

Thais Alves Marinho¹

Resumo: O artigo problematiza em que medida a identidade e os discursos identitários, historicamente produzidos, constituídos e transmitidos pela estrutura social, são regidos, na contemporaneidade, por um contexto de globalidade e por políticas de reconhecimento, por um novo nexos produzido pela conjugação de redes institucionais, fluxos de interações sociais e conectividades técnico-informacionais, associadas com a lógica de coordenação de políticas particularistas, inspiradas por um ideal de autêntico, que se volta à discussão do multiculturalismo. Para tanto, analisa, em diferentes perspectivas sociológicas contemporâneas quais os caminhos percorridos pela identidade moderna num mundo cada vez mais multicultural.

Palavras-Chave: Identidade, Cultura, Modernidade, Multiculturalismo.

INTRODUÇÃO

A atual reorganização da estrutura de temporalidade, voltada para a memória, para o passado, para o retorno às identidades, para a diferença, expressa a necessidade de “âncora temporal” em uma época em que os processos técnicos estão transformando radicalmente as nossas vidas. Nesse contexto de globalidade, surgem novos paradigmas voltados para a redefinição do papel da cultura, do indivíduo e da memória, como elementos e perspectivas de se organizar o poder e o saber nas sociedades democráticas contemporâneas, ou seja, em contextos sócio-históricos plurais.

Esse momento histórico pode ser caracterizado como uma reação da cultura ao modo como se desenvolveram historicamente os ideais da modernidade, associada à perda de otimismo e confiança no potencial universal do projeto moderno. Em especial, configura-se como uma rejeição à tentativa de colonização pela Ciência das demais esferas culturais, o que vem acompanhado do clamor pela liberdade e heterogeneidade, que haviam sido

¹ Doutoranda em Sociologia pela Universidade de Brasília – UNB, email: thais_marinho@hotmail.com.

suprimidas pela esperança de objetividade da Razão. Enquanto, reação cultural, percebemos fortes tendências ao “irracionalismo”, exemplificados, tanto pelo fundamentalismo contemporâneo, como pela sociedade de consumo, que convivem em um universo cultural de “colonização pela estética” da ciência e da ética, e por outro lado, a resignificação da memória referida a um sistema de práticas performático-identitárias.

Nesse contexto, tornou-se corrente o uso do termo pós-modernidade para definir essa condição sócio-cultural e estética do capitalismo contemporâneo, também denominado pós-industrial ou financeiro. No entanto, diversas controvérsias no uso e emprego do termo se somam, resultadas da dificuldade de se examinar tais processos em curso, com suficiente distanciamento e, principalmente, de se perceber com clareza os limites ou os sinais de ruptura.

Muitas são as denominações utilizadas na tentativa de resolução desse impasse: modernidade líquida (BAUMAN, 2007), modernização reflexiva (BECK, 1992 e 1991), modernidade tardia, modernidade alta (GIDDENS, 1991), hipermodernidade (LIPOVETSKY, 2005), modernidade retroativa (LIFSCHITZ, 2007), trans-modernidade (DUSSEL, 2002), entre outros. Produzindo um arcabouço explicativo variado que ressalta em congruência a exacerbação do individualismo, do consumismo, da ética hedonista, a fragmentação do tempo e espaço, marcados pelo desenvolvimento de formas tecnológicas de vida que propiciam, entre outros, um gigantesco fluxo de informações e produtos, acarretando num permanente descarte das classificações e fórmulas. Alguns autores destacam seu lado ambíguo, multiforme (BAUMAN, 2007), outros o fim das metanarrativas (LYOTARD, 1979), ou a reflexividade dos indivíduos (GIDDENS e BECK, 1991), outros ainda a tendência política e cultural neoconservadoras, com vistas a

combater os ideais iluministas (HABERMAS, 2000), associando a pós-modernidade a uma “lógica do capitalismo tardio” (JAMESON, 1996).

Esse contexto de globalidade, multinacional, multicultural, transnacional demarca “um terreno a invenções e riscos para uma vida a ser vivida no cruzamento conflituoso e híbrido entre culturas, ressignificando tradições e recompondo comunidades de sentido; senso de pertencimentos e horizontes hermenêuticos inventados ao saber das circunstâncias e dos gostos das individualidades habilitadas a “pensar por si mesma e viver pelos outros” (BECK, 2004).

Autores como Canclini (1999 e 1997), Castells (1999), Featherstone (1995), Giddens (1991 e 2002), Hall (2001) e Ianni (2001) evidenciam, em recentes estudos, que a atual fase da globalização vem provocando reações que buscam uma redescoberta das particularidades, das diferenças e dos localismos. Em resposta, ao desencanto na cultura, que já era embrionário, implícito nas exigências críticas da Razão, desde a modernidade. Para Featherstone (*op. cit.*), a pós-modernidade configura-se como uma reação cultural, representa uma ampla perda de confiança no potencial universal do projeto iluminista. Tal processo estabelece uma nova relação entre as culturas locais e a cultura global. A disseminação da cultura mundializada influencia os padrões de comportamento, provocando uma valorização da tradição e um fortalecimento dos regionalismos manifestos na identidade cultural.

A identidade cultural é vista como uma forma de identidade coletiva característica de um grupo social que partilha as mesmas atitudes e, está apoiada num passado com um ideal coletivo projetado (HALL, 2001). Ela se fixa como uma construção social estabelecida e faz os indivíduos se sentirem mais próximos e semelhantes.

Por outro lado, Bauman (2005), trabalha a idéia de identidade como algo inventado, discursivamente fabricado, flexibilizando os marcos de identificação e pertencimento. Outro autor, Raymond Lee (2006), afirma que apesar de a reflexividade pós-moderna permitir algum nível de controle racional sobre a construção da identidade, o indivíduo não está totalmente a mercê das arbitrariedades dos discursos. Os indivíduos podem exercer a escolha na sua auto-atribuição, embora escolha seja definida por uma condição multifrênica (GERGEN, 1991) que estimula todos os tipos de inovação. Na situação em que a reflexividade se mescla com inovação, se torna mais apropriado mencionar as mudanças no indivíduo como uma fragmentação (“fractalization”) da identidade. Essa idéia de fragmentação se origina de Baudrillard (1990) que trata a cultura pós-moderna como a ‘radiação de valores’ ou a pura ‘contigüidade de valores’. Então, fragmentação da identidade reflete padrões de valores, permutações que mostram a mistura de todos os pontos de referência. Por exemplo, o advento da cultura global produziu uma situação única em que tradição se torna a base para a experimentação. Um indivíduo pode sincretizar elementos da tradição e modernidade para produzir padrões de identidade que não necessariamente corroborem com um papel convencional, padronizado. Assim, um jovem inglês fascinado pelas artes marciais tradicionais da China e por filmes do Jackie Chan pode se transformar em um cantor pop Cantonês (COHEN and KENNEDY, 2000, p. 346). Sua nova identidade não é percebida enquanto conflito entre valores, e sim como a fragmentação de elementos culturais díspares.

Para Lovile (1992), a identidade pós-moderna se mostra a partir da relação entre identidade individual e regras sociais. A liberdade se encontra não na busca por autenticidade, mas na interação de múltiplas regras que indicam a abertura a todos os significados. O self não seria mais definido como uma conglomeração de atitudes e

percepções acorrentadas pelo poder da razão. Tampouco o comportamento seria necessariamente considerado um resultado de intenções claras. O self pós-moderno rejeita as ações policiadoras de instituições sociais e roteiros sociais pré-existentes, para o autor, “the post-modern self does not have a center”. (LOVLIE, 1992, p. 121.)

Sarup (1996) descreve tal identidade como um espaço multidimensional, onde há uma variedade de combinações e de confrontos e não como uma categoria que se sustente por si e apresente as mesmas facetas para diferentes observadores em diversos períodos.

Para esses autores, grosso modo, a identidade não é una e estável, está sujeita a uma multiplicidade de manifestações, por vezes díspares e inusitadas, assim, não existiria uma essência individual à qual a pessoa permanece fiel ou comprometida, a identidade seria continuamente emergente, reformada e redirecionada na medida em que os indivíduos se movem na constante mudança de fórmulas e categorias.

Assim, a estrutura social, como um sistema de constrangimentos institucionais, simbólicos e de conduta que limitam as opções dos indivíduos, é permeada por ideologias e paradigmas versáteis no tempo e espaço, que orientam nexos de governança e ações dos detentores do capital simbólico do campo, ainda, na linguagem bourdieusiana, os dominantes. As ações e práticas rotineiras do mundo da vida, constituídas no aqui e agora, ou seja, a organização social, são o resultado das escolhas feitas pelos agentes, de acordo com tais limitações (da estrutura social). Essas escolhas são realizadas por meio da memória e da incorporação do saber, balizadas em condicionantes sociais, históricos, espaciais, temporais, culturais. Em outras palavras, as escolhas se orientam a partir de como se estrutura a memória (classificações e valores), por meio de como é institucionalizado o que lembrar e o que esquecer é que se estabelecem os parâmetros do que saber, de como agir.

No seio desses argumentos, procura-se aqui analisar como se dá a constituição da identidade em diferentes perspectivas sociológicas contemporâneas e em que medida a identidade e os discursos identitários historicamente produzidos e transmitidos pela estrutura social, agora² são regidos por um contexto de globalidade e por políticas de reconhecimento, por um novo nexos produzido pela conjugação de redes institucionais e fluxos de interações sociais e conectividades técnico-informacionais, associadas com a lógica de coordenação de políticas particularistas, inspiradas por um ideal de autêntico, que se volta à discussão do multiculturalismo.

BREVE HISTÓRICO

Esse fenômeno que Wieviorka (1998) chama de lógica da produção da diferença, pode ser observado mundialmente, desde o final dos anos sessenta, quando houve a emergência de confrontações culturais novas ou renovadas que demandam, em diversos domínios, o reconhecimento de sua identidade. Embora como assinala Liv Sovik (2007), a ascensão do tema da identidade tenha ocorrido, na realidade, a partir da II Guerra Mundial, sobretudo, no processo de descolonização das antigas colônias européias, tanto na África, quanto na Ásia.

Para Wieviorka, tal fenômeno de produção de identidades se tornou inerente à própria modernidade, quanto

más nuestras sociedades son modernas, hiper-modernas (...) más nuestras sociedades inventan diferencias, incluso, dándoles el aspecto de la tradición, componiendo lo que inventaron a partir de materiales tomados del pasado, de los costumbres, de las tradiciones, etc (lo que Levi-Strauss designa con el término de “*bricolage*”) (WIEVIORKA, 2003, p. 23).

² Esse momento histórico é datado de diferentes formas, em contextos diversos, para variados grupos sociais, por exemplo, no Brasil, ocorre a partir da redemocratização, para remanescentes de quilombos a partir do advento do artigo 68 da Constituição Federal Brasileira, em 1988, enfatizados em 2002, com a entrada do governo Lula, enquanto que na Europa e Estados Unidos, ocorre a partir da década de 60, como veremos.

Na Europa e Estados Unidos, a emergência desses movimentos identitários aconteceram sucessivamente com o desenvolvimento de formas também renovadas de racismo, no Brasil, no entanto, a emergência de tais grupos surge concomitante com o período de reconhecimento e admissão de que existe racismo no país, desmistificando o mito da democracia racial, conseqüentemente, coincide com o momento de criação de medidas afirmativas para erradicação da pobreza e do racismo.

A ampliação desse debate sobre desigualdade sócio-racial ocorreu a partir do interesse de participação do Brasil na III Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata promovida pela ONU em 2001, na cidade de Durban, África do Sul. Foi fomentado para tanto uma série de eventos no biênio 2000-2001, o que recolocou a temática racial na agenda nacional. Nesse evento registrou-se um vigoroso debate acerca da oportunidade, necessidade e tipologia de políticas públicas de promoção da igualdade racial na sociedade brasileira.

Como aponta Wieviorka, nesse momento histórico de globalização, muitos movimentos antes suprimidos, agora aparecem ou reaparecem reivindicando seu lugar em um mundo multicultural, onde alguns “*comienzan - si me permiten esta expresión provocadora - etnizarse, a devenir visibles en el espacio público*” (WIEVIORKA, 2003, p.19). Tal busca vem acompanhada de uma disposição performativa pelos agentes que elegem a cultura como recurso qualificativo para o reconhecimento (SOVIK, 2007).

Esse fenômeno também é conhecido por essencialismo estratégico (BABHA, 1998), ou “posicionalidade estratégica” (BUTLER, 1993), ou seja, a tendência a caracterizar certos aspectos da vida social de um povo como tendo uma essência ou núcleo natural ou cultural fixo ou imutável (SILVA, 2000), esse essencialismo é necessário quando se trata de preservar a identidade de um povo contra um hibridismo cultural, uma diluição cultural

face a globalização (BHABHA, *op. cit.*), ou mesmo como ato de performatividade com vistas a alcançar determinados objetivos, ou alcançar visibilidade dos órgãos estatais e da sociedade civil em geral.

IDENTIDADE E MODERNIDADE

A perspectiva identitária se vincula diretamente à experiência moderna, que aqui se refere não a um período histórico, mas a um modo específico de organização social que tem como correlato necessário determinado modo de pensar que funda, por sua vez, uma compreensão particular do mundo e da natureza, definindo assim, o posicionamento do homem não apenas diante desse mundo e dessa natureza, mas também frente a si mesmo e ao outro.

Bourdieu adota a postura de que a noção de identidade pode ser entendida, prévia e genericamente, como um tipo de mediação da relação entre indivíduo e sociedade. É uma construção que passa necessariamente pelas malhas da individualidade, é elaborada sempre na originalidade de trajetórias individuais, mas tem um sentido eminentemente social, ou seja, é mobilizada pelos indivíduos em suas relações sociais (BOURDIEU, 1989). É por meio de sua identidade que o indivíduo se apresenta ao mundo social, mas é também no processo de construção de sua identidade que a conformação social dos indivíduos se explicita.

As trajetórias individuais podem ser consideradas de duas formas: objetivamente como uma seqüência de posições num ou mais campos da prática social, e subjetivamente, como uma “história pessoal” cujo relato atualiza visões de si e do mundo. Não raro, ambos os pontos de vista interferem nos usos múltiplos da noção de identidade. Tais trajetórias unidas a todos os outros traços dos grupos sociais definem trajetórias comuns, feixes de

percursos muito semelhantes, ou afinal, uma ‘trajetória’, que seria a objetivação das relações entre os agentes e as forças presentes na estrutura social (BOURDIEU, 1989), no sistema de constrangimentos institucionais, simbólicos e de conduta, historicamente construído, que limitam as opções do indivíduo. Assim, “toda trajetória social deve ser compreendida como uma maneira singular de percorrer o espaço social, onde se exprimem as disposições do *habitus* e reconstitui a série das posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente ou por um mesmo grupo de agentes em espaços sucessivos” (BOURDIEU, 1996, p.34).

A perspectiva da praxiologia defende que o grupo social deixa visível os aspectos de dinamicidade e permanência de sua ação, incorporando os elementos constituintes da realidade social e, a seu modo, exterioriza os conteúdos simbólicos interiorizados, compartilhando os traços de uma cultura comum que pode ser examinada por meio do conceito de *habitus*.

Bourdieu rejeita a idéia de que o fenômeno social é unicamente produto das ações individuais, e rejeita também a idéia de que a motivação ou lógica dessas ações devem ser procuradas racionalmente nos atores (postulados do individualismo metodológico), para ele a formação das idéias está condicionada ao *habitus* e à esquemas generativos que orientam e determinam a escolha dos atores. Logo, Bourdieu se preocupa em alcançar a “objetivação do sujeito objetivizante” (autoconsciência), assim, para ele não é possível compreender a ação social a partir do testemunho, dos sentimentos, das explicações ou reações pessoais dos indivíduos. Por isso adota o estruturalismo como método, partindo de um construtivismo fenomenológico, que busca na interação entre os agentes e as instituições encontrar uma estrutura histórica que se impõe sobre os pensamentos e as ações.

Bourdieu segue, então, a tradição de Lévi-Strauss ao aceitar a existência de estruturas objetivas, independentes da consciência e da vontade dos agentes, mas difere desse estruturalismo, pois sustenta a idéia de que essas estruturas são produto de uma gênese social dos esquemas de percepção, de pensamento e de ação (*habitus*), ou seja, as estruturas, as representações e as práticas constituem e são constituídas continuamente. Assim, Bourdieu recorta a visão desenvolvida pelo objetivismo como único meio para se entender as estruturas sociais que determinam as experiências, sendo que essas estruturas não são exteriores, fixas ou mecânicas, pelo contrário são disposições interiorizadas pelos agentes sociais que as atualizam e as produzem em processos histórico-sociais.

No que concerne os critérios para a definição de identidade regional e étnica nos postulados de Bourdieu (1989), tal identidade é objeto de representações mentais (como língua, sotaque, etc.) e objetais (como emblemas, bandeiras, construções), ou seja, é objeto de atos de percepção e de apreciação, de conhecimento e reconhecimento em que os agentes investem os seus interesses e os seus pressupostos, por um lado, e por outro, inserem estratégias interessadas de manipulação simbólica que tem em vista determinar a representação mental que os outros podem ter destas propriedades e dos seus portadores, através de atos ou coisas emblemáticas da identidade.

No caso da identidade étnica ou de região, existir significa também vontade e representação dessa vontade, é preciso que seja percebida, reconhecida e legitimada essa distinção para existir socialmente e reivindicar a identidade étnica.

Foucault (1994), por outro lado, enfatiza a partir da razão kantiana, voltada desta vez para o sujeito, que a tarefa da filosofia é a determinação do instante presente, é responder “quem somos nós?”. Esta questão da relação entre razão e história é o que inaugura uma série de pesquisas que vai da fenomenologia de Husserl à Escola de Frankfurt e à história

das ciências tal como a compreenderam Bachelard e Canguillem, passando por Marx e Heidegger.

Foucault (*op. cit.*) considera dois sentidos relativos à noção de sujeito, quais sejam, sujeito no que diz respeito a estar submetido ao outro e sujeito ligado à própria identidade, pela consciência ou conhecimento de si mesmo. Com relação ao sentido de sujeito subordinado à própria identidade, Foucault (*op. cit.*) formula a idéia de um trabalho de auto-formação através do qual o sujeito se reconhece como objeto de um saber e de uma prática científica, bem como sujeito de uma determinada cultura.

A partir da assertiva de Foucault, de que tal indagação não deve se referir a busca de um sujeito universal e sim enquanto sujeito, ou singularidades históricas, podemos interpretar que ele reverte a interrogação Kantiana, para uma busca de identidade do sujeito histórico, demonstradas pela sua busca de regimes de verdades contidas em suas obras como a “História da Sexualidade” (1984) ou “História da Loucura” (1995). Seria a substituição da busca ontológica do sujeito do conhecimento, pelo do sujeito histórico. Considerando, de um lado, o aspecto da avaliação racional, sob a ótica da construção de estratégias de conhecimento de si, no âmbito do pensar a si mesmo; e de outro, a dimensão da dobra entre o público e o privado na instância estético-ética da existência.

A idéia de um significado intrínseco da cultura para os indivíduos não é estranha à teoria do agir comunicativo de Jürgens Habermas (1994), e está fundada numa perspectiva normativa, segundo a qual a integridade moral do indivíduo não pode ser garantida sem a proteção do mundo da vida intersubjetivamente compartilhado no qual a sua identidade é formada.

Dessa forma, para interpretarmos quem somos como coletividade, ou quem sou como indivíduo, dependemos do reconhecimento que nos é dado pelos outros. “Ninguém pode

edificar a sua própria identidade independentemente das identificações que os outros fazem dele” (HABERMAS, 1989, p. 22).

Para ele, “o desenvolvimento moral é parte do desenvolvimento da personalidade, o qual, por sua vez, é decisivo para a identidade do Eu” (1990, p. 55). O desenvolvimento moral é, assim, visualizado sob os três aspectos: capacidade de conhecimento, linguagem e ação. A reflexão que visualiza o desenvolvimento moral inserido no processo de construção da identidade integra as dimensões sócio-cognitivas, motivacionais e culturais presentes nas ações morais. Nessa perspectiva, consciência moral é um componente constitutivo do agir moral: o seu aspecto reflexivo. Isso significa que a consciência moral exerce uma avaliação dos nossos atos; envolve, portanto, um ato de julgamento

Lima Vaz (1999) define consciência moral “como o necessário lugar de mediação entre a existência ética como existência pessoal por definição e o universo ético como horizonte objetivo do agir, cuja realidade é proposta à pessoa, sobretudo sob a forma de normas e instituições” (p. 462). Significa, portanto, o espaço de confluência da identidade pessoal com a identidade cultural, espaço esse pleno de questionamentos, contradições, adesões e lutas, no qual aspectos motivacionais, cognitivos e culturais, em movimento, se fragmentam e se reconstróem em justificativas e argumentações, orientando ações e decisões morais. A consciência moral é, assim, uma dimensão constitutiva da identidade do Eu, ou seja, é essa mesma focalizada em sua relação com as normas e os valores da cultura na qual o indivíduo se insere.

Assim, o conceito de identidade não teria apenas um caráter descritivo, embora esse conceito tenha relação com o desenvolvimento de processos bio-psíquicos, a identidade não é uma organização resultante de processos naturais de amadurecimento, estando fortemente vinculada a condicionamentos culturais e sociais. Identidade indica uma

organização simbólica do Eu, que faz parte dos processos formativos em geral e que possibilita o alcance de soluções adequadas para os problemas de interação social existentes nas diferentes culturas. Para o autor identidade “indica a competência de um sujeito capaz de linguagem e de ação para enfrentar determinadas exigências de consistência” (ibid., p. 54). Significa a continuidade do Eu no tempo e no espaço, e a capacidade de ela ser interpretada reflexivamente pelo agente, sob a perspectiva de sua história pessoal. Habermas destaca, nesse processo, a dimensão da linguagem, isto é, da interação lingüisticamente mediada, pois é através da linguagem e na linguagem que se revela de forma inteligível a compreensão de si.

A formação da identidade do Eu, nos diferentes níveis, ocorre por meio de processos de aprendizagem, tornados possíveis pelo amadurecimento de estruturas cognitivas, construídas nas interações do sujeito com o meio, as quais são fortemente ligadas a processos motivacionais e afetivos, que estão na base das relações interpessoais. As experiências que o indivíduo vivencia no decorrer de sua vida em interação com a realidade sócio-cultural, bem como as motivações e emoções que são parte integrante dessas experiências, são, sem dúvida, determinantes na formação de estruturas cognitivas e das combinações que essas possibilitam, impulsionando ou retendo a passagem para um plano superior no curso do desenvolvimento. Para Habermas, “colocando o sujeito agente sob o imperativo de elaborar conscientemente os conflitos, a consciência moral é um indicador do grau de estabilidade da competência geral na interação” (ibid., p. 71)

Esse processo supõe valorações que se inserem em uma compreensão de si que envolve uma apropriação de sua história pessoal, vista então no contexto das tradições culturais que a constituíram. Essa compreensão de si significa não somente o modo como uma pessoa se descreve, mas também como ela desejaria ser. O Eu ideal, com os valores

éticos e morais incorporados ao longo de seu desenvolvimento, constitui um componente integrante da identidade do Eu. O desenvolvimento da identidade do Eu se dá em direção a uma crescente autonomia, o que significa que o Eu, conseguindo cada vez mais resolver problemas com sucesso, torna-se progressivamente mais independente em relação às determinações sociais, culturais, parcialmente interiorizadas, e aos seus próprios impulsos (*op. cit.*).

O desenvolvimento da identidade do ser humano, na ação comunicativa habermesiana, pode ser analisado como um processo de aprendizagem: lingüística, para a comunicação; cognitiva, para a busca dos conhecimentos necessários para a vida em sociedade; e interativa, para a ação e a interação com o outro. Nessa assertiva, a educação é o resultado de relações sociais que podem capacitar àqueles que participam do processo educativo, cabendo aos participantes desses processos a decisão sobre a ênfase que será adotada, de sobrevivência nas sociedades contemporâneas e/ou de busca da superação da ordem social existente. A educação é também um processo social do qual participamos enquanto realizamos uma opção entre diferentes valores e objetivos a serem alcançados, seja pela família ou pela escola.

Esse modelo de organização educacional de Habermas, se baseia na reformulação do conceito de racionalização de Weber, que afirmava que ação racional seria dirigida a fins e exercício de controle e, por isso mesmo, a racionalização das relações vitais equivaleria à institucionalização de uma dominação e indicaria uma combinação entre a ação instrumental, que se orienta por regras técnicas que se apóiam no saber empírico, e um comportamento da escolha racional, que se orienta por estratégias baseadas num saber analítico, implicando deduções de regras de preferência (sistemas de valores). Para Habermas (1987), enquanto a ação instrumental organiza meios que são adequados ou

inadequados segundo critérios de um controle eficiente de realidade, a ação estratégica depende apenas de uma valoração correta de possíveis alternativas de comportamento, que só pode obter-se de uma dedução feita com o auxílio de valores e máximas. Neste sentido, o autor distingue a racionalidade cognitivo-instrumental da racionalidade comunicativa (substantiva). Ação comunicativa é uma interação simbolicamente mediada, que se orienta segundo normas que definem as expectativas recíprocas de comportamento. A racionalidade da ação comunicativa confronta-se com a racionalidade da ação instrumental e estratégica e aí entram em crise os modelos da sociedade tradicional e as formas de legitimação da dominação.

A relação entre estes dois modelos configurou a idéia da escola como organização comunicativa (Botler, 2004). Assim, o modo de vida democrático foi adotado justamente como racionalidade legitimadora na sociedade moderna, em detrimento de uma competência comunicativa. Habermas (1987) explica que a ação racional mantém um predomínio perante o contexto institucional e também absorve a ação comunicativa enquanto tal. O homem parece integrar-se nos dispositivos técnicos na medida em que reproduz a estrutura da ação racional no campo dos sistemas sociais. A racionalização tende ao deslocamento da orientação da ação voltada para valores racionais (racionalidade substantiva) para a ação puramente instrumental (racionalidade formal). Em outras palavras, “racionalização significa, em primeiro lugar, a ampliação das esferas sociais, que ficam submetidas aos critérios de decisão racional” (Habermas, 1987, p.45). Conforme Pizzi, o conceito de razão de Habermas passa a incluir “além do argumento cognitivo e instrumental, o procedimento lingüístico e a argumentação discursiva”. (1994, p. 45).

Esta discussão nos leva a esclarecer as diferentes lógicas que regem a organização escolar democrática, num misto entre uma racionalidade burocratizante (numa perspectiva

weberiana) e uma racionalidade crítico-argumentativa (perspectiva habermasiana), esta última com o sentido da emancipação.

A escola pode ser vista como um subsistema que é perpassado por lógicas externas (como a do Estado, da economia, de organismos internacionais, sociedade civil, organizações não-governamentais, entre outros), principalmente fundamentadas numa razão que é instrumental, bem como por lógicas que lhe são internas (como seu contexto de interação, de comunicação, de interpretação,...), que poderiam ser mais embasadas numa razão comunicativa, mas também são fortemente perpassadas pela racionalidade instrumental. As soluções ou respostas encontradas para os problemas postos na organização escolar são soluções aceitáveis para todas as partes, com um certo sentido de equilíbrio dinâmico. Em outras palavras, a organização escolar é vista como constituída dinamicamente a partir de um duplo movimento interior de resistência à racionalização exterior ao mesmo tempo em que de aceitação ou acomodação aos preceitos organizacionais do sistema em que se insere.

A formação das identidades depende, assim, dos processos de socialização e de ensino e aprendizagem que ocorrem de acordo com as características físicas, cognitivas, afetivas, sexuais, culturais e étnicas dos envolvidos nos processos educativos, como já assinala os pressupostos fenomenológicos, a partir de Husserl e Merleau-Ponty e Schultz, e para a praxiologia de Bourdieu onde a escola configura-se como o principal agente educacional da sociedade pós-moderna, ao lado da família, reproduzindo as desigualdades sociais e os regimentos organizacionais e ideológico da estrutura que participa. Taylor (2004) também enfatiza o papel do “outro importante”, os pais, a família, e sua proximidade e afastamento na constituição da identidade. Foucault evidencia a escola

como colaboradora decisiva para o processo de normalização, tornando-se um lugar de adestramento.

Nas proposições de Anthony Giddens (2003) fica claro que seu objetivo é negar o dualismo entre sujeito e estrutura, conseqüentemente entre sociologia interpretativa (que tem como defesa o sujeito), e o estruturalismo e funcionalismo (que defendem o objeto social). A teoria da estruturação desenvolvida por ele romperia com esse dualismo. No entanto, se aproxima muito da teoria da ação de Weber, ao colocar o indivíduo em um patamar privilegiado. As condições e conseqüências dos atos são assegurados na consciência dos indivíduos. Para Giddens (*op. cit.*), admitir essa consciência por parte dos indivíduos, romperia com o dualismo entre objetivismo/subjetivismo já que há tensão entre eles no plano social. Para ele a relação entre tempo e espaço e ação humana é o que simboliza a dinâmica da vida social, seria na conduta cotidiana das pessoas que se moldam e se transformam as sociedades humanas.

Assim, para ele a identidade é definida como uma “narrativa reflexiva do eu” e aparece no contexto de uma leitura do impacto causado pelas transformações da modernidade na experiência individual, como uma articulação, portanto, entre a experiência subjetiva e os modos de organização social (GIDDENS, 2002). Tal forma narrativa teria como funções básicas estabelecer no campo da subjetividade a continuidade entre passado, presente e futuro e garantir a integridade psicológica, bem como o mínimo de segurança ontológica que permite enfrentar o contexto de risco e a sensação de insegurança que caracterizam o mundo atual.

Para Giddens (1991), a separação de espaço e tempo, os mecanismos de descaixe e a reflexividade institucional são apresentados como características elementares do dinamismo da modernidade. Os rearranjos das múltiplas e indissociáveis relações

global/local estão, cada vez mais, presentes no cotidiano dos habitantes do planeta, principalmente das populações urbanas e/ou que têm acesso aos meios de conexão do local com o global. Ao se deparar com esta alta modernidade, o sujeito se vê tolhido, e até invadido, por regimes não mais centrados na tradição e nos seus diversos rituais. O ideal de construção da sua própria identidade se distancia de um ser solto, perdido, desorientado e extremamente suscetível à necessidade de velocidade imposta pelo ritmo de vida contemporâneo. A identidade para esse autor é utilizada exatamente para dar conta dessas dificuldades, seria uma tessitura entre os modos de funcionamento institucional das sociedades modernas e a vida dos indivíduos que habitam tais sociedades (GIDDENS, 2002).

Já para Lipovetsky (2005), a identificação que vivenciamos nas sociedades atuais decorre da sua atomização e do individualismo que lhe é correlato, gerando dois mecanismos diferentes e complementares: a indiferença ao outro e a sensibilidade à dor do outro. É como se a privatização da vida e o retraimento do indivíduo estimulassem a identificação com o outro, ao mesmo tempo em que lhe tirasse uma substancialidade, esvaziando-o por ser um anônimo. Do mesmo modo, que o processo de personalização é um pacificador, suavizando o costume da maioria, ele estimula atos cruéis de violência devido à lógica paradoxal pela qual se rege. Nesse individualismo extremado, emerge uma desestabilização social que é suscitada pela solicitação das necessidades e pela frustração crônica, cujo resultado aparece sob a forma da violência 'hard'. Os atos de violência assinalam a disputa pela identidade de um imaginário, tanto de um território simbólico, quanto de um território material. Disputa essa que se por um lado é marcada pela sociabilização e identidade grupal, por outro, mostra-se através da negação do outro, que é visto como inimigo e, não simplesmente, como outro.

Em a “A era do vazio”, o autor afirma, que o processo de personalização é uma nova lógica que está remodelando a vida das pessoas e se transformando em um novo modo de controle social distinto da “ordem disciplinar-revolucionária-convencional que predominou até os anos 50” (Lipovetsky, 1988, p. 8). O processo de personalização, como novo modo de organização e orientação social, assenta-se em uma lógica paradoxal, pois corresponde, por um lado, a instalação de uma sociedade operacional, com seu conjunto de dispositivos fluidos e desestandardizados, de tecnologias suaves de controle; e, por outro, um sistema “selvagem” ou “paralelo”, decorrente da vontade de autonomia e de particularização dos grupos e dos indivíduos, que buscam uma identidade própria.

Bauman (2005) parte de uma releitura da história da sociologia moderna à luz da obsessão e da importância com que o atual debate público trata da identidade, para afirmar que não há respostas tranquilizadoras nos textos consagrados do pensamento crítico. Para ele o mundo é ilusório, onde a angústia, a dor e a insegurança causadas pela vida em sociedade exigem uma análise paciente e contínua da realidade e do modo como os indivíduos são nela inseridos.

A identidade, bem como sua compreensão e análise, que na atualidade, se afirma na crise do multiculturalismo, ou no fundamentalismo islâmico, ou na facilitação da expressão de identidades na internet, prontas para serem usadas e acessadas, deve ser vista enquanto processo e não se baseia em um modelo preestabelecido, assim como a globalização, ou melhor, a “modernidade líquida” (BAUMANA, 2007).

A questão da identidade também está ligada ao colapso do Estado de bem-estar social e ao posterior crescimento da sensação de insegurança, com a “corrosão do caráter” que a insegurança e a flexibilidade no local de trabalho têm provocado na sociedade. Estão criadas as condições para o esvaziamento das instituições democráticas e para a

privatização da esfera pública, sem jamais conseguir produzir efeito sobre a injustiça e a falta de liberdade existentes no mundo moderno.

Para Bauman, a identidade tornou-se um prisma através do qual os outros aspectos da vida contemporânea são compreendidos e examinados. Assim, o debate sobre a justiça e a igualdade tende a ser conduzido em termos de reconhecimento de identidade; “falamos de cultura em termos de identidades diferentes com seu hibridismo e creolização — enquanto o processo político é ainda e mais freqüentemente teorizado em torno dos problemas dos direitos do homem (o direito a uma identidade separada) e das políticas de vida (a construção, a negociação e a afirmação da identidade)”. (BAUMAN, 2005, p.55). Para ele, é nisto “que nós, habitantes do líquido mundo moderno, somos diferentes. Buscamos, construímos e mantemos as referências comunais de nossas identidades em movimento – lutando para nos juntarmos aos grupos igualmente móveis e velozes que procuramos, construímos e tentamos manter vivos por um momento, mas não por muito tempo”.

Esses novos laços sociais estabelecidos na sociedade capitalista tardia podem originar exigências de proteção e o retorno ao mundo familiar restrito que cria fronteiras e barreiras para manter à distância o “outsider”, não importa quem seja. Ao mesmo tempo, a comunidade representa um abrigo em relação aos efeitos da globalização em todo o planeta, como podemos ver claramente pela atual crise da mistura racial e cultural norte-americana. Bauman enfatiza o cosmopolitismo dourado e a sedutora mobilidade das elites globais, e também o modo como ambos contrastam com a miséria dos que não podem escapar à dimensão local. A política de identidade, portanto, fala a linguagem dos que foram marginalizados pela globalização. Mas muitos dos envolvidos nos estudos pós-coloniais enfatizam que o recurso à identidade deveria ser considerado um processo contínuo de redefinir-se e de inventar e reinventar a sua própria história. É quando

descobrimos a ambivalência da identidade: a nostalgia do passado conjugada à total concordância com a “modernidade líquida”.

Para ele é certo que a política de identidade vai dominar o cenário mundial, os vários fundamentalismos religiosos seriam o melhor exemplo de como se dá a transposição da identidade para a política. Transposição esta revelada apenas na reconstrução da passagem da dimensão individual da identidade para sua codificação como convenção social, na atualidade, vislumbradas pelas discussões sobre multiculturalismo, identidade e reconhecimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em todos os autores vistos pudemos distinguir, pelo menos, dois universos de sentido vinculados à palavra “identidade” na atualidade. No primeiro, o processo identitário individual é, geralmente, apreendido a partir de produções de linguagem do tipo “biográfico” e diz respeito às diversas maneiras pelas quais indivíduos tentam dar conta de suas trajetórias (familiares, escolares, profissionais, etc.) por meio de uma “história”, no intuito, por exemplo, de justificar sua “posição” em dado momento e, às vezes, antecipar seus possíveis futuros. Na medida em que o que está mesmo em jogo é a (re)construção subjetiva de uma definição de si, de “identidade biográfica” ou, ainda, de “identidade para si”. O segundo diz respeito aos quadros sociais da identificação, a socialização, e envolve as categorias utilizadas para identificar um indivíduo num dado espaço social, “identidade estrutural” ou “para outrem”, sendo o outrem, significativo e personalizado, ou generalizado e institucional.

O modo de pensar e tornar operacional esta distinção entre “identidade pessoal” (o que sou/gostaria de ser) e “identificação social” (como sou definido/o que dizem que sou)

dá margem a múltiplos desdobramentos e permite caracterizar, genericamente não apenas as grandes teorias da socialização das ciências sociais, como também as concepções correntes, subjacentes aos discursos comuns, que, às vezes, constituem uma espécie de vulgarização da identidade pessoal. Duas orientações se opõem: uma, essencialista, fundada no postulado da realidade de um *self* (ou de um ego, ou de um eu) como realidade “substancialista”, permanente e autônoma construindo sua unidade; e a outra, inversa, podendo ser chamada de relativista, que reduz o *self* e, portanto, a identidade biográfica a uma “ilusão”, ocultando a pluralidade dos papéis sociais e sua dependência para com a posição ocupada em cada campo social em particular, e no sistema das classes sociais em geral.

Não é simplesmente, nem talvez primeiramente, o estatuto da individualidade que está em jogo nesta polarização entre dois modos de se abordar a questão da identidade. É também, e talvez acima de tudo, a concepção do “social” e a relação estabelecida entre categorização e identificação. Para os que consideram a identidade como vinculada a uma “essência individual” - quer se trate de caráter, personalidade ou qualquer outro traço permanente -, a identificação psíquica sobredetermina a categorização social. O “social” emerge, então, como uma espécie de superestrutura, um exterior ou um ambiente do sujeito, quer este seja o do inconsciente ou o das condutas sociais.

Para os que consideram a identidade biográfica como uma “ilusão”, as categorizações sociais determinam identificações coletivas que constituem uma matriz de disposições (o *habitus* em Bourdieu), condicionando o acesso a posições sociais e o cumprimento de papéis sociais. As categorias sociais, interiorizadas no decorrer do ciclo de vida (níveis escolares e familiar, categorias profissionais, posições culturais, entre outros), constituem o material a partir do qual os indivíduos inventam para si identidades singulares, para

unificar suas existências e tentar fazer valer sua pretensão em um ou outro campo da prática social. Mas então é a trajetória social “objetiva”, categorizada pelas instituições, que determina as identificações subjetivas e, conseqüentemente, “a pessoa não existe de fato fora de seus quadros sociais” (ELIAS, 1994).

Cultura é, assim, um estruturante profundo do cotidiano de qualquer grupo social, é um campo no qual se travam lutas em torno do processo de significação de um mundo que é social. Os conflitos da esfera cultural derivam da divergência de interesses entre diferentes grupos e da tentativa, por parte de alguns grupos, de impor seus significados aos demais. Cultura, como lembra Chauí (2000) é, portanto, esfera de lutas, de diferenças, de relações de poder desiguais.

As categorias “identidade” e diversidade cultural favorecem a criação e consolidam um modo próprio de pensar. A identidade não faz apenas referência ao mundo, porém à forma como vive o ser humano na sua maneira de idear e de manipular o seu mundo histórico e também, o seu modo como ele constrói sua projeção introspectiva e estética do mundo.

O multiculturalismo requer um instrumento hermenêutico fundamental para compreender os alcances da globalização do mundo contemporâneo e serve como proposta para enfrentarmos os grandes problemas do resgate da identidade. O impacto fundamental diz respeito à política e ao meio econômico. Esse impacto é constatado fundamentalmente nas estruturas sociais e nos valores da sociedade que está sempre em rápida transformação podendo ser real e virtual.

Reconhecimento e Identidade fazem parte desse nexo de valores, são categorias emergentes na sociedade contemporânea, elementos de uma lógica regida pelo multiculturalismo, tida como pós-modernista que desconstrói discursos universalistas e

hegemônicos modernistas, ao enfatizar verdades locais (marginais) como as das feministas, homossexuais, etnias/raciais. Este por sua vez, fora originado a partir do desenvolvimento do pluralismo social que ilustra a existência nas sociedades contemporâneas de diferentes grupos sociais que desenvolvem políticas e práticas em várias frentes que visam construir uma sociedade multiétnica. Dessa forma, o multiculturalismo se transforma em área de concepção de lutas por reconhecimento da existência de pluralidade de valores e diversidade cultural, constituindo, em alguns países ocidentais, terreno de debates e polêmicas intermináveis, confrontando diferentes ideologias quanto aos modos de promover igualdade de oportunidades e o reconhecimento do direito a diferença.

Outro aspecto significativo do multiculturalismo é de se apresentar como um poderoso movimento de idéias que o alimenta com um corpus teórico dando-lhe substrato conceitual e legitimação intelectual. Nesta condição, se revela um importante produtor de subjetividades ao inserir-se principalmente na sociedade contemporânea com uma nova proposta educacional. Em um contexto multicultural, a educação pode estimular a compreensão e o desenvolvimento de valores relacionados à democracia, tais como os valores da tolerância a diferenças, do respeito mútuo, e da investigação cooperativa. Esse tipo específico de educação inscreve uma variedade de crenças, políticas e práticas para dar substrato ao conhecimento e a atitudes em uma sociedade multirracial.

O multiculturalismo, é portanto, um determinado tipo de ideologia e de política, que se mostra como uma das propostas a ser discutida como perspectiva de se organizar o poder nas sociedades democráticas contemporâneas, ou seja, em contextos sócio-históricos plurais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUDRILLARD, J. *A transparência do Mal: ensaio sobre os fenômenos extremos*. Campinas, SP: Papyrus, 1990.

BAUMAN, Z. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2007.

BECK, U. *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage Publ., 1992.

_____. Viver a própria vida num mundo em fuga in: Hutton, Will & Giddens, Anthony (orgs) *No limite da racionalidade*. RJ: Record, 2004.

BECK, Ulrich, GIDDENS, Anthony e LASH, Scott. *Modernidade reflexiva: trabalho e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Unesp. 1997.

BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BUTLER, J.. *Bodies that Matters: On the Discursive Limits of Sex*. New York: Routledge, 1993.

BOURDIEU, Pierre. *Esboço de uma teoria da prática*. In: Ortiz, Renato (org.). Pierre Bourdieu. Coleção Grandes Cientistas Sociais. Ática, 1983.

_____, P.. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

_____. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

BOTLER, Alice Miriam Happ. *A Escola como Organização Comunicativa*. Tese (Doutorado em Sociologia). Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Recife, 2004.

CANCLINI, Nestor.. *Consumidores e Cidadãos: Conflitos multiculturais da globalização*. 4ª ed. Rio de Janeiro, Editora UFRJ. 1999

CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas Híbridas*. São Paulo, Edusp. 1997.

CASTELLS, Manuel.. *A era da informação: economia, sociedade e cultura*. Vol. I, A Sociedade em Rede. São Paulo, Paz e Terra. 1999

CHAUÍ, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu. Abramo, 2000.

COHEN, R. and KENNEDY, P.. *Global Sociology*. Basingstoke: Macmillan. 2000.

DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação*. Na idade da globalização e da exclusão. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002

- ELIAS, Norbert. A sociedade dos indivíduos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- FEATHERSTONE, *Cultura de consumo e Pós-modernismo*. SP. Studio Nobel. SESC. 1995.
- FOUCAULT, M. *Le sujet et le pouvoir: dits et écrits*, IV. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984
- _____. *História da Sexualidade II: o uso dos saberes..* 5ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984
- _____. *História da Sexualidade III: o cuidado de si*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984
- _____. *História da Loucura*. 4.ed. São Paulo:Perspectiva. 1995.
- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Unesp. 1991
- _____. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2002.
- _____. *A Constituição da Sociedade*. ed. Martin Fontes. Rido de Janeiro, 2003.
- HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. SP: Martins Fontes, 2000.
- _____. *Conhecimento e Interesse*. In: Benjamin, Horkheimer, Adorno, Habermas. *Textos escolhidos*. Tradução José Lino Grünnewald [et. al.]. 2a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).
- _____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*. Madri: Catedra, 1994.
- _____. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo, Brasiliense. 1990
- _____. *Conhecimento e Interesse*. Editora Guanabara, RJ. 1987
- HALL, S.. *A Identidade Cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, DP e A Editora. 2001.
- IANNI, Otávio. *A era do globalismo*. 5ª ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. 2001
- JAMESON, F. *Pós-modernismo: a lógica do capitalismo tardio*. SãoPaulo: Ática. S.A., 1996.
- KOHLBERG, L. *Essays on moral development: The psychology of moral development*. Vol. 2. San Francisco, Harper and Harper. 1984.
- KAUFMANN, J.C. *Rôles et edentité. L'exemple de l'entrée en couple*. Cahiers Internationaux de Sociologie, XCVII, 1994, pp. 301-328.

LEE, R. L. M. 'Reinventing Modernity: Reflexive Modernization vs Liquid Modernity vs Multiple Modernities'. University of Malaya, Malaysia. *European Journal of Social Theory*. 9 (3):355-368. 2006.

LIMA VAZ, H. C. Crise e verdade da consciência moral. Belo Horizonte. Síntese Nova Fase, v. 25, n. 83. 1998.

LIFSCHITZ, Javier Alejandro ; BARRETO, Juliana . A modernidade Retroativa na America Latina. 2007.

LIPOVETSKY, Gilles. *Tempos Hipermodernos*. São Paulo (SP): Barcarolla, 2005.

_____. *A era do vazio*. Ensaio sobre o individualismo. Lisboa: Relógio d'Água; 1988.

LOVLIE, Lars (1992). "Postmodernism and Subjectivity," in S. Kvale (ed.), *Psychology and Postmodernism*, pp.119-134. London: Sage

LYOTARD, Jean-François. *A Condição Pós-moderna*, Gradiva, Lisboa.1979.

SARUP, Madan. *Identity, Culture and the Postmodern World*. Athens, GA: University of Georgia Press. 1996

SILVA, T T. *Teoria cultural e educação, um vocabulário crítico*. Belo Horizonte:Autêntica, 2000.

SOVIK, L. "Cultura & Identidade: teorias do passado e perguntas para o futuro" in: NUSSBAUMER, Gisele Marchiori (org): *Teorias & Políticas da Cultura: visões multidisciplinares*. Salvador: Edufba. 2007.

TAYLOR, Charles. Multiculturalismo. *Examinando a Política de Reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

WIEVIORKA, Michel. Diferencias culturales, racismo y democracia.En: Daniel Mato(org.) *Políticas de identidade y diferencias sociales em tiempos de globalizacion*. Caracas: FACES – UCV, 2003, pp: 17-32.

_____. Racism and Diásporas. *Thesis Eleven*, Feb 1998; vol. 52: pp. 69-81.