sua posição política. “Interpelação” é o termo utilizado por Louis Althusser (1971) para explicar a forma pela qual os sujeitos – ao se reconhecerem como tais: “sim, esse sou eu” – são recrutados para ocupar certas posições-de-sujeito. Esse processo se dá no nível do inconsciente e é uma forma de descrever como os indivíduos acabam por adotar posições-de-sujeito particulares. É uma forma de incorporar a dimensão psicanalítica, a qual não se limita a descrever sistemas de significado, mas tenta explicar por que posições particulares são assumidas. Os fatores sociais podem explicar uma construção particular de maternidade, especial-



mente a de “boa mãe”, neste momento histórico, mas não explicam qual o investimento que os indivíduos fazem em posições particulares e os apegos que eles desenvolvem por essas posições.

#### 4.2. *Dimensões psicanalíticas*

Althusser desenvolveu sua teoria da subjetividade no contexto de um paradigma marxista que buscava trazer algumas das contribuições da psicanálise e da lingüística estrutural para o materialismo marxista. O trabalho de Althusser foi extremamente importante para a revisão do modelo marxista baseado nas noções de base e de superestrutura. Nesse modelo, a base é definida como a fundação material, econômica, da sociedade. De acordo com essa perspectiva, essa base econômica determina as relações sociais, as instituições políticas e as formações ideológicas. Althusser também reformulou o conceito de ideologia inicialmente elaborado por Marx. Em seu ensaio sobre “a ideologia e os aparelhos ideológicos de Estado”, Althusser (1971) enfatiza o papel da ideologia na reprodução das relações sociais, destacando os rituais e as práticas institucionais envolvidos nesse processo. Ele concebe as ideologias como sistemas de representação, fazendo uma complexa análise de como os processos ideológicos funcionam e de como os sujeitos são recrutados pelas ideologias, mostrando que a subjetividade pode ser explicada em termos de estruturas e práticas sociais e simbólicas. Para Althusser, o sujeito não é a mesma coisa que a pessoa humana, mas uma categoria simbolicamente construída: “A ideologia... ‘recruta’ sujeitos entre os indivíduos... ou ‘transforma’ os indivíduos em sujeitos (...) por esta operação muito precisa a chamei de interpelação” (1971, p. 146). Esse processo de interpelação nomeia e, ao mesmo tempo, posiciona o sujeito que é, assim, reconhecido e produzido por meio de

práticas e processos simbólicos. Ocupar uma posição-de-sujeito determinada como, por exemplo, a de cidadão patriótico, não é uma questão simplesmente de escolha pessoal consciente; somos, na verdade, recrutados para aquela posição ao reconhecê-la por meio de um sistema de representação. O investimento que nela fazemos é, igualmente, um elemento central nesse processo.

A teoria marxista enfatiza o papel do substrato material, das relações de produção e da ação coletiva, especialmente da solidariedade de classe, na formação das identidades sociais, em vez da autonomia individual ou da autodeterminação. Os fatores materiais não podem, entretanto, explicar totalmente o investimento que os sujeitos fazem em posições de identidade. Teorizações pós-marxistas como, por exemplo, o ensaio de Althusser, enfatizam os sistemas simbólicos, sugerindo que os sujeitos são também recrutados e produzidos não apenas no nível do consciente, mas também no nível do *inconsciente*. Para desenvolver sua teoria da subjetividade, Althusser baseou-se na versão da psicanálise freudiana feita por Lacan.

O que distingue a teoria da psicanálise de Freud e a teorização posterior de Lacan de outras teorias psicológicas é o lugar que elas concedem ao conceito de inconsciente. O inconsciente, de acordo com a psicanálise, é formado de fortes desejos, freqüentemente insatisfeitos, que surgem da intervenção do pai na relação entre o filho ou a filha e sua mãe. Ele está enraizado em desejos insatisfeitos, em desejos que foram reprimidos, de forma que o conteúdo do inconsciente torna-se censurado pela mente consciente, passando a ser-lhe inacessível. Entretanto, esses desejos reprimidos acabam encontrando alguma forma de expressão como, por exemplo, por meio de sonhos e enganos (lapsos freudianos). O inconsciente pode ser, assim, conhecido, embora não por um acesso direto. A tarefa do psicanalista consiste em des-



cobrir suas verdades e ler sua linguagem. O inconsciente é o repositório dos desejos reprimidos, não obedecendo às leis da mente consciente: ele tem uma energia independente e segue uma lógica própria. Como argumenta Lacan (1977), ele é estruturado como uma linguagem. Ao dar primazia a essa concepção do inconsciente, Lacan caracteriza-se como um seguidor de Freud, mas faz uma radical reformulação das teorias freudianas, ao enfatizar o simbólico e a linguagem no desenvolvimento da identidade.

A “descoberta” do inconsciente, de uma dimensão psíquica que funciona de acordo com suas próprias leis e com uma lógica muito diferente da lógica do pensamento consciente do sujeito racional, tem tido um considerável impacto sobre as teorias da identidade e da subjetividade. A idéia de um conflito entre os desejos da mente inconsciente e as demandas das forças sociais, tais como elas se expressam naquilo que Freud chamou de supereu, tem sido utilizada para explicar comportamentos aparentemente irracionais e o investimento que os sujeitos podem ter em ações que podem ser vistas como inaceitáveis por outros, talvez até mesmo pelo eu consciente do sujeito. Podemos estar muito bem informados sobre um determinado domínio da vida social mas mesmo assim acabamos nos comportando contra nossos melhores interesses. Apaixonamo-nos pelas pessoas erradas, gastamos dinheiro que não temos, deixamos de nos candidatar a empregos que poderíamos conseguir e nos candidatamos para empregos para os quais não temos qualquer chance. Chegamos até mesmo ao ponto de realizar ações que podem ameaçar nossas vidas apenas para afirmar uma determinada identidade. Sentimos emoções ambivalentes – raiva para com as pessoas que amamos e, algumas vezes, desejo por pessoas que nos oprimem. A psicanálise freudiana fornece um meio de vincular comportamentos aparentemente irracionais como esses à repressão e a ne-

cessidades e desejos inconscientes. Em vez de um todo unificado, a psique compreende o inconsciente (o *id*); o supereu, que age como uma “consciência”, representando as restrições sociais; e o ego, que tenta fazer alguma conciliação entre os dois primeiros. Ela está, assim, em um estado constante de conflito e fluxo. A experiência que temos dela pode ser vivida como dividida ou fragmentada.

A teoria psicanalítica lacaniana amplia a análise que Freud fez dos conflitos inconscientes que atuam no interior do assim chamado sujeito soberano. A ênfase que Lacan coloca na linguagem como um sistema de significação é, neste caso, um elemento central. Ele privilegia o significante como aquele elemento que determina o curso do desenvolvimento do sujeito e a direção de seu desejo. A identidade é moldada e orientada externamente, como um efeito do significante e da articulação do desejo. Para Lacan, o sujeito humano unificado é sempre um mito. O sentimento de identidade de uma criança surge da internalização das visões exteriores que ela tem de si própria. Isso ocorre, sobretudo, no período que Lacan chamou de “fase do espelho”. Essa fase vem depois da “fase imaginária”, que é anterior à entrada na linguagem e na ordem simbólica, quando a criança ainda não tem nenhuma consciência de si própria como separada e distinta da mãe. Nessa fase inicial, o infante é uma mistura de fantasias de amor e ódio, concentrando-se no corpo da mãe. O início da formação da identidade ocorre quando o infante se dá conta de que é separado da mãe. A entrada na linguagem é, assim, o resultado de uma divisão fundamental no sujeito (Lacan, 1977), quando a união primitiva da criança com a mãe é rompida. A criança reconhece sua imagem refletida, identifica-se com ela e torna-se consciente de que é um ser separado de sua mãe. A criança, que nessa fase infantil é um conjunto mal-coordenado de impulsos, constrói um eu baseado no seu



reflexo em um verdadeiro espelho ou no espelho dos olhos de outros. Quando olhamos para o espelho vemos uma ilusão de unidade. A fase do espelho de Lacan representa a primeira compreensão da subjetividade: é quando a criança se torna consciente da mãe como um objeto distinto de si mesma. De acordo com Lacan, o primeiro encontro com o processo de construção de um “eu”, por meio da visão do reflexo de um eu corporificado, de um eu que tem fronteiras, prepara, assim, a cena para todas as identificações futuras. O infante chega a algum sentimento do “eu” apenas quando encontra o “eu” refletido por algo fora de si próprio, pelo outro: a partir do lugar do “outro”. Mas ele sente a si mesmo como se o “eu”, o sentimento do eu, fosse produzido – por uma identidade unificada – a partir de seu próprio interior.

Dessa forma, argumenta Lacan, a subjetividade é dividida e ilusória. Por depender, para sua unidade, de algo fora de si mesma, a identidade surge a partir de uma falta, isto é, de um desejo pelo retorno da unidade com a mãe que era parte da primeira infância, mas que só pode ser ilusória, uma fantasia, dado que a separação real já ocorreu. O sujeito ainda anseia pelo eu unitário e pela unidade com a mãe da fase imaginária, e esse anseio, esse desejo, produz a tendência para se *identificar* com figuras poderosas e significativas fora de si próprio. Existe, assim, um contínuo processo de identificação, no qual buscamos criar alguma compreensão sobre nós próprios por meio de sistemas simbólicos e nos identificar com as formas pelas quais somos vistos por outros. Tendo, inicialmente, adotado uma identidade a partir do exterior do eu, continuamos a nos identificar com aquilo que queremos ser, mas aquilo que queremos ser está separado do eu, de forma que o eu está permanentemente dividido no seu próprio interior.

É nessa fase edipiana da entrada na linguagem e nos sistemas simbólicos que o mundo de fantasia da criança, que

inclui a si própria e a mãe, é rompido pela entrada do pai ou daquilo que Lacan chama de “a lei do pai”. O pai representa uma intromissão externa; o pai representa o tabu contra o incesto, o qual proíbe a fantasia que a criança tem de se casar com a mãe bem como a vontade da mãe em ter a criança como o objeto de seu desejo. O pai separa a criança de suas fantasias, enquanto o desejo da mãe é reprimido para o inconsciente. Esse é o momento em que o inconsciente é criado. À medida que a criança entra na linguagem e na lei do pai, ela se torna capaz, ao mesmo tempo, de assumir uma identidade de gênero, já que este é o momento em que a criança reconhece a diferença sexual. Assim que esse mundo do imaginário e do desejo pré-edipiano pela mãe é deixado de lado, é a linguagem e o simbólico que passam a fornecer alguma compensação, ao proporcionar pontos de apoios lingüísticos nos quais se torna possível ancorar a identidade. O pai – ou o pai simbólico, simbolizado pelo *phallus* – representa a diferença sexual. O *phallus* é, assim, o significante primeiro porque é aquele que primeiro introduz a diferença (isto é, a diferença sexual) no universo simbólico da criança, o que lhe dá um poder que é, entretanto, “falso”, porque, como argumenta Lacan, o *phallus* apenas *parece* ter poder e valor por causa do peso positivo da masculinidade no dualismo masculino/feminino. Mesmo que o poder do *phallus* seja uma “piada”, como afirma Lacan, a criança é obrigada a reconhecê-lo como um significante tanto do poder quanto da diferença. Outros tipos de diferença são construídos de acordo com a analogia da diferença sexual – isto é, um termo (o masculino) é privilegiado em relação a outro (o feminino). Isso também significa que, para Lacan, a entrada das garotas na linguagem se faz de forma muito diferente da dos garotos. As garotas são posicionadas negativamente – como “faltantes”. Mesmo que o poder do *phallus* seja ilusório, os garotos entram na ordem simbólica positivamente valorizados e como sujeitos dese-



jantes. As garotas têm a posição negativa, passiva – são simplesmente “desejadas”.

O trabalho de Lacan é importante sobretudo por causa de sua ênfase no simbólico e nos sistemas representacionais, pelo destaque dado à diferença e por sua teorização do conceito do inconsciente. Ele enfatiza a construção da identidade de gênero do sujeito, ou seja, a construção simbólica da diferença e da identidade sexuada. O “fracasso” desse processo de construção da identidade e a fragmentação da subjetividade tornam possível a mudança pessoal. Como consequência, a teoria lacaniana de formação da subjetividade pode ser incorporada ao conjunto de teorias que questionam a idéia de que existe um sujeito fixo, unificado.

As teorias psicanalíticas de Freud e de Lacan têm sido bastante questionadas, sobretudo por feministas que assinalam as limitações de uma perspectiva sobre a produção da identidade de gênero que afirma o privilegiamento masculino no interior da ordem simbólica, na qual o *phallus* é o significante-chave do processo de significação. Apesar das afirmações em contrário de Lacan, o *phallus* corresponde ao pênis, na medida em que significa a “lei do pai” e não da mãe. Ele realmente argumenta que as mulheres entram na ordem simbólica de forma negativa – isto é, como “não-homens” e não como “mulheres”. Mesmo que o sujeito unificado tenha sido abalado pela teoria psicanalítica, parece também verdade que as mulheres não são, nunca, plenamente aceitas ou incluídas como sujeitos falantes. O que é importante, aqui, é a subversão que as teorias psicanalíticas fazem do eu unificado, bem como a ênfase que colocam no papel dos sistemas culturais e representacionais no processo de construção da identidade. É importante também a possibilidade que elas oferecem de se analisar o papel tanto dos desejos conscientes quanto dos inconscientes nos processos de identificação. O conceito de inconsciente aponta para

uma outra dimensão da identidade, sugerindo um outro quadro teórico para se analisar algumas das razões pelas quais investimos em posições de identidade.

## Conclusão

Este capítulo apresentou alguns dos importantes conceitos relacionados à questão da identidade e da diferença, desenvolvendo, assim, um quadro de referência para sua análise. Discutimos as razões pelas quais é importante tratar dessa questão e analisamos de que forma ela surge nesse ponto do “circuito” da produção cultural. Analisamos, além disso, os processos envolvidos na produção de significados por meio de sistemas representacionais, em sua conexão com o posicionamento dos sujeitos e com a construção de identidades no interior de sistemas simbólicos.

A identidade tem se destacado como uma questão central nas discussões contemporâneas, no contexto das reconstruções globais das identidades nacionais e étnicas e da emergência dos “novos movimentos sociais”, os quais estão preocupados com a reafirmação das identidades pessoais e culturais. Esses processos colocam em questão uma série de certezas tradicionais, dando força ao argumento de que existe uma crise da identidade nas sociedades contemporâneas. A discussão da extensão na qual as identidades são contestadas no mundo contemporâneo nos levou a uma análise da importância da diferença e das oposições na construção de posições de identidade.

A diferença é um elemento central dos sistemas classificatórios por meio dos quais os significados são produzidos. Examinamos as análises estruturalistas de Lévi-Strauss e de Mary Douglas, ao discutir os processos de marcação da diferença e da construção do “forasteiro” e do “outro”, efetuados por meio de sistemas culturais. Os sistemas sociais e



simbólicos produzem as estruturas classificatórias que dão um certo sentido e uma certa ordem à vida social e as distinções fundamentais – entre nós e eles, entre o fora e o dentro, entre o sagrado e o profano, entre o masculino e o feminino – que estão no centro dos sistemas de significação da cultura. Entretanto, esses sistemas classificatórios não podem explicar, sozinhos, o grau de investimento pessoal que os indivíduos têm nas identidades que assumem. A discussão das teorias psicanalíticas sugeriu que, embora as dimensões sociais e simbólicas da identidade sejam importantes para compreender como as posições de identidade são produzidas, é necessário estender essa análise, buscando compreender aqueles processos que asseguram o investimento do sujeito em uma identidade.

## Notas

1. A autora refere-se ao esquema representado na Figura 2, desenvolvido por Paul du Gay, Stuart Hall, Linda Janes, Hugh Mackay e Keith Negus (1997). De acordo com as explicações da autora deste ensaio em sua introdução ao livro de onde ele foi extraído, *Identity and difference*, “no estudo cultural do Walkman como um artefato cultural, Paul du Gay e seus colegas argumentam que, para se obter uma plena compreensão de um texto ou artefato cultural, é necessário analisar os processos de representação, identidade, produção, consumo e regulação. Como se trata de um circuito, é possível começar em qualquer ponto; não se trata de um processo linear, seqüencial. Cada momento do circuito está também inextricavelmente ligado a cada um dos outros, mas, no esquema, eles aparecem como separados para que possamos nos concentrar em momentos específicos. A representação refere-se a sistemas simbólicos (textos ou imagens visuais, por exemplo) tais como os envolvidos na publicidade de um produto como o Walkman. Esses sistemas produzem significados sobre o tipo de pessoa que utiliza um tal artefato, isto é, produzem identidades que lhe estão associadas. Essas identidades e o artefato com o qual elas são associadas são produzidas, tanto técnica quanto culturalmente, para atingir os consumidores que comprarão o produto com o qual eles – é isso, ao menos, o que os produtos esperam – se identificarão. Um artefato cultural, tal como o Walkman, tem um efeito sobre a regulação da vida social, por meio das formas pelas quais ele é representado, sobre as identidades com ele associadas e sobre a articulação de sua produção e de seu consumo” (N. do T.).

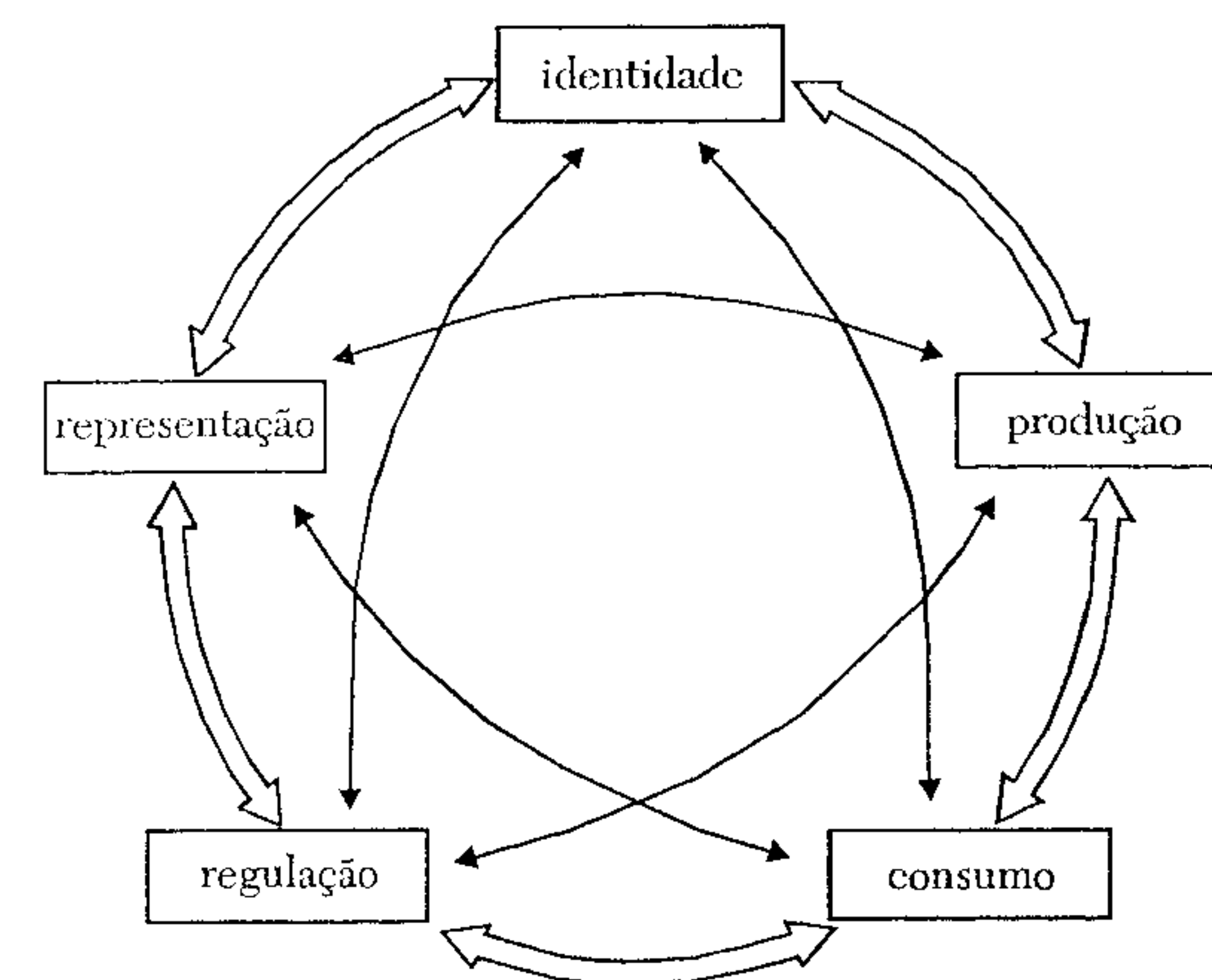


Figura 2 – O circuito da cultura, segundo Paul de Gay et alii (1997).

2. Refere-se ao grupo de mulheres que organizou, em agosto-setembro de 1981, uma demonstração de protesto contra a decisão da OTAN (Organização do Tratado do Atlântico Norte) de armazenar mísseis nucleares na base aérea estadunidense de Greenham Common, na Inglaterra. Após ter caminhado cerca de 50 quilômetros, desde Cardiff, no País de Gales, até a base de Greenham Common, situada em Berkshire, Inglaterra, o grupo de mulheres acampou próximo ao portão principal da base (N. do T.).

## Referências bibliográficas

- ALEXANDER, J. (org.). *Durkheimian Sociology: cultural studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- ALTHUSSER, L. *For Marx*. Harmondsworth: Penguin, 1969.
- . *Lenin and Philosophy, and other Essays*. Londres: Left Books, 1971.
- ANDERSON, B. *Imagined Communities: reflections on the origins spread of nationalism*. Londres: Verso, 1983.
- AZIZ, R. Feminism and the challenge of racism: deviance or difference, in: CROWLEY, H. & HIMMELWEIT, S. (orgs.). *Knowing Women*. Cambridge: Polity/The Open University, 1992.
- BOCOCK, R. & THOMPSON, K. (orgs.). *Religion and Ideology*. Manchester: Manchester University Press/The Open University, 1985.



- BOURDIEU, P. *Distinction: a social critique of the judgement of taste*. Cambridge: MA, Harvard University Press, 1984.
- CASTLES, S. & MILLER, M.J. *The Age of Migration*. Londres: Macmillan, 1993.
- CIXOUS, H. Sorties, *La Jeune Née*. Paris: Union Générale d'Éditions, 10/12, 1975 (tradução inglesa: in: MARKS, E. e De COURTIVRON (orgs.). *New French Feminisms: an anthology*. Amherst, MA: The University of Massachusetts Press, 1980).
- DANIELS, S. *Fields of Vision: landscape, imagery and national identity in England and the US*. Cambridge: Polity Press, 1993.
- DALY, M. *Gyn/Ecology: the metaethics of radical feminism*. Londres: The Women's Press, 1979.
- DELMAR, R. What is feminism?, in: MITCHELL, J. & OAKLEY, A. *What is Feminism?* Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- DERRIDA, J. *On Grammatology*. Baltimore/Londres: MD/Johns Hopkins University Press, 1976.
- DOUGLAS, M. *Purity and Danger: an analysis of pollution and taboo*. Londres: Routledge, 1966.
- . *In the Active Voice*. Londres: Routledge, 1982.
- . *Constructive Drinking*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- DU GAY, P. (org.) *Production of Culture/Cultures of Production*. Londres: Sage/The Open University, 1997.
- . HALL, S.; JANES, L.; MACKAY, H. & NEGUS, K. (orgs.). *Doing Cultural Studies: the story of the Sony Walkman*. Londres: Sage/The Open University, 1997.
- DURKHEIM, E. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Londres: Allen & Unwin, 1954.
- GIDDENS, A. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity, 1990.
- GILROY, Paul. Diaspora and the detours of identity, in: WOODWARD, Kathryn (org.). *Identity and difference*. Londres: Sages, 1997: 299-346.

- GLEDHILL, C. Genre and gender: the case of soap opera, in: HALL, S. (org.). *Representation: cultural representations and signifying practices*. Londres: Sage/The Open University, 1997.
- \* HALL, S. Cultural identity and diaspora, in: RUTHERFORD, J. (org.). *Identity: community, culture, difference*. Londres: Lawrence and Wishart, 1990.
- HALL, S. (org.). *Representation: cultural representations and signifying practices*. Londres: Sage/The Open University, 1990.
- . The work of representation, in: HALL, S. (org.). *Representation: cultural representations and signifying practices*. Londres: Sage/The Open University, 1997a.
- . The spectacle of the Other, in: HALL, S. (org.). *Representation: cultural representations and signifying practices*. Londres: Sage/The Open University, 1997b.
- IGNATIEFF, M. The highway of brotherhood and unity, *Granta*. Vol. 45, p. 225-43, 1993.
- . *The Narcissism of Minor Differences*. Pavis Centre Inaugural Lecture, Milton Keynes: The Open University, 1994.
- IRIGARAY, L. *This Sex Which Is Not One*. Ithaca, Nova York: Cornell University Press, 1985.
- JEFFREYS, S. *The Spinster and her Enemies: feminism and sexuality, 1880-1930*. Londres: Pandora Press, 1985.
- KAY, J. *The Adoption Papers*. Newcastle: Bloodaxe, 1991.
- KING, R. Migrations, globalization and place, in: MASSEY, D. & JESS, P. (orgs.). *A Place in the World*. Oxford: Oxford University Press/The Open University, 1995.
- LACAN, J. *Écrits: a selection*. Londres: Tavistock, 1977.
- . *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Londres: Verso, 1990.
- LEACH, E. *Lévi-Strauss*. Glasgow: Collins, 1974.
- LÉVI-STRAUSS, C. Le triangle culinaire, *L'Arc*, n. 26, p. 19-29, 1965 (tradução inglesa: *New Society*, 22 dez. 1966, p. 937-40).



LORDE, A. *Sister Outsider*. Trumansburg, Nova York: The Crossing Press, 1984.

MALCOLM, N. *Bosnia: a short history*. Londres: Macmillan, 1994.

MERCER, K. Welcome to the jungle, in: RUTHERFORD, J. (org.). *Identity: community, culture, difference*. Londres: Lawrence and Wishart, 1990.

—. "1968" periodising postmodern politics and identity, in: GROSSBERG, L.; NELSON, C. & TREICHLER, P. (orgs.). *Cultural Studies*. Londres: Routledge, 1992.

MOHANTY, S.P. Us and them: on the philosophical bases of political criticism, *The Yale Journal of Criticism*, vol. 21, p. 1-31, 1989.

MOORE, H. "Divided we stand": sex, gender and sexual difference, *Feminist Review*, n. 47, p. 78-95, 1994.

NIXON, S. Exhibiting masculinity, in: Hall, S. (org.). *Representation: cultural representations and signifying practices*. Londres: Sage/The Open University, 1997.

ROBINS, K. Tradition and translation: national culture in its global context, in: CORNER, J. & HARVEY, S. (orgs.). *Enterprise and Heritage: crosscurrents of national culture*. Londres: Routledge, 1991.

ROBINS, K. Global times: what in the world's going on? In: DU GAY, P. (org.). *Production of Culture/Cultures of Production*. Londres: Sage/The Open University, 1997.

RUTHERFORD, J. (org.). *Identity: community, culture, difference*. Londres: Lawrence and Wishart, 1990.

ROWBOTHAM, S. *Hidden from History: 300 years of women's oppression and the fight against it*. Londres: Pluto, 1973.

SAID, E. *Orientalism*. Londres: Random House.

SAUSSURE, F. de. *Course in General Linguistics*. Londres: Collins, 1978.

WEEKS, J. *The Lesser Evil and the Greater Good: the theory and politics of social diversity*. Londres: Rivers Oram Press, 1994.