

TRAJETÓRIAS
E PERSPECTIVAS

Para além da “identidade”^{1, 2}

Beyond “identity”

Rogers Brubaker

Universidade da Califórnia

Frederick Cooper

Universidade de Michigan

Resumo

Este artigo analisa os usos do conceito de “identidade” e suas múltiplas significações na produção sociológica e antropológica. Como uma categoria de prática e de análise, “identidade” pode significar demasiadamente muito, demasiadamente pouco ou nada. Realizamos, então, um balanço teórico e conceitual dos usos de “identidade” e sugerimos que este trabalho poderia ser realizado melhor com o uso de outros termos.

Palavras-chave: Identidade, Etnicidade, Identificação.

Abstract

This article analyzes the uses of the concept of “identity” and its multiple meanings in the sociological and anthropological production. As a category of practice and analysis, “identity” tends to mean too much, too little or nothing at all. We have then realized a theoretical and conceptual balance of “identity” usages and we suggest that this work might be better done using other terms.

Keywords: Identity; Ethnicity; Identification.

¹ Agradecemos a autorização dos autores para a tradução.

² Artigo original: BRUBAKER, Rogers; COOPER, Frederick. Beyond “identity”. *Theory and society*, v. 29, n. 1, p. 1-47, 2000. Tradução de Alexandre de Oliveira Silva.

“O pior que se pode fazer com as palavras”, escreveu George Orwell meio século atrás, “é render-se a elas”. Se a linguagem deve ser “um instrumento para expressar e não encobrir ou evitar o pensamento,” continuava, deve-se “deixar que a palavra escolha o significado, e não o contrário” (ORWELL, 1953, p. 169-170). A hipótese central deste artigo é que as ciências sociais e humanas se renderam à palavra “identidade”; que isto tem custos tanto intelectuais quanto políticos; e que podemos fazer melhor. “Identidade”, argumentamos, tende a significar demasiadamente muito (quando compreendida em um sentido forte), demasiadamente pouco (quando compreendida em um sentido fraco), ou nada (por sua completa ambiguidade). Fazemos um balanço do trabalho conceitual e teórico que “identidade” supostamente deve ter e sugerimos que esse trabalho pode ser melhor realizado com o uso de outros termos, menos ambíguos e não sobrecarregados pelas conotações reificadas de “identidade”.

Argumentamos que a postura construtivista prevalecente a respeito da identidade – a tentativa de “suavizar” o termo, de inocentá-lo da carga de “essencialismo”, estipulando que as identidades são construídas, fluidas e múltiplas – nos deixa sem argumentos lógicos para falar de “identidades” e mal equipados para examinar as dinâmicas “duras” e as reivindicações essencialistas das identidades políticas contemporâneas. O construtivismo “suave” permite a proliferação de “identidades” putativas. Mas, conforme elas se proliferam, o termo perde o seu valor analítico. Se a identidade está em todo lugar, então não está em lugar algum. Se é fluida, como podemos entender as formas pelas quais as autocompreensões podem se endurecer, se congelar e se cristalizar? Se é construída, como podemos entender a força, por vezes coercitiva, de identificações externas? Se é múltipla, como podemos entender a terrível singularidade almejada – e por vezes alcançada – por políticos para transformar meras categorias em grupos unitários e exclusivos? Como podemos entender o poder e o *pathos* das políticas de identidade?

“Identidade” é um termo-chave no vocabulário vernacular da política contemporânea, e a análise social deve levar esse fato em consideração. Mas isto não exige que usemos “identidade” como uma categoria de análise ou que devamos conceitualizar “identidades” como algo que todas as pessoas possuem,

buscam, constroem ou negociam. Conceitualizar todas as afinidades e afiliações, todas as formas de pertencimento, todas as experiências de comunalidade, conexão e coesão, todas as autocompreensões e autoidentificações no conceito de “identidade” nos deixa com um vocabulário rude, liso e indiferenciado.

Não temos o objetivo de contribuir para o debate em progresso sobre as políticas de identidade³. Nós enfocamos a identidade como uma categoria analítica. Este não é um problema “meramente semântico” ou de ordem terminológica. O uso e abuso de “identidade”, sugerimos, afeta não somente a linguagem da análise social, mas também – inseparavelmente – sua substância. A análise social – incluindo a análise das identidades políticas – requer categorias analíticas sem ambiguidade. Independentemente do quão sugestiva e indispensável seja em contextos práticos, “identidade” é também demasiadamente ambígua e dividida entre significados “duros” e “fracos”, conotações existencialistas e qualificativos construtivistas, para servir bem às demandas de análise social.

A CRISE DA “IDENTIDADE” NAS CIÊNCIAS SOCIAIS

“Identidade” e termos cognatos em outros idiomas possuem uma longa história enquanto termos técnicos na filosofia ocidental, dos antigos gregos à filosofia analítica contemporânea. Eles têm sido usados para tratar dos perenes problemas filosóficos da permanência em meio à mudança manifesta, e da unidade em meio à diversidade (STROLL, 1967)⁴. A difusão vernacular e o uso social-analítico de “identidade” e de seus cognatos, porém, são mais recentes e possuem procedência localizada.

A introdução de “identidade” na análise social e sua inicial difusão nas ciências sociais e no discurso público ocorreu nos Estados Unidos, nos anos 1960

³ Para uma forte crítica de políticas de identidade, ver Gitlin (1995), e para uma defesa sofisticada, Kelley (1997). Para uma sugestão de que o momento das políticas de identidade pode ter passado, ver Posnock (1995) e Holinger (1998).

⁴ Para um tratamento filosófico contemporâneo, ver Boehm (1989). Sobre a história e as vicissitudes de “identidade” e conceitos associados, ver Mackenzie (1978, p. 19-27) e Ely (1997).

(com alguns exemplos na segunda metade dos anos 1950)⁵. A trajetória mais importante e conhecida envolveu a apropriação e a popularização do trabalho de Erik Erikson (que foi responsável, entre outras coisas, por cunhar o termo “crise de identidade”) (GLEASON, 1983)⁶. Mas, como Philip Gleason (1983, p. 915-918) mostrou, houve outras formas de difusão, certamente. A noção de identificação foi extraída de seu contexto original, especificamente psicanalítico (no qual o termo foi inicialmente introduzido por Freud), e ligado à etnicidade, por um lado (pela influência de Gordon Allport no livro *The nature of prejudice*, de 1954) e, por outro, à teoria do papel sociológico e à teoria de grupo de referência (por meio de figuras como Nelson Foote e Robert Merton). A sociologia do interacionismo simbólico, preocupada com o princípio do “self”, começou gradativamente a falar de “identidade”, em parte pela influência de Anselm Strauss (1959). O maior responsável pela popularização da noção de identidade, contudo, foi Erving Goffman, trabalhando na periferia da tradição simbólica interacionista, e Peter Berger, trabalhando no construtivismo social e nas tradições fenomenológicas (BERGER, 1974; BERGER; LUCKMAN, 1966; BERGER; BERGER; KELLNER, 1973; GOFFMAN, 1963).

Por múltiplas razões, o termo identidade provou-se fortemente ressoante nos anos 1960⁷, sendo difundido rapidamente além das fronteiras nacionais e disciplinares, se estabelecendo tanto no léxico jornalístico quanto acadêmico, e permeando tanto a linguagem da prática social e política quanto das análises sociais e políticas. No contexto americano, o ethos individualista predominante e a linguagem deram uma especial importância e ressonância para as

⁵ Ver Gleason (1983). A *Encyclopedia of Social Sciences* (1930-1935) não contém referências à questão da identidade, mas menciona “identificação” – focada exaustivamente em impressões digitais e outras formas judiciais de marcar indivíduos (SELLIN, 1930-1935). A *International Encyclopedia of the Social Sciences* (1968) contém um artigo sobre “identificação política”, de William Buchanan (1968, p. 57-61), que se refere à “identificação de uma pessoa com um grupo” – o que inclui classe, partido, religião –, e outro sobre identidade psicossocial, de Eric Erikson (1968a, p. 61-65), que se refere aos “papéis de integração com o grupo” dos indivíduos.

⁶ Para a apropriação do trabalho de Erikson pela ciência política, ver Mackenzie (1978).

⁷ Tal como assinalou Philip Gleason (1983), a popularização do termo começou bem antes da turbulência mental da metade e dos fins da década de 1960. Gleason atribui sua popularização inicial ao prestígio das ciências sociais na metade do século e à sua autoridade cognitiva, à moda dos estudos de caráter nacional no período de guerra e pós-guerra, e à crítica da sociedade de massas do pós-guerra, que problematizou a “relação do indivíduo com a sociedade”.

preocupações com a “identidade”, especialmente no contexto dos problemas da tematização da “sociedade de massa” nos anos 1950 e nos protestos da geração de 1960. E a partir do fim da década de 1960, com o crescimento do movimento Black Power e, subsequentemente, de outros movimentos étnicos para os quais este serviu de modelo, questões e asserções a respeito da identidade individual, já ligadas por Erikson à “cultura comunal”⁸, foram prontamente, e facilmente, transpostas para o nível grupal. A proliferação das reivindicações identitárias foi facilitada pela relativa fragilidade institucional dos políticos de esquerda dos Estados Unidos e pela concomitante fraqueza dos termos de análise social e política baseados em classe. Como numerosos analistas observaram, a classe pode ser, por ela mesma, entendida como identidade⁹. Nosso objetivo aqui é simplesmente mostrar que a fraqueza da classe política nos Estados Unidos (*vis-à-vis* à Europa Ocidental) deixou o campo particularmente aberto para a profusão de reivindicações identitárias.

Já em meados dos anos 1970, William James Millar Mackenzie (1978, p. 11) caracterizaria identidade como uma palavra “retirada de seu juízo pelo excesso de uso”, e Robert Coles observaria que as noções de identidade e de crise de identidade haviam se tornado “o mais puro dos clichés” (COLES *apud* GLEASON, 1983, p. 913)¹⁰. Mas aquele era apenas o começo. Em meados dos anos 1980, com a ascensão de raça, classe e gênero como a “santíssima trindade” da crítica literária e dos estudos culturais (APPIAH; GATES JR., 1995), as ciências humanas uniram-se à briga com força total. E as “discussões sobre identidade” – dentro e fora da academia – continuam ainda a se proliferar nos dias de hoje¹¹. A “crise de identidade” – uma crise

⁸ Erikson (1968, p. 22, cursiva no original) caracterizou a identidade como “*um processo ‘localizado’ no coração do indivíduo, mas também no coração de sua cultura comunal, um processo que estabelece [...] a identidade dessas duas identidades*”. Apesar de ser um formulação relativamente tardia, a ligação estava já estabelecida nos escritos de Erikson do imediato pós-guerra.

⁹ Ver, por exemplo, Craig Calhoun (1993).

¹⁰ Gleason (1983, p. 915) repara que o problema já fora assinalado antes: “nos fins dos anos 1960 a situação terminológica havia escapado das mãos completamente”. O próprio Erikson se lamentou do uso “indiscriminado” de “identidade” e de “crise de identidade” em *Identity: youth and crisis* (ERIKSON, 1968b, p. 16).

¹¹ Por exemplo, somente entre 1990 e 1997 o número de artigos em periódicos com “identidade” ou “identidades” no título na base de dados Current Contents mais que dobrou, enquanto o total de artigos

de superprodução e consequente desvalorização de significado – não mostra sinais de enfraquecimento¹².

Indicadores quantitativos e qualitativos sinalizam a centralidade – assim como a inescapabilidade – de “identidade” como um tema tradicional. Nos anos recentes, duas novas revistas interdisciplinares devotadas ao objeto, dotadas de um corpo editorial de estrelas, foram lançadas¹³. E, à parte a preocupação penetrante com a “identidade” em trabalhos de gênero, sexualidade, raça, religião, etnicidade, nacionalismo, imigração, novos movimentos sociais, cultura e “identidades políticas”, até mesmo aqueles trabalhos cuja preocupação principal não era algum desses tópicos sentiram-se obrigados a abordar a questão da identidade. Uma lista seletiva de grandes teóricos sociais e cientistas sociais cujos trabalhos estão localizados fora da “pátria” das teorias de identidade, ainda que, não obstante, tenham escrito explicitamente sobre “identidade” nos anos recentes, inclui Zygmunt Bauman (1992), Pierre Bourdieu (1980), Fernand

só cresceu aproximadamente 20%. James Fearon (1999, p. 1) encontrou um crescimento similar no número de resumos de dissertação que continham o termo “identidade”, inclusive depois de contabilizar o incremento no número total de dissertações resumidas.

¹² Mais poderia ser pontualmente dito sobre a “crise das crises de identidade”. Cunhada e popularizada por Erikson e aplicada às coletividades sociais e políticas por Lucian Pye e outros, a noção de “crise de identidade” se expandiu nos anos 1960 – para as próprias reflexões de Erikson sobre as origens e vicissitudes da expressão, ver o prólogo de *Identity: youth and crisis* (1968, p. 16). A crise se tornou (paradoxalmente) crônica; e as crises putativas de identidade proliferaram-se a ponto de destruir qualquer sentido que o termo tivesse. Já em 1968, Erikson (1968b, p. 16) lamentava que o termo fora usado como uma moda “ritualizada”. Uma amostra bibliográfica recente revelou que as “crises de identidade” eram o predomínio não somente dos temas usuais – entre todas as identidades étnicas, raciais, nacionais, de gênero e sexuais – senão também de temas tão heterogêneos como a Gália do século V, a profissão de silvicultura, a histologia, as corporações médicas francesas durante a Primeira Guerra Mundial, a internet, a Sonowal Kacharis, a educação técnica na Índia, a educação especial precoce, as enfermeiras dos hospitais franceses, as professoras de jardim de infância, a televisão, a sociologia, os grupos de consumidores japoneses, a Agência Espacial Europeia, o Ministério de Comércio Internacional e Indústria (MITI) japonês, a National Association of Broadcasting, Cathay Pacific Airways, os presbíteros, a Agência Central de Inteligência (CIA) norte-americana, as universidades, Clorox, Chevrolet, os advogados, a Redevelopment Agency de São Francisco, a teologia negra, a literatura escocesa do século XVIII e, nosso tema favorito, os fósseis de dermápteros.

¹³ *Identities: Global Studies in Culture and Power*, que apareceu em 1994, “explora a relação de identidades raciais, étnicas e nacionais e as hierarquias de poder em arenas globais e nacionais [...] [isto] responde ao paradoxo de nosso tempo: o crescimento de uma economia global e movimentos de população transnacionais produzem ou perpetuam práticas culturais diferenciais e diferentes identidades” (“Objetivos e escopo” da revista, impressos na parte interior da capa). *Social identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, cujo primeiro número apareceu em 1995, se concentra nas questões da “formação e transformação de identidades socialmente relevantes, suas formas de exclusão material e poder, e nas possibilidades políticas e culturais abertas por essas identificações” (frase impressa no interior da capa).

Braudel (1990), Craig Calhoun (1994), Shmuel Noah Eisenstadt e Bernhard Giesen (1995), Anthony Giddens (1991), Jürgen Habermas (1991), David Laitin (1998), Claude Lévi-Strauss (1997), Paul Ricoeur (1992), Amartya Sen (1985), Margaret Somers (1994), Charles Taylor (1992), Charles Tilly (1996) e Harrison White (1992).

CATEGORIAS DE PRÁTICA E CATEGORIAS DE ANÁLISE

Muitos conceitos-chave nas ciências sociais interpretativas e na história – “raça”, “nação”, “etnicidade”, “cidadania”, “democracia”, “classe”, “comunidade” e “tradição”, por exemplo – são ao mesmo tempo categorias de *prática* social e política e categorias de *análise* social e política. Por “categorias de prática”, seguindo Bourdieu, nós entendemos algo similar ao que outros têm chamado de categorias “nativas”, “folk” ou “leigas”. Essas são categorias da experiência social cotidiana, desenvolvidas e implementadas por atores sociais ordinários, e distintas das categorias de experiência distante usadas por analistas sociais¹⁴. Nós preferimos a expressão “categorias de prática” às outras alternativas porque esta implica uma forte distinção entre as categorias “nativo”, “folk” ou “leigo”, de um lado, e categorias “científicas” do outro; conceitos tais como “raça”, “etnicidade” ou “nação” são marcados por uma conexão recíproca próxima e de mútua influência entre seus usos práticos e analíticos¹⁵.

“Identidade”, também, é tanto uma categoria de prática quanto uma categoria de análise. Como uma categoria de prática, é usada por atores “leigos” em algumas (não todas!) configurações cotidianas de forma que tenha sentido para si mesmos, suas atividades ou as pessoas com quem eles dividem algo

¹⁴ Sobre os conceitos de experiência-próxima e experiência-distante – os termos são derivados de Hainz Kohut –, ver Clifford Geertz (1983, p. 57). O contraste básico remonta no mínimo a *The rules of sociological method*, de Émile Durkheim (1964, p. 14-46), que criticou o uso sociológico de “pré-noções” ou conceitos leigos que foram “criados pela e para a experiência”.

¹⁵ Como assinala Loïc Wacquant (1997, p. 222-223) acerca da raça, o “contínuo intercâmbio entre noções analíticas e ordinárias, a combinação incontrolada de conceitos sociais e sociológicos de ‘raça’” é “intrínseca à categoria”. Desde o início, a ficção coletiva rotulou que “‘raça’ [...] sempre havia misturado ciência com senso comum e negociado na cumplicidade entre elas”.

e de quem se diferem. É também usada por empreendedores políticos para persuadir pessoas a compreender a si mesmas, seus interesses e seus dilemas de determinado modo, para convencer certas pessoas de que elas são (para certos propósitos) “idênticas” umas em relação às outras e ao mesmo tempo diferentes de outras, e para organizar e justificar ações coletivas ao longo de certas linhas¹⁶. Neste sentido, o termo “identidade” está implicado tanto na vida cotidiana quanto nas “políticas de identidade” nas suas várias formas.

“Discussões sobre identidade” e “políticas de identidade” cotidianas são fenômenos reais e importantes. Mas a relevância contemporânea de “identidade” como uma categoria prática não requer seu uso como uma categoria de análise. Considere uma analogia. “Nação” é amplamente usada como uma categoria de prática social e política. Apelos e reivindicações feitas em nome de “nações” putativas – por exemplo, reivindicações de autodeterminação – têm sido centrais na política há 150 anos. Mas não se deve usar “nação” como uma categoria analítica para entender e analisar tais apelos e reivindicações. Não é preciso tomar uma categoria inerente na *prática* do nacionalismo – a realista, reificada concepção de nações como comunidades reais – e fazer desta categoria central na *teoria* do nacionalismo¹⁷. Nem é preciso usar “raça” como uma categoria de análise – corre-se o risco de assumir que “raça” existe – para entender e analisar práticas sociais e políticas orientadas para a existência presumida de “raças” putativas (LOVEMAN, 1999)¹⁸. Pode-se analisar “discussões sobre nação” e políticas nacionalistas sem postular a existência de “nações”, ou “conversas de raça” e políticas orientadas para “raças” sem postular a existência de “raças”, assim como é possível analisar “discussões sobre identidade” e políticas de identidade sem, enquanto analistas, postular a existência de “identidades”.

A reificação é um processo social, não somente uma prática intelectual. Nesse sentido, é central para as políticas de “etnicidade”, “raça”, “nação” e outras identidades putativas. Analistas desse tipo de política deveriam *levar*

¹⁶ Sobre “empreendedores de identidades étnicas”, ver Barbara Lal (1997).

¹⁷ Este argumento se desenvolve depois em Rogers Brubaker (1996).

¹⁸ Ver também Wacquant (1997), Rupert Taylor (1994) e Max Weber (1968) para um notável argumento questionador da utilidade analítica das noções de “raça”, “grupo étnico” e “nação”.

em conta tal processo de reificação. Nós deveríamos buscar explicar os processos e mecanismos pelos quais o que tem sido chamado de “ficção política” da “nação” – ou dos “grupos étnicos”, “raça”, ou outras “identidades” putativas – pode se cristalizar, em certos momentos, como uma poderosa e convincente realidade¹⁹. Mas nós devemos evitar involuntariamente *reproduzir* ou *reforçar* tais reificações ao adotar sem críticas categorias de prática como categorias de análise.

O mero uso de um termo como categoria de prática, certamente, não o desqualifica como categoria de análise²⁰. Se assim fosse, o vocabulário das análises sociais seria muito mais pobre, e mais artificial, do que é. O problemático não é que *aquela* termo em particular seja usado, mas *como* é usado. O problema, como Loïc Wacquant (1997, p. 222) argumentou com respeito a “raça”, reside na “incontrolável combinação de social e sociológico [...] [ou] folclórico e compreensão analítica”²¹. O problema é que “nação”, “raça” e “identidade” são usados analiticamente, por bastante tempo, mais ou menos como eles são usados na prática, de uma maneira implícita ou explicitamente reificada, de uma maneira que implica ou afirma que “nações”, “raças” e “identidades” “existem” e que pessoas “têm” uma “nacionalidade”, uma “raça”, uma “identidade”.

Pode-se contestar que isso negligencia esforços recentes de evitar reificar “identidade” ao teorizar identidades como múltiplas, fragmentadas e fluidas²². O “essencialismo” certamente tem sido vigorosamente criticado, e gestos construtivistas agora acompanham a maioria das discussões de “identidade”²³. Ainda assim, nós frequentemente encontramos uma amálgama desconfortável de

¹⁹ Sobre a “nação” como uma “ficção política”, ver Louis Pinto (1986) – uma apreciação bourdieuana dos estudos do nacionalismo feita pelo eminente historiador húngaro Jenő Szücs. Sobre a raça como uma “ficção coletiva”, ver Wacquant (1997, p. 222-223). O trabalho-chave de Bourdieu (1980) a esse respeito é “L’Identité et la représentation: éléments pour une réflexion critique sur l’idée de région”, que teve parte reeditada em Bourdieu (1991).

²⁰ Até mesmo o manifesto sociológico objetivista de Durkheim se assusta com essa posição extrema. Ver capítulo 2 de Durkheim (1964).

²¹ Ver também a crítica de Wacquant (1996) ao conceito de “*underclass*”.

²² Para um exemplo influente e substancial, ver Judith Butler (1990).

²³ Para uma revisão recente, ver Calhoun (1994).

linguagem construtivista e de argumentação essencialista²⁴. Isso não é uma questão de descuido intelectual. Pelo contrário: reflete a orientação dual de muitos identitários acadêmicos como *analistas* e *protagonistas* de políticas de identidade. Isso reflete a tensão entre a linguagem construtivista que é requerida pela exatidão acadêmica e a mensagem fundacionalista ou essencialista que é requerida se apelos à “identidade” forem efetivos na prática²⁵. A solução tampouco será encontrada em um construtivismo mais consistente: pois não está claro por que o que é rotineiramente caracterizado como múltiplo, fragmentado e instável deveria ser conceitualizado como “identidade”, por fim.

²⁴ Eduardo Bonilla-Silva (1996), por exemplo, desdobra uma impecável caracterização construtivista dos “sistemas sociais racializados” como “sociedades [...] parcialmente estruturadas pela localização dos atores nas categorias raciais”, em que “as raças” são caracterizadas como grupos sociais reais com interesses objetivos divergentes. No seu influente *Racial formation in the United States*, Michael Omi e Howard Winant (1994) se esforçam para ser mais consistentemente construtivistas. Mas também eles fracassam no objetivo de se manter fiéis à sua definição construtivista de “raça” como um “complexo instável e ‘descentrado’ de significados sociais que é constantemente transformado pelas lutas políticas [...] [e como] um conceito que *significa* e simboliza conflitos sociais e interesses mediante a referência a diferentes tipos de corpos humanos” (OMI; WINANT, 1994, p. 55, grifo dos autores). As experiências históricas dos “imigrantes europeus” brancos, argumentam, foram e se mantiveram fundamentalmente diferentes das desses “grupos raciais minoritários” (incluindo tanto latinos e americanos-orientais quanto afro-americanos e americanos nativos); o “paradigma étnico” é aplicável aos primeiros, mas não – por seu “descuido da raça *per se*” – aos últimos (OMI; WINANT, 1994, p. 14-23). Esta distinção aguda entre grupos “étnicos” e “raciais” negligencia o fato – agora bem estabelecido na literatura histórica – de que a “branquitude” de vários grupos de imigrantes europeus era “alcançada” depois de um período inicial em que frequentemente eram caracterizados em termos raciais ou semelhantes a raciais como não brancos; também ignora o que poderíamos chamar de processo de “desracialização” entre alguns grupos que consideram fundamentalmente “raciais”. Sobre aqueles primeiros, ver James R. Barret e David Roediger (1997); sobre estes últimos, ver Joel Perlman e Roger Waldinger (1997).

²⁵ Walter Benn Michaels (1995) argumenta que as noções de identidade cultural ostensivamente construtivistas, na medida em que se avança sobre elas – como usualmente são desenvolvidas na prática, especialmente em conexão com raça, etnicidade e nacionalidade – como razões para manter, ou valorizar, uma série de crenças ou práticas, não podem evitar apelos essencialistas a quem *somos*. “Não há concepções de identidade antiessencialistas [...] [O] essencialismo é inerente não à descrição de identidade, mas à tentativa de derivar as práticas da identidade – nós *fazemos* isso porque *somos* isso. Portanto o antiessencialismo [...] deve assumir a postura não de produzir explicações mais sofisticadas de identidade (isso é, essencialismos mais sofisticados), mas de parar de explicar o que fazemos ou deveríamos fazer em referência a quem eles são e/ou a que cultura pertencem” (MICHAELS, 1995, p. 61). Repare, no fim do referido trecho, porém, a ligação crucial entre “fazemos” e “deveríamos fazer”. O essencialismo reside, afirma Michaels (1995, p. 61), menos na “tentativa de derivar [de maneira explicativa] a prática da identidade” do que na tentativa de *prescrever* as práticas sobre a base de uma identidade imputada: você *deveria* fazer isso porque é isso.

OS USOS DE “IDENTIDADE”

O que os acadêmicos querem dizer quando falam sobre “identidade”²⁶? Que trabalho conceitual e explicativo supostamente o termo deve acionar? Isso depende do contexto do uso e da tradição teórica da qual o uso em questão deriva. O termo é ricamente – até em um conceito analítico, irremediavelmente – ambíguo. Mas é possível identificar alguns usos-chave:

1. Entendida como terreno ou base da ação social e política, “identidade” é frequentemente contraposta a “interesse” em um esforço de iluminar e conceitualizar modos *não instrumentais* de ação social e política²⁷. Com uma ênfase analítica levemente diferente, ela é usada para realçar a maneira como a ação – individual ou coletiva – pode ser governada por uma *autocompreensão particularista* mais do que por um *autointeresse universal putativo* (SOMERS, 1994). Esse é provavelmente o uso mais geral do termo, sendo frequentemente encontrado em combinação com outros usos. Ele envolve três contrastes relacionados, mas distintos, no sentido de conceitualizar e explicar a ação. O primeiro é entre autocompreensão e autointeresse²⁸. O segundo é entre particularidade e universalidade (putativa). O terceiro é entre duas formas de construir locação social. Muitas (embora não todas as) vertentes de teorização social veem a ação social e política como formas poderosamente moldadas pela posição no espaço social²⁹. Nisso elas concordam com muitas (embora não com todas as) vertentes de teorização instrumentalista, universalista.

²⁶ Para uma diferente aproximação dessa questão, ver Fearon (1999).

²⁷ Ver, por exemplo, Jean L. Cohen (1985).

²⁸ Essa oposição depende de uma conceitualização estreita da categoria “interesse”, uma delas restrita à compreensão de que interesses são diretamente deriváveis da estrutura social (ver, por exemplo, SOMERS, 1994, p. 624). Se, pelo contrário, o interesse é entendido como culturalmente ou discursivamente constituído, como dependente da *identificação* discursiva de interesses e (mais fundamentalmente) do interesse como sustentação de unidades, “constituído e reconstituído *no tempo* e *no decorrer do tempo*”, como as identidades narrativas conforme as entende Somers (1994), então a oposição perde muito de sua força.

²⁹ Algumas vertentes da teorização identitária enfatizam a autonomia relativa da autocompreensão *vis-à-vis* à localização social. Essa tendência é mais pronunciada no quarto e quinto usos esboçados aqui.

Mas “locação social” significa algo levemente diferente nos dois casos. Para uma teorização identitária, isso significa a posição em um espaço multidimensional definido por *atributos categoriais particularistas* (raça, etnicidade, gênero, orientação sexual). Para uma teorização social, isso significa a posição em uma estrutura social universalmente concebida (por exemplo, a posição no mercado, a estrutura ocupacional ou o modo de produção)³⁰.

2. Entendida como um fenômeno especificamente *coletivo*, “identidade” denota uma uniformidade entre membros de um grupo ou categoria. Isso pode ser entendido objetivamente (como uma uniformidade “por ela mesma”) ou subjetivamente (como uma uniformidade experimentada, sentida ou percebida). Espera-se que essa uniformidade se manifeste na solidariedade, em disposições ou consciências compartilhadas ou numa ação coletiva. Esse uso é especialmente encontrado na literatura sobre movimentos sociais (MELUCCI, 1995); sobre gênero³¹; e sobre raça, etnicidade e nacionalismo³². Nesse uso, o limite entre “identidade” como uma categoria de análise e como uma categoria de prática é frequentemente difuso.
3. Entendida como um aspecto central da “individualidade” (particular ou coletiva) ou como uma condição fundamental do ser social, “identidade” é invocada para apontar algo alegadamente *profundo, básico, permanente* ou *fundacional*. É distinguida dos aspectos ou atributos mais superficiais, acidentais, fugazes ou contingentes do *self*, e é entendida como algo a ser valorado, cultivado, apoiado, reconhecido e preservado³³. Esse uso é característico de certas

³⁰ A conceitualização de identidade como não ancorada na estrutura social é estrangeira aos cenários sociais mais pré-modernos, nos quais as autocompreensões e as compreensões do outro são geralmente entendidas como diretamente decorrentes da estrutura social. Ver, por exemplo, Peter Berger (1983).

³¹ Muito do trabalho recente sobre a questão de gênero, certamente, criticou como “essencialista” a ideia de que as mulheres compartilham uma igualdade fundamental. Algumas vertentes de trabalho recente, porém, predicaram tal igualdade de alguns “grupos” definidos pela *intersecção* do gênero com outros atributos categoriais (raça, etnia, classe, orientação sexual). Ver, por exemplo, Patricia Hill Collins (1990).

³² Ver, por exemplo, Harold R. Isaacs (1975) e Walker Connor (1994).

³³ Para uma abordagem histórica e filosófica sofisticada, ver Charles Taylor (1989).

vertentes da literatura psicológica (ou psicologizante), especialmente influenciada por Erikson³⁴, embora também apareça na literatura sobre raça, etnicidade e nacionalismo. Aqui também os usos práticos e analíticos de “identidade” são frequentemente confusos.

4. Entendida como um produto da ação social ou política, a “identidade” é invocada para iluminar o desenvolvimento *processual e interativo* de um tipo de autocompreensão, solidariedade ou “grupalidade” coletiva que pode tornar a ação coletiva possível. Nesse uso, encontrado em certas vertentes da literatura do “novo movimento social”, “identidade” é entendida tanto como *produto contingente* da ação social e política quanto como terreno ou base de ação futura³⁵.
5. Entendida como um produto evanescente de discursos múltiplos e competitivos, a “identidade” é invocada para destacar a natureza *instável, múltipla, flutuante e fragmentada* do “eu” contemporâneo. Esse uso é encontrado especialmente na literatura influenciada por Foucault, no pós-estruturalismo e no pós-modernismo³⁶. De uma maneira distinta, sem as armadilhas pós-estruturalistas, ele é também encontrado em certas vertentes da literatura sobre etnicidade – notavelmente em sentidos “situacionistas” ou “contextualistas” de etnicidade³⁷.

Claramente, o termo “identidade” existe para realizar um grande trabalho. Ele é usado para destacar modos não instrumentais de ação; para focar na autocompreensão mais do que no autointeresse; para designar igualdade entre pessoas ou igualdade ao longo do tempo; para supostamente capturar os aspectos centrais, fundacionais da individualidade; para negar que tais aspectos centrais e fundacionais existem; para destacar o desenvolvimento interativo e processual da solidariedade e da autocompreensão coletiva; e para

³⁴ Uma explicação-chave é dada pelo próprio Erikson (1968b, p. 22).

³⁵ Ver, por exemplo, Calhoun (1991), Melucci (1995) e Gould (1995).

³⁶ Ver, por exemplo, Stuart Hall (1996).

³⁷ Ver, por exemplo, Richard Werbner (1996).

ensionar a qualidade fragmentada da experiência contemporânea do “eu”, um *self* instável mas remendado pelos cacos do discurso e contingentemente “ativado” em diferentes contextos.

Esses usos não são simplesmente heterogêneos; eles apontam para direções nitidamente opostas. Para ser mais exato, há afinidades entre alguns deles, notavelmente entre o segundo e o terceiro uso, e entre o quarto e o quinto. O primeiro uso é suficientemente geral para ser compatível com todos os outros. Mas também há fortes tensões. O segundo e o terceiro uso realçam *igualdades fundamentais* – igualdade entre pessoas e igualdade ao longo do tempo –, enquanto o quarto e o quinto uso *rejeitam* a noção de igualdade fundamental ou permanente.

“Identidade”, então, carrega um fardo multivalente e até teoricamente contraditório. Nós realmente precisamos desse termo fortemente sobrecarregado e profundamente ambíguo? O peso esmagador da opinião acadêmica sugere que sim³⁸. Até os mais sofisticados teóricos, ainda que reconheçam prontamente a natureza problemática e elusiva de “identidade”, argumentam que o termo permanece indispensável. A discussão crítica de “identidade” tem, assim, procurado não abandoná-lo, mas salvar o termo, reformulando-o para torná-lo imune a certas objeções, especialmente da temida carga de “essencialismo”. Deste modo Stuart Hall (1996, p. 2) caracteriza identidade como “uma ideia que não pode ser pensada à maneira antiga, mas sem a qual certas questões-chave

³⁸ Duas importantes exceções, ainda que parciais, merecem ser assinaladas. Walter Benn Michaels (1995) formulou uma crítica brilhante e provocativa do conceito de “identidade cultural” em “Race into culture”. Mas esse ensaio se concentra menos nos usos analíticos da noção de “identidade” do que na dificuldade de especificar o que faz “nossa” cultura ou “nosso” passado ser considerado como “nosso” – quando a referência não é às práticas *reais* ou ao passado *real* de uma pessoa, mas a algum grupo putativo ou a seu passado – sem invocar implicitamente a noção de “raça”. Conclui que “nosso sentido de cultura tem a característica de ser pensado para deslocar a raça, mas [...] a cultura se tornou uma via para continuar em vez de terminar com o pensamento racial. É somente o apelo à raça o que [...] confere *pathos* a noções como perder nossa cultura, preservá-la, [...] [ou] devolver a cultura dos povos a eles” (MICHAELS, 1995, p. 61-62). Richard Handler (1994, p. 27) argumenta que “deveríamos ter tantas suspeitas com ‘identidade’ como aprendemos a ter com ‘cultura’, ‘tradição’, ‘nação’ e ‘grupo étnico’”, mas depois dá seus golpes críticos. Seu argumento central – de que a importância de “identidade” no Ocidente contemporâneo, especialmente na sociedade americana, “não significa que o conceito pode ser aplicado irrefletidamente a outros tempos e lugares” (HANDLER, 1994, p. 27) – certamente é verdade, mas implica que o conceito *pode* ser aplicado frutiferamente em cenários ocidentais contemporâneos, algo que outras passagens do mesmo artigo e de seu próprio trabalho sobre o nacionalismo quebequense tendem a pôr em dúvida. Ver também Handler (1988).

não podem sequer ser pensadas”. O que são estas questões-chave e por que elas não podem ser tratadas sem “identidade” são questões que permanecem obscuras na discussão sofisticada, mas opaca, de Hall³⁹. O comentário de Hall ecoa uma formulação anterior de Claude Lévi-Strauss (1997, p. 332), caracterizando identidade como “um tipo de centro virtual (*foyer virtuel*) ao qual nós devemos nos referir para explicar certas coisas, mas sem que ele tenha uma existência real”. Lawrence Grossberg (1996, p. 87-88), receoso com o estreitamento da preocupação dos estudos culturais com as “teorias e políticas de identidade”, repetidamente assegura ao leitor que ele não pretende “rejeitar o conceito de identidade ou sua importância política em certas lutas” e que seu “projeto não é escapar do discurso de identidade, mas realocá-lo, rearticulá-lo”. Alberto Melucci (1995, p. 46), um líder das análises de movimentos sociais orientadas para a identidade, reconhece que “a palavra *identidade* [...] é semanticamente inseparável da ideia de permanência e é talvez, por esta mesma razão, mal adaptada à análise processual sobre a qual eu argumento”. Mal adaptada ou não, “identidade” continua a encontrar um lugar central na escrita de Melucci.

Não estamos persuadidos de que “identidade” é indispensável. Esboçamos a seguir algumas expressões analíticas alternativas que podem realizar o trabalho necessário sem esta confusão. Basta dizer por ora que se há a necessidade de argumentar que as autocompreensões particularistas moldam as ações sociais e políticas de uma forma não instrumental, então que se diga. Se desejam traçar o processo pelo qual pessoas que compartilham alguns atributos categoriais vêm a compartilhar definições dos seus dilemas, entendimentos do seu interesse, e uma prontidão em empreender uma ação coletiva, é melhor que se faça isso de uma maneira que realce a relação contingente e variável entre meras categorias e grupos solidários delimitados. Se desejam examinar os significados e a significância que as pessoas dão a construtos como “raça”, “etnicidade”

³⁹ “Uso ‘identidade’ para referir-me ao ponto de encontro, o ponto de *sutura* entre, por um lado, os discursos e práticas que tentam nos ‘interpelar’, falar conosco para nos colocar em um lugar de sujeitos sociais com discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos que podem ser ‘falados’. Identidades são pontos de ligação temporal às posições subjetivas que as práticas discursivas constroem para nós mesmos” (HALL, 1996, p. 5-6).

e “nacionalidade”, é necessário enroscar-se por arvoredos conceituais, e não é claro o que se ganha ao agregá-los sob o conceito planificador de identidade. E se querem transmitir o sentido moderno tardio de um *self* sendo construído e continuamente reconstruído fora de uma variedade de discursos concorrentes – e continuando frágeis, flutuantes e fragmentados –, não é óbvio por que a palavra identidade captura o sentido sendo transmitido.

ENTENDIMENTOS “FORTES” E “FRACOS” DE “IDENTIDADE”

Nós sugerimos, no início, que “identidade” ou tende a significar demais ou muito pouco. Este tema pode ser elaborado agora. Nosso inventário de usos de “identidade” revelou não somente uma grande heterogeneidade, mas também uma forte antítese entre posições que destacam uma igualdade fundamental ou permanente e posturas que expressamente rejeitam noções de igualdade básica. As primeiras podem ser chamadas de concepções fortes ou duras de identidade, e as últimas de concepções fracas ou suaves.

Concepções fortes de “identidade” preservam o significado do senso comum do termo – a ênfase na igualdade através do tempo ou das pessoas. E elas concordam bem com a maneira como o termo é usado nas múltiplas formas de políticas de identidade. Mas, precisamente porque adotam para propósitos analíticos uma categoria da experiência cotidiana e de prática política, elas implicam uma série de pressupostos profundamente problemáticos:

1. Identidade é algo que todas as pessoas têm, ou devem ter, ou buscam.
2. Identidade é algo que todos os grupos (pelo menos grupos de um certo tipo, por exemplo, étnicos, raciais ou nacionais) têm ou devem ter.
3. Identidade é algo que as pessoas (e grupos) podem ter sem dela estarem cientes. Nessa perspectiva, a identidade é algo a ser *descoberto*

e sobre o qual se pode estar *enganado*. A concepção forte de identidade, portanto, replica a epistemologia marxista de classe.

4. Noções fortes de identidade coletiva implicam fortes noções de limitação e homogeneidade do grupo. Implicam altos graus de grupalidade, uma “identidade” ou semelhança entre membros do grupo, uma forte distinção dos não membros e uma fronteira clara entre dentro e fora⁴⁰.

Dados os poderosos desafios de diversas partes a entendimentos substancialistas de grupos e a entendimentos essencialistas de identidade, pode-se pensar que nós esboçamos aqui um “espantalho” imaginário. De fato, concepções fortes de “identidade” continuam a formar importantes vertentes da literatura sobre gênero, raça, etnicidade e nacionalismo⁴¹.

Compreensões fracas de “identidade”, por contraste, conscientemente rompem com o significado cotidiano do termo. São tais concepções fracas ou “suaves” que têm sido fortemente favorecidas nas discussões teóricas de “identidade” nos anos recentes, uma vez que teóricos têm se tornado cada vez mais cientes e desconfortáveis com relação às implicações fortes ou “duras” dos significados cotidianos de “identidade”. Ainda assim, esse novo “senso comum” teórico tem problemas de sua própria natureza. Nós esboçamos três deles.

O primeiro é o que nós chamamos de “construtivismo clichê”. Concepções fracas ou suaves de identidade são rotineiramente empacotadas com qualificadores-padrão indicando que as identidades são múltiplas, instáveis, em fluxo, contingentes, fragmentadas, construídas, negociadas, e assim por diante. Esses qualificadores tornaram-se tão familiares – realmente obrigatórios – nos últimos anos que se lê (e se escreve) sobre eles quase automaticamente. Eles correm o risco de se tornar meros elementos sem significação, gestos sinalizando uma posição em vez de palavras transmitindo um significado.

⁴⁰ Aqui a nebulosidade entre categorias de prática e categorias de análise é particularmente acertada. Como argumentou Richard Handler (1988), as concepções acadêmicas de “nação” e “identidade nacional” tenderam a replicar características-chave de ideologia nacionalista, notavelmente as noções axiomáticas de limitação e homogeneidade na “nação” putativa. O mesmo argumento pode se aplicar a “raça” ou “etnia”.

⁴¹ Ver, por exemplo, Isaacs (1975) e o capítulo “Beyond reason: the nature of etnonational bond”, de Connor (1994).

Segundo, não é claro o porquê de concepções fracas de “identidade” serem concepções *de identidade*. O sentido cotidiano de “identidade” sugere fortemente pelo menos alguma continuidade através do tempo, alguma persistência, algo que se mantém idêntico, o mesmo, enquanto outras coisas mudam. Qual é o sentido de usar o termo “identidade” se este significado central é expressamente repudiado?

Terceiro, e mais importante, concepções fracas de identidade podem ser *muito* fracas para fazer o trabalho teórico útil. Na sua preocupação de limpar o termo de suas desonrosas conotações teóricas “fortes”, insistindo que identidades são múltiplas, maleáveis, fluidas, e assim por diante, identitários “suaves” nos deixam com um termo tão infinitamente elástico que se torna incapaz de realizar um trabalho analítico sério.

Nós não estamos afirmando que as versões fortes e fracas esboçadas aqui exauzem conjuntamente os significados e usos possíveis de “identidade”. Nem estamos afirmando que sofisticados teóricos construtivistas não tenham feito trabalhos interessantes e importantes utilizando-se de compreensões “suaves” de identidade. Nós argumentamos, entretanto, que o que é interessante e importante neste trabalho frequentemente não depende do uso de “identidade” como uma categoria analítica. Considere três exemplos:

Margaret Somers (1994, p. 605-606), criticando discussões acadêmicas de identidade por concentrarem-se na uniformidade categórica mais do que na imersão relacional historicamente variável, propõe “reconfigurar o estudo da formação da identidade pelo conceito de narrativa” para “incorporar na concepção central de identidade dimensões categoricamente desestabilizantes de *tempo, espaço e relacionalidade*”. Somers faz uma argumentação convincente a respeito da importância da narrativa para a vida social e para a análise social, e argumenta persuasivamente a favor de situar as narrativas sociais em configurações relacionais historicamente específicas. Ela enfoca a dimensão ontológica das narrativas, na forma como tais narrativas não somente representam mas, em um importante sentido, constituem atores sociais e o mundo social no qual elas atuam (SOMERS, 1994, p. 614). O que permanece obscuro em seu relato é por que – e em que sentido – são as *identidades* que são constituídas

através das narrativas e formadas em configurações particulares relacionais. A vida social é, claro, penetrantemente “contada”; mas não fica claro por que essa “contaçoão” deveria ser axiomáticamente ligada à identidade. Pessoas contam histórias em todo lugar e sempre sobre elas mesmas e outros, e se colocam no interior do repertório de histórias culturalmente disponíveis. Mas em qual sentido tal “locação” narrativa dota atores sociais com identidades – por mais múltiplas, ambíguas, efêmeras ou conflitantes que possam ser?” (SOMERS, 1994, p. 618, grifo da autora). O que essa noção suave e flexível de identidade adiciona ao argumento sobre narratividade? O grande trabalho analítico no artigo de Somers (1994) é feito através do conceito de narratividade, suplementado pelo de configuração relacional; o trabalho feito pelo conceito de identidade é muito menos claro⁴².

Introduzindo a coletânea *Citizenship, identity, and social history*, Charles Tilly (1996, p. 7) caracteriza identidade como um “difuso, mas indispensável” conceito e o define como “uma experiência, pelo ator, de uma categoria, laço, papel, rede, grupo ou organização, acoplada com uma representação pública daquela experiência; a representação pública frequentemente toma a forma de uma história compartilhada, uma narrativa”. Mas o que é a relação entre essa definição abrangente, em aberto, e o trabalho que Tilly quer que o conceito faça? O que se ganha, analiticamente, com a rotulação de *qualquer* experiência e representação pública de *qualquer* laço, papel, rede etc. como uma *identidade*? Quando se trata de exemplos, Tilly se refere aos suspeitos usuais: raça, gênero, classe, trabalho, afiliação religiosa e origem nacional. Mas não fica claro qual alavancagem analítica sobre estes fenômenos pode ser fornecida pelo conceito excepcionalmente vasto e flexível de identidade que ele propõe. O destaque de “identidade” no título do volume assinala uma abertura à virada cultural na história social e na sociologia histórica da cidadania; além disso, não fica claro qual trabalho o conceito realiza. Justamente conhecido por um uso conceitual fortemente focado, com o uso de conceitos “duros”, Tilly aqui encara a dificuldade que muitos cientistas sociais confrontam ao escrever sobre identidade hoje

⁴² Ver também Somers (1992). Para outro argumento sobre identidade e termos de narrativa, ver Denis-Constant Martín (1994, 1995).

em dia: a de inventar um conceito “suave” e flexível o suficiente para satisfazer os requisitos da teoria social relacional e construtivista, mas ainda robusto o suficiente para dar conta dos fenômenos que demandam uma explicação, alguns dos quais são bastante “duros”.

Craig Calhoun (1991, p. 53) usa o movimento estudantil chinês de 1989 como veículo para uma sutil e esclarecedora discussão dos conceitos de identidade, interesse e ação coletiva. Calhoun explica a prontidão dos estudantes para o “conhecido risco de morte” na Praça Tiananmen na noite de 3 de junho de 1989, nos termos de uma identidade ou senso de *self* compelido pela honra, forjado no curso do próprio movimento, com o qual os estudantes se tornaram cada vez mais e, no fim, irremediavelmente comprometidos. Sua consideração sobre as mudanças no sentido de *self* vivido pelos estudantes durante as semanas de seu protesto – à medida que eles foram deslocados, dentro e através das dinâmicas da sua luta, de uma autocompreensão originalmente “posicional” e baseada em classes, como estudantes e intelectuais, para uma identificação mais ampla, emocionalmente carregada com ideias nacionais e até mesmo universais – é convincente. Aqui também, entretanto, o trabalho analítico crucial parece ser feito por um conceito outro que não o de identidade – neste caso, o de honra. Calhoun (1991, p. 64-67) observa que a honra é “imperativa de uma forma que interesses não são”. Mas também é imperativa de uma maneira que *identidade*, no senso fraco, não é. Calhoun coloca honra sob a rubrica da identidade e apresenta esse argumento como um argumento geral sobre a “constituição e transformação da identidade”. Assim, seu argumento fundamental nesse artigo, nos parece, não é sobre identidade em geral, mas sobre a maneira pela qual um sentido convincente de honra pode, em circunstâncias extraordinárias, levar as pessoas a empreender ações extraordinárias para que seu senso central de *self* não seja radicalmente minado.

Identidade, nesse sentido excepcionalmente forte – como uma noção de *self* que pode imperativamente requerer ações que ameacem interesses ou mesmo a vida –, tem pouca relação com identidade no sentido fraco ou suave. O próprio Calhoun (1991, p. 53) sublinha a incomensurabilidade entre a “identidade ordinária – autoconcepções, a maneira como as pessoas reconciliam

interesses na vida cotidiana” – e o senso de *self* imperativo, conduzido pela honra, que pode permitir ou mesmo requerer que pessoas sejam “corajosas a ponto de aparentarem estupidez” (CALHOUN, 1991, p. 68). Calhoun fornece uma caracterização poderosa desse último fenômeno; mas não fica claro qual trabalho analítico é feito pela concepção antiga, mais geral, de identidade.

No volume editado de *Social theory and the politics of identity*, Calhoun (1994) trabalha com esse entendimento mais geral de identidade. “Preocupações com identidade individual e coletiva”, ele observa, “são onipresentes”. É certamente verdadeiro que “[nós] não conhecemos pessoas sem nomes, línguas ou culturas nas quais alguma maneira de distinção entre o *self* e o outro, o nós e o eles não seja feita” (CALHOUN, 1994, p. 9). Mas não é claro por que isso implica onipresença de identidade, a não ser que nós possamos diluir “identidade” a ponto de designar *todas* as práticas envolvendo nomeação e distinção entre o *self* e o outro. Calhoun – como Somers e Tilly – segue enumerando argumentos esclarecedores em um conjunto de problemas relativos a reivindicações de similaridade e diferença nos movimentos sociais contemporâneos. Ainda que tais reivindicações estejam, de fato, frequentemente emolduradas em uma expressão de “identidade”, não é claro que a adoção dessa expressão para propósitos *analíticos* seja necessária ou mesmo útil.

EM OUTRAS PALAVRAS

Quais termos alternativos podem substituir “identidade”, fazendo o trabalho teórico que “identidade” deveria fazer, sem suas conotações confusas e contraditórias? Dado o grande alcance e a heterogeneidade do trabalho desempenhado por “identidade”, seria infrutífero buscar um único substituto, já que tal termo seria tão sobrecarregado quanto a própria palavra “identidade”. Nossa estratégia preferível é a de desembolar o grosso emaranhado de significados que se acumularam ao redor do termo “identidade” e dividir tal escopo em um número menos congestionado de termos. Esboçamos aqui três conjuntos de termos.

Identificação e categorização

Como um termo processual e ativo, derivado de um verbo, “identificação” perde a conotação reificadora de “identidade”⁴³. Esse termo nos convida a especificar os agentes que realizam o processo de identificar. E isso não pressupõe que tal processo identificador (ainda que feito por agentes poderosos, como o Estado) resultará necessariamente na igualdade interna, na distinção, na grupalidade obrigatória que empreendedores políticos podem buscar alcançar. A identificação – de si mesmo e de outros – é intrínseca à vida social; “identidade” no senso forte não é.

É possível se identificar – para se caracterizar, para se localizar entre outros conhecidos, para se situar em uma narrativa, para se colocar em uma categoria – em qualquer número de contextos distintos. Em configurações modernas, que multiplicam interações pessoais com outros não conhecidos, tais ocasiões para identificação são particularmente abundantes. Elas incluem diversas situações da vida cotidiana em contextos tanto formais quanto informais. Como alguém se identifica – e como alguém é identificado por outros – pode variar grandemente de um contexto para contexto; a autoidentificação e a identificação do outro são fundamentalmente situacionais e contextuais.

Há uma distinção-chave entre modos *relacionais* e *categoriais* de identificação. É possível se identificar (ou identificar outra pessoa) pela posição numa rede relacional (uma rede de parentesco, por exemplo, ou de amizade, de laços de patronagem ou numa relação entre professores e estudantes). Por outro lado, alguém pode se identificar (ou identificar outra pessoa) pela filiação a uma classe de pessoas que compartilham determinados atributos (como raça, etnicidade, língua, nacionalidade, cidadania, gênero, orientação sexual etc.). Craig Calhoun (1997) argumentou que, enquanto modos de identificação relacionais continuam sendo importantes em muitos contextos ainda nos

⁴³ Sobre os méritos de “identificação”, ver Hall (1996). Apesar de a concepção de Hall ser uma compreensão foucaultiana/pós-freudiana de “identificação”, valendo-se do “repertório discursivo e psicanalítico”, e de ser bastante distinto do aqui proposto, o autor convenientemente adverte que o termo “identificação” “é quase tão trapaceiro quanto ‘identidade’, mas ainda assim preferível; e que certamente não é garantia contra as dificuldades conceituais que este último apresenta” (HALL, 1996, p. 2). Ver também Andreas Glaeser (1997), especialmente o capítulo 1.

dias de hoje, a identificação categorial assumiu importância ainda maior nas configurações modernas.

Outra distinção básica existe entre a autoidentificação e a identificação e categorização de si pelos outros⁴⁴. A autoidentificação ocorre numa interação dialética com a identificação externa, e não é preciso haver convergência entre as duas⁴⁵. A identificação externa por si mesma é um processo variado. No fluxo e refluxo da vida social, as pessoas identificam e categorizam os outros da mesma forma como identificam e categorizam a si mesmas. Mas há outro tipo central de identificação externa que não possui contraparte no domínio da autoidentificação: os sistemas de categorização formalizados, codificados e objetificados pelas instituições poderosas e autoritárias.

O Estado moderno tem sido um dos agentes mais importantes de identificação e categorização nesse sentido. Nas extensões culturalistas da sociologia weberiana do Estado, notavelmente aquelas influenciadas por Bourdieu e Foucault, o Estado monopoliza, ou busca monopolizar, não somente a força física, mas também a força simbólica, nos termos de Bourdieu. Isso inclui o poder de nomear, identificar, categorizar e declarar o que é o quê, e quem é quem. Existe uma literatura sociológica e histórica frutífera sobre tais assuntos. Alguns acadêmicos olharam para “identificação” muito literalmente: como a atribuição de marcadores definitivos a um indivíduo por meio de passaporte, impressão digital, fotografia e assinatura, e como a acumulação de tais documentos de identificação em repositórios do Estado. Quando, por que e com quais limitações tais sistemas têm sido desenvolvidos parecem não ser problemas simples (NOIRIEL, 1991, 1993, 1998; FRAENKEL, 1992)⁴⁶. Outros acadêmicos enfatizam os esforços do Estado moderno para inscrever seus assuntos em uma grade classificatória: identificar e categorizar pessoas em relação a gênero, religião, posses, etnicidade, escolaridade, criminalidade ou sanidade.

⁴⁴ Para uma perspectiva antropológica, proficuamente estendendo o modelo barthiano, ver Richard Jenkins (1994, 1996).

⁴⁵ Peter Berger (1974, p. 163-164) sustenta algo parecido, ainda que ele se expresse em termos dialéticos – e possivelmente conflitivos – entre identidade subjetiva e objetiva.

⁴⁶ Alguns acadêmicos, incluindo Jane Caplan, historiador no Bryan Mawr College, e John Torpey, sociólogo da University of California, Irvine, estão com frequência ligados a projetos sobre passaportes e outros documentos de identidade.

Censos repartem pessoas nestas categorias, e as instituições – desde escolas até prisões – separam os indivíduos em relação a elas. Para os foucaultianos em particular, esses modos de individualização e agregação de identificação e classificação estão no eixo central do que define “governamentalidade” em um Estado moderno (FOUCAULT, 1991)⁴⁷.

O Estado é, assim, um “identificador” poderoso, não porque ele pode criar “identidades” no senso forte – geralmente ele não pode –, mas porque possui os recursos materiais e simbólicos para impor essas categorias, esquemas classificatórios e modos de contagem e contabilidade social com os quais burocratas, juízes, professores e médicos devem trabalhar e aos quais agentes não estatais devem se remeter⁴⁸. Mas o Estado não é o único “identificador” que importa. Como Charles Tilly mostrou, a categorização faz um “trabalho organizacional” crucial em todas as formas de configuração social, incluindo famílias, empresas, escolas, movimentos sociais e burocracias de todas as formas (TILLY, 1998). Nem o Estado mais poderoso monopoliza a produção e a difusão de identificações e de categorias; e aquelas que ele produz podem ser contestadas. A literatura sobre movimentos sociais – tanto a “antiga” quanto a “nova” – é rica em evidências de como líderes de movimentos desafiam identificações oficiais e propõem alternativas (NOBLES, 1995). Isso realça os esforços das lideranças para que membros de circunscrições putativas possam se auto-identificar de certa maneira, para que se vejam – para atingir certos propósitos – como “idênticos” uns aos outros, para que se identifiquem tanto emocionalmente quanto cognitivamente uns com os outros⁴⁹.

A literatura dos movimentos sociais tem enfatizado valorosamente os processos interativos discursivamente mediados pelos quais solidariedades coletivas e autocompreensões são desenvolvidas. Nossas ressalvas dizem

⁴⁷ Concepções similares têm sido aplicadas a sociedades coloniais, especialmente a propósito da maneira como os esquemas de classificação e enumeração dos colonizadores deram forma e, de fato, constituíram o fenômeno social classificado (por exemplo, “tribo” e “casta” na Índia). Ver, em particular, Bernard Cohn (1996).

⁴⁸ Sobre os dilemas, as dificuldades e as ironias implicados na “administração de identidade” e na determinação autoritária de quem pertence a que categoria na implementação da lei de consciência racial, ver Christopher A. Ford (1994).

⁴⁹ Ver, por exemplo, Melucci (1995).

respeito à mudança de discutir o trabalho de identificação – os esforços de construir uma autocompreensão coletiva – para postular “identidade” como seu resultado necessário. Considerando modos de identificação autoritários e institucionalizados junto com modos alternativos envolvidos nas práticas da vida cotidiana e em projetos de movimentos sociais, pode-se enfatizar o trabalho árduo e as longas lutas quanto à identificação, assim como a incerteza resultante de tais lutas. No entanto, se o resultado é, presumivelmente, sempre uma “identidade” – ainda que provisória, fragmentada, múltipla, contestada e fluida –, perde-se a capacidade de tomar decisões cruciais.

A “identificação”, como observado acima, convida à especificação dos agentes que a realizam. Ainda assim, a identificação não *requer* um “identificador” especificável; ela pode ser penetrante e influente sem ser efetuada por pessoas ou instituições discretas e especificadas. A identificação pode ser feita mais ou menos anonimamente pelos discursos ou pelas narrativas públicas (HALL, 1996). Ainda que uma análise detida de tais discursos ou narrativas possivelmente enfoque suas instanciações em enunciados discursivos ou narrativos específicos, sua força pode depender não de uma instanciação em particular, mas das colocações anônimas e despercebidas de nossas maneiras de pensar, falar e dar sentido ao mundo social.

Existe um significado adicional de “identificação”, brevemente insinuado anteriormente, que é largamente independente dos sentidos cognitivos, caracterizantes e classificatórios discutidos até então. É o sentido psicodinâmico, derivado originalmente de Freud (HALL, 1996; FINLAYSON, 1998). Enquanto os sentidos classificatórios envolvem identificar a si mesmo (ou a outros) *como* alguém que se encaixa em uma certa descrição ou pertence a uma certa categoria, o sentido psicodinâmico envolve identificar-se emocionalmente *com* outra pessoa, categoria ou coletividade. Aqui, novamente, “identificação” chama atenção para *processos* complexos (e frequentemente ambivalentes), enquanto o termo “identidade”, ao designar uma *condição* mais do que um *processo*, implica um ajuste muito simples entre o indivíduo e o social.

Autocompreensão e locação social

“Identificação” e “categorização” são termos ativos e processuais, derivados de verbos, e trazem à mente atos específicos de identificação e categorização performados por identificadores e categorizadores específicos. Mas precisamos também de outros tipos de termos que possam realizar o trabalho variado feito por “identidade”. Recordemos que um uso-chave de “identidade” é o de conceitualizar e explicar a ação de uma maneira não instrumental e não mecânica. Nesse sentido, o termo sugere formas pelas quais a ação individual e coletiva pode ser regida por compreensões particularistas de *self* e de locação social mais do que por interesses putativamente universais e estruturalmente determinados. “Autocompreensão” é, assim, o segundo termo que nós propomos como uma alternativa à “identidade”. É um termo disposicional que designa o que pode ser chamado de “subjetividade situada”: o senso de quem a pessoa é, de sua locação social, e de como (dados os dois primeiros) uma pessoa está preparada para agir. Como um termo disposicional, pertence ao domínio do que Pierre Bourdieu (1990) chamou de *sens pratique*, o senso prático – ao mesmo tempo cognitivo e emocional – que as pessoas têm de si mesmas e do seu mundo social.

O termo “autocompreensão”, é importante enfatizar, não implica uma compreensão distintivamente moderna ou ocidental do “*self*” como uma entidade homogênea, limitada e unitária. A noção de quem uma pessoa é pode ter muitas formas. O processo social pelo qual as pessoas se entendem e se posicionam pode envolver, em certas instâncias, o divã do psicanalista e, em outras, a participação em cultos de possessão espiritual⁵⁰. Em algumas situações, as pessoas podem se entender e se experienciar em termos de uma rede de categorias interseccionadas; em outras, em termos de uma teia de conexões de proximidade e intensidade diferenciais. Daí a importância de observar a autocompreensão e a posição social uma em relação à outra, e de enfatizar que tanto

⁵⁰ Uma extensa literatura antropológica sobre as sociedades africanas e outras sociedades, por exemplo, descreve cultos de cura, possessão espiritual, movimentos de erradicação de bruxas e outros fenômenos coletivos que ajudam a constituir formas específicas de autocompreensão, modos específicos pelos quais os indivíduos se situam socialmente. Ver desde estudos clássicos, de Victor Turner (1957) e Lewis (1971), até trabalhos mais recentes, de Paul Stoller (1989) e Janice Boddy (1989).

o *self* limitado quanto a grupalidade limitada são antes formas culturalmente específicas do que universais.

Assim como o termo “identificação”, “autocompreensão” carece de conotações reificantes de “identidade”. Ele não está, contudo, restrito a situações de fluxo e instabilidade. As autocompreensões podem ser variáveis de acordo com o tempo e com as pessoas, mas podem também ser estáveis. Semanticamente, “identidade” implica uma igualdade ao longo tempo ou entre as pessoas; conseqüentemente, existe estranheza em continuar falando de “identidade” enquanto se repudia a implicação de igualdade. “Autocompreensão”, por contraste, não possui uma conexão semântica especial com igualdade *ou* com diferença.

Dois termos intimamente relacionados são “autorrepresentação” e “autoidentificação”. Tendo discutido “identificação” anteriormente, nós simplesmente indicamos aqui que, enquanto a distinção não é precisa, “autocompreensões” podem ser tácitas; mesmo quando se formam, como ordinariamente acontece, dentro e através de discursos predominantes, elas podem existir e informar a ação sem serem elas mesmas articuladas discursivamente. “Autorrepresentação” e “autoidentificação”, por outro lado, sugerem pelo menos certo grau de articulação discursiva explícita.

A “autocompreensão” não pode, certamente, realizar *todo* o trabalho feito por “identidade”. Nós apontamos três limitações para o termo. Primeiro, ele é um termo subjetivo e autorreferencial. Desse modo, ele designa a concepção de si *sobre si mesmo*, ainda que categorizações, identificações e representações externas possam ser decisivas ao determinar como esse alguém é visto e tratado por outros, de certa forma moldando o próprio entendimento deste alguém sobre si mesmo. No limite, autocompreensões podem estar ultrapassadas pelas esmagadoras categorizações coercitivas externas⁵¹.

Segundo, “autocompreensão” pode parecer privilegiar a consciência cognitiva. Como resultado, o termo não parece capturar – ou pelo menos não parece destacar – os processos afetivos ou emotivos sugeridos por alguns usos de “identidade”. Ainda assim, a autocompreensão nunca é puramente cognitiva; é sempre afetivamente tingida ou carregada, e o termo pode, certamente,

⁵¹ Para um exemplo pontual, ver a noção de Slavenka Drukalic (1993, p. 50-52).

acomodar essa dimensão afetiva. Entretanto, é verdade que as *dinâmicas* emocionais são melhor captadas pelo termo “identificação” (em seu significado psicodinâmico).

Por fim, como um termo que enfatiza a subjetividade situada, “autocompreensão” não captura a objetividade invocada por compreensões fortes de identidade. Concepções fortes e objetivistas de identidade permitem que se distinga uma identidade “verdadeira” (caracterizada como profunda, permanente e objetiva) de uma “mera” autocompreensão (superficial, flutuante e subjetiva). Se a identidade é algo a ser descoberto, e algo sobre o qual se pode estar errado, então a autocompreensão momentânea de si mesmo pode não corresponder à identidade permanente e subjacente de si. De qualquer maneira, por mais analiticamente problemáticas que sejam essas noções de profundidade, constância e objetividade, elas pelo menos fornecem uma razão para utilizar a linguagem da identidade mais do que a da autocompreensão.

As concepções fracas de identidade não permitem esse tipo de raciocínio. Fica claro, a partir da literatura construtivista, o porquê de entendimentos fracos de identidade serem *fracos*; mas não é claro por que eles são concepções *de identidade*. Nessa literatura, são os variados *predicados suaves* de identidade – construção, contingência, instabilidade, multiplicidade, fluidez – que são enfatizados e elaborados, enquanto aquilo que eles *predicam* – a própria identidade – é tomado como certo e raramente é explicado. Quando a identidade em si é elucidada, frequentemente é representada como algo – uma ideia de quem se é⁵², uma autoconceituação⁵³ – que pode ser capturado de forma direta pela “autocompreensão”. Esse termo não tem o fascínio, o chiado e as pretensões teóricas de “identidade”, mas isto deve contar como um vantagem, não como um risco.

Comunalidade, conectividade, grupalidade

Merece menção especial aqui uma forma particular de autocompreensão emocionalmente carregada que é frequentemente designada de “identidade”

⁵² Ver, por exemplo, Peter Berger (1974, p. 162).

⁵³ Ver, por exemplo, Craig Calhoun (1991, p. 68) caracterizando “identidade ordinária”.

– especialmente em discussões de raça, religião, etnicidade, nacionalismo, gênero, sexualidade, movimentos sociais e outros fenômenos conceitualizados que envolvem identidades *coletivas*. Esse é o senso fortemente emocional de pertencimento a um grupo distinto e delimitado, envolvendo tanto uma solidariedade ou unidade com os membros do grupo quanto uma diferença sentida ou mesmo uma antipatia com os de fora.

O problema é que a “identidade” é usada para designar *tanto* as autocompreensões fortemente grupalizadas, exclusivas e emocionalmente carregadas *quanto* autocompreensões mais soltas, mais abertas, que envolvem certo senso de afinidade ou afiliação, comunalidade ou conectividade para com alguns em particular, mas que carece de um sentido de unidade predominante perante um “outro” constitutivo⁵⁴. Tanto as formas de autocompreensão mais fortemente grupistas quanto as de afiliação mais livre – assim como as formas transicionais entre esses tipos polares – são importantes, mas elas moldam a experiência pessoal e a condição da ação social e política em caminhos fortemente distintos.

Mais do que atirar todas as autocompreensões baseadas em raça, religião, etnicidade, e assim por diante, no grande caldeirão conceitual de “identidade”, faremos melhor em usar uma linguagem analítica diferenciada. Termos como comunalidade, conectividade e grupalidade podem ser utilmente empregados aqui no lugar do versátil “identidade”. Este é o terceiro conjunto de termos que nós propomos. “Comunalidade” denota o compartilhamento de algum atributo em comum, e “conectividade” aponta para os laços relacionais que unem as pessoas. Nem a comunalidade nem a conectividade, sozinhas, engendram a “grupalidade” – o senso de pertencimento a um grupo distinto, delimitado e solidário. Mas a comunalidade e a conectividade juntas podem realizar esse trabalho. Esse foi o argumento que Charles Tilly (1978) apresentou, há algum tempo atrás, desenvolvendo a ideia de Harrison White de “*catnet*”⁵⁵, um conjunto de pessoas compreendendo tanto uma *categoria*, compartilhando algum atributo em comum, quanto uma *rede*. A proposição de Tilly

⁵⁴ Para um bom exemplo a respeito, ver a análise de Mary Waters (1990) sobre “identidades” étnicas opcionais excepcionalmente não constritivas – o que Herbert Grans chamou de “eticidade simbólica” – da terceira ou quarta geração de descendentes de imigrantes católicos europeus nos Estados Unidos.

⁵⁵ N. do T.: “*cat*” de categoria e “*net*” de rede.

de que a grupalidade é uma junção dos conceitos de “*catness*” e de “*netness*” – comunalidade categórica e conectividade relacional – é sugestiva. Mas nós propomos duas correções.

Primeiro, comunalidade categorial e conectividade relacional precisam ser suplementadas por um terceiro elemento, o que Max Weber chama de *Zusammengehörigkeitsgefühl*, um sentimento de pertencimento compartilhado. Tal sentimento pode depender em parte dos graus e das formas de comunalidade e de conectividade, mas também dependerá de outros fatores, como eventos particulares, da sua codificação em narrativas públicas convincentes, dos quadros discursivos prevaletentes, entre outros. Segundo, a conectividade relacional, ou o que Tilly chama de “*netness*”, ainda que crucial na facilitação do tipo de ação coletiva na qual Tilly estava interessado, não é sempre necessária para a “grupalidade”. Um sentido fortemente delimitado de grupalidade pode se basear na comunalidade categórica e em um sentimento associado de pertencimento com conectividade mínima ou não relacional. Esse é tipicamente o caso de coletividades em larga escala, como “nações”: quando uma autocompreensão difusa de ser membro de uma nação em particular se cristaliza em um senso fortemente delimitado de grupalidade, é provável que isso não dependa da conectividade relacional, mas de uma comunalidade poderosamente imaginada e fortemente sentida⁵⁶.

O ponto não é, como os partidários da teoria de rede sugeriram, mudar de comunalidade para conectividade, de categorias para rede, de atributos compartilhados para relações sociais⁵⁷. Nem é celebrar a fluidez e o hibridismo em lugar do pertencimento e da solidariedade. O objetivo de sugerir este último conjunto de termos é antes desenvolver uma linguagem analítica sensível às múltiplas formas e graus de comunalidade e conectividade, e variar largamente as formas pelas quais os atores (e as expressões culturais, as narrativas públicas e os discursos predominantes sobre o qual eles se alicerçam) atribuem sentido e significação a elas. Isso nos permitirá distinguir casos de

⁵⁶ Sobre a centralidade da comunalidade categórica no nacionalismo moderno, ver Handler (1988) e Calhoun (1997), capítulo 2.

⁵⁷ Ver, por exemplo, a discussão sobre o “imperativo anticategórico” em Mustafa Emirbayer e Jeff Goodwin (1994, p. 1414).

uma grupalidade fortemente delimitada e fervorosamente sentida de formas de afinidade e afiliação com estrutura mais frouxa e restrições mais fracas.

TRÊS CASOS: “IDENTIDADE E SUAS ALTERNATIVAS EM CONTEXTO

Tendo pesquisado o trabalho realizado sobre “identidade”, indicado algumas limitações e riscos do termo e sugerido uma variedade de alternativas, agora procuramos ilustrar nosso argumento – tanto as reivindicações sobre “identidade” quanto as sugestões construtivas a respeito de uma linguagem alternativa – levando três casos em consideração. Em cada caso, sugerimos, o foco identitário na grupalidade delimitada limita a imaginação sociológica – e política –, enquanto alternativas de expressões analíticas pode ajudar no alargamento de ambas.

Um caso da antropologia africanista: “Os” Nuer

Os estudos africanistas sofreram com suas próprias versões do pensamento identitário, mais acentuadamente em relatos jornalísticos que enxergam as “identidades tribais” africanas como a causa principal da violência e da falha do estado-nação. Africanistas acadêmicos têm sido incomodados por essa visão reducionista da África desde os anos 1970, pelo menos, e foram atraídos para uma versão do construtivismo muito antes de tal abordagem ter um nome (LONSDALE, 1977; COHEN, 1969)⁵⁸. O argumento de que grupos étnicos não são anteriores, mas produtos da história – incluindo a reificação da diferença cultural por meio de identificações coloniais impostas – tornou-se um ponto convergente dos estudos africanistas. Ainda assim, acadêmicos tendiam a enfatizar mais as formações de fronteiras do que sua travessia, e mais

⁵⁸ Os antropólogos foram influenciados pelo trabalho de Fredrick Barth (1969), especialmente por sua “Introduction” (p. 9-38). Relatos construtivistas mais recentes e sistemáticos incluem Jean-Loup Amselle e Elikia M’Bokolo (1985), Leroy Vail (1998) e Terence Ranger (1983).

a constituição de grupos do que o desenvolvimento de redes⁵⁹. Nesse contexto, vale a pena voltar a um clássico da etnologia africanista: o livro *Os Nuer*, de Evans-Pritchard (1940).

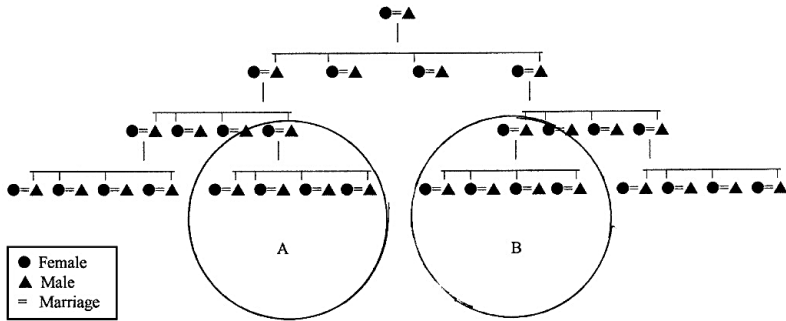
Com base em uma pesquisa no nordeste da África nos anos 1930, *Os Nuer* descreve um modo de identificação, autocompreensão e posição social distintivamente relacional, que constrói o mundo social em termos de grau e qualidade de conexão entre as pessoas em vez de termos como categorias, grupos ou fronteiras. A posição social é definida primeiramente em termos de linhagem, que consiste dos descendentes de um ancestral reconhecido a partir de uma linha socialmente convencional: patrilinear, via homens, como no caso dos Nuer, via mulheres ou, mais raramente, via sistemas de descendência dupla em outras partes da África. As crianças pertencem à linhagem paterna, e ainda que as relações com os parentes da mãe não sejam ignoradas, elas não são parte do sistema de descendência. Uma linhagem segmentar está representada na Figura 1.

Todos no diagrama estão relacionados entre si, mas de formas e em graus distintos. Pode surgir a tentação de afirmar que as pessoas marcadas no círculo A constituem um grupo, com uma “identidade” de A, distinto daqueles no círculo B, que possuem uma “identidade” de B. O problema com tal interpretação é que o mesmo elemento que distingue A de B também nos revela a relação existente entre eles, pois voltando às gerações anteriores encontra-se um ancestral comum, vivente ou não, mas cuja posição social liga as pessoas de A e B. Se alguém do conjunto A entrar em conflito com alguém do conjunto B, tal pessoa pode tentar invocar a comunalidade de pertencer a A para mobilizar pessoas contra B. Mas alguém genealogicamente mais velho do que as duas partes pode invocar a ligação com os ancestrais para acalmar

⁵⁹ A discussão sobre identidade tornou-se popular entre os africanistas em anos recentes, e a típica insistência na ideia de que a identidade é múltipla raramente é seguida pela explicação de por que tal multiplicidade deve ser considerada identidade. Para um caso pontual, ver Richard Werbner e Terence Rangers (1996). Os acadêmicos africanistas foram críticos dos conceitos de raça e etnia, mas frequentemente ainda usam “identidade” de maneira não detalhada. Ver, por exemplo, o número especial de *Journal of Southern African Studies* (DUBOW *et al.*, 1994), “Ethnicity and identity in Southern Africa”. Uma abordagem mais reflexiva – que emprega uma variedade de termos para indicar diferentes formas de afiliação e examina o que “idêntico” significa de fato em contextos específicos – pode ser encontrada em Claude Fay (1995). As posições identitárias são severamente criticadas em Jean-Francois Vallart (1996).

as coisas. O ato de ir cada vez mais fundo no quadro genealógico no curso da interação social continua a enfatizar visões relacionais da posição social às custas de visões categoriais.

Figura 1: Uma linhagem segmentar patrilinear; as linhas representam descendência; os cônjuges vêm de outra linhagem; os filhos das mulheres pertencem à linhagem do marido e não são mostrados; os filhos dos homens pertencem a esta linhagem e são aqui exibidos



Pode-se argumentar que essa patrilinearidade, como um todo, constitui uma identidade, distinta das outras linhagens. Mas Evans-Pritchard (1940) aponta que a segmentação representa uma ordem social inteira, e que as próprias linhagens estão relacionadas umas às outras assim como membros de linhagens masculinas e femininas estão ligados uns aos outros. Consideremos o casamento. Praticamente todas as sociedades segmentárias insistem na exogamia; e, numa perspectiva evolucionária, a prevalência da exogamia pode refletir as vantagens de conexão de linhagem cruzada. Assim, o diagrama de linhagem centrado no homem presume um outro conjunto de relacionamentos, por meio de mulheres que nascem na linhagem paterna mas cujos filhos e filhas pertencem à linhagem do marido.

Poder-se-ia então argumentar que todas as linhagens que se casaram entre si constituem os “Nuer” enquanto uma identidade distinta dos “Dinka” ou de qualquer outro grupo na região. Mas trabalhos recentes da história da África oferecem uma abordagem mais matizada. A construção genealógica de relacionamento oferece possibilidades de extensão mais flexíveis do que a tendência

acadêmica do século XX de procurar fronteiras claras entre o lado de dentro e o de fora. Relações de casamento podem ser estendidas para além dos Nuer (tanto por acordos recíprocos quanto coercitivamente, ao forçar mulheres cativas ao casamento). Estranhos – encontrados via comércio, migração ou outras formas de movimentação – podem ser incorporados como parentes fictícios ou com laços mais fracos com uma patrilinearidade por meio da fraternidade consanguínea. As pessoas no nordeste Africano migraram extensivamente buscando encontrar melhores nichos ecológicos ou conforme segmentos de linhagem se moveram para dentro e para fora das relações entre elas. Comerciantes estenderam suas relações de parentesco ao longo do espaço, formando uma variedade de relações nas interações com as comunidades agrícolas, e por vezes desenvolveram uma língua franca para favorecer as comunicações em largas redes espaciais⁶⁰. Em muitas partes da África, encontram-se certas organizações – santuários religiosos, sociedades iniciáticas – que atravessam distinções linguísticas e culturais, ilustrando o que Paul Richards (1996, p. 79) chama de “gramática comum” da experiência social dentro das regiões, apesar das variações culturais e das diferenciações políticas que elas contém.

O problema de submeter essas formas de conexão relacional à “construção social da identidade” é que ligação e separação possuem o mesmo nome, sendo difícil compreender os processos, as causas e as consequências de diferentes padrões de cristalização das diferenças e de criação de conexões. A África estava longe de um paraíso de sociabilidade, mas tanto a guerra quanto a paz envolviam padrões flexíveis de afiliação e de diferenciação.

Poder-se-ia negar que os princípios de uma escala de conexões móveis são únicas para uma sociedade “tribal” de pequena escala. Nós sabemos, pelos estudos de organizações políticas de larga escala – com regras autoritárias e hierarquias de comando elaboradas –, que as redes de parentesco seguem sendo um princípio importante da vida social. Os reis africanos afirmavam sua identidade ao desenvolver relações patrimoniais com pessoas de diferentes linhagens, criando um núcleo de suporte que atravessava afiliações de linhagem, mas eles também usavam princípios de linhagem para consolidar seu

⁶⁰ Ver o estudo pioneiro de Abner Cohen (1971).

próprio poder, cimentando alianças de casamento e expandindo o tamanho da linhagem real (LONSDALE, 1981). Em quase todas as sociedades, conceitos de parentesco são recursos simbólicos e ideológicos; ainda que moldem normas, autocompreensões e percepções de afinidade, eles não necessariamente produzem “grupos” de parentesco (GUYER, 1981; AMSELLE, 1990).

Para atingir uma extensão maior que as formas de dominação que a precederam, a regra colonial tentou realizar o mapeamento um-a-um de pessoas com algumas características supostamente em comum no território. Essas identificações impostas poderiam ser poderosas, mas seus efeitos dependiam das reais relações e sistemas simbólicos com os quais os agentes coloniais – e empreendedores culturais indígenas, também – tinham que trabalhar, e dos esforços compensatórios de outros para manter, desenvolver e articular diferentes tipos de afinidades e autocompreensões. A era colonial testemunhou, de fato, lutas complexas sobre identificação, mas a nossa compreensão dessas lutas é limitada ao vê-las como produtoras de “identidades”. As pessoas poderiam viver com sombras – e assim continuaram, dia após dia, mesmo quando linhas políticas foram esboçadas.

A notável reanálise de Sharon Hutchinson (1995) sobre a “tribo” de Evans-Pritchard traz o argumento para uma situação contemporânea, cheia de conflitos. Seu objetivo é “questionar a ideia de que ‘os Nuer’ são uma etnicidade unificada” (HUTCHINSON, 1995, p. 29). Ela aponta para a imprecisão das delimitações das pessoas agora chamadas de Nuer: a cultura e a história não seguem tais linhas. Ela sugere que o esquema segmentário de Evans-Pritchard dá excessiva atenção aos anciãos masculinos dominantes dos anos 1930 e não dá atenção suficiente às mulheres, aos homens em linhagens menos poderosas ou a homens e mulheres jovens. Nessa análise, não só se torna difícil ver os Nuer como uma identidade, mas se torna imperativo examinar com precisão como as pessoas tentam estender e consolidar conexões. Trazendo à tona a história da guerra civil no sul do Sudão nos anos 1990, Hutchinson (1995) se recusa a reduzir o conflito a uma diferença cultural ou religiosa entre as partes em conflito e insiste em uma análise profunda das relações políticas, das lutas por recursos econômicos e das conexões espaciais.

Na maior parte da África, de fato, alguns dos mais amargos conflitos acontecem no seio de coletividades que são cultural e linguisticamente uniformes (como Ruanda e Somália) e entre redes econômica e socialmente frágeis baseadas mais em relações patronais do que em afiliações étnicas (Angola, Serra Leoa), assim como em situações nas quais as distinções culturais se transformaram em arma política (KwaZulu, na África do Sul) (CHRÉTIEN, 1997; PRUNIER, 1996)⁶¹. Explicar conflitos presentes ou passados em termos de como as pessoas constroem e brigam por suas “identidades” aciona o risco de promover uma explicação pré-fabricada, presentista e teleológica que tira a atenção de questões como aquelas apontadas por Hutchinson (1995).

Nacionalismo do Leste Europeu

Nós argumentamos que a linguagem da identidade, com suas conotações de laços, grupalidade e igualdade, é conspicuamente inadequada para a análise de sociedades de linhagem segmentar – ou dos conflitos atuais na África. Alguém pode aceitar esse ponto e ainda argumentar que a linguagem identitária é adequada para a análise de outras configurações sociais, incluindo a nossa, na qual a “discussão de identidade” pública e privada é amplamente corrente. Mas nós *não* argumentamos *somente* que o conceito de identidade não “se adapta” bem, e que ele não pode ser universalmente aplicado a todas as configurações sociais. Queremos sustentar um argumento mais forte: o de que o termo “identidade”, além de não ser necessário, não é útil enquanto categoria de análise, mesmo quando é usada extensivamente como uma categoria de prática. Para este fim, nós abordamos brevemente o nacionalismo e as identidades políticas nos Estados Unidos.

Escritos científicos históricos e sociais sobre o nacionalismo no Leste Europeu – muito mais do que os escritos sobre movimentos sociais ou etnicidade na América do Norte – têm sido caracterizados pelos entendimentos relativamente fortes ou duros de identidade de grupo. Muitos comentaristas

⁶¹ No mesmo sentido, a investigação de Richards (1996) sobre o conflito em Serra Leoa é notável por manter o foco mais nas redes que nos grupos, mais na criolização que na diferenciação, mais em sobrepor visões morais que em conflitos de “culturas”.

enxergaram a ressurgência pós-comunista do nacionalismo étnico na região como um florescimento de identidades nacionais robustas e fortemente enraizadas – de identidades fortes e resilientes o suficiente para ter sobrevivido a décadas de repressão dos regimes comunistas implacavelmente antinacionais. Mas essa visão de “retorno dos reprimidos” é problemática⁶².

Consideremos a antiga União Soviética. Ver os conflitos nacionais como lutas para validar e expressar identidades que, de alguma maneira, sobreviveram às tentativas do regime de esmagá-las não se justifica. Embora tenha sido *antinacionalista* e, claro, brutalmente repressivo de várias maneiras, o regime soviético foi qualquer coisa menos *antinacional*⁶³. Longe de suprimir cruelmente o nacionalismo, o regime tomou medidas sem precedentes para institucionalizá-lo e codificá-lo. Isso cindiu o território soviético em mais de cinquenta “pátrias” nacionais putativamente autônomas, cada uma “pertencente” a um grupo etnonacional particular; e atribuiu a cada cidadão uma “nacionalidade” étnica, designada no nascimento com base na origem, registrada em documentos de identidade pessoais, gravada burocraticamente e usada para controlar o acesso a educação superior e emprego. Assim, o regime não estava simplesmente *reconhecendo* ou *ratificando* um cenário pré-existente; ele estava *concebendo ineditamente* pessoas e lugares *como nacionais*⁶⁴. Nesse contexto, compreensões fortes de que as identidades nacionais são profundamente enraizadas na história pré-comunista da região, congeladas ou reprimidas por um regime antinacional impiedoso, e retornaram com o colapso do comunismo são, no melhor dos casos, anacrônicas e, no pior, simples racionalizações acadêmicas de retórica nacionalista.

⁶² Para uma elaboração desse argumento, ver Rogers Brubaker (1998).

⁶³ Para uma visão mais completa desse argumento, ver Brubaker (1996), capítulo 2. Para um argumento paralelo acerca da Iugoslávia, ver Veljko Vujacic e Victor Zaslavsky (1991).

⁶⁴ Certamente, algumas regiões soviéticas periféricas já experimentaram movimentos nacionais nos últimos anos do Império Russo (e durante a guerra civil subsequente), mas inclusive nessas regiões a base social de tais movimentos era fraca e a identificação com “a nação” estava limitada a uma porção relativamente pequena da população. De qualquer maneira, a importância do regime na constituição de divisões nacionais foi ainda mais proeminente. Sobre a “formação da nação” soviética nos anos 1920, ver Yuri Slezkine (1994) e Terry D. Martín (1996).

E quanto aos entendimentos fracos e construtivistas de identidade? Os construtivistas podem atribuir importância ao sistema soviético de multinacionalidade institucionalizada e interpretar isso como um meio institucional pelo qual as identidades nacionais são construídas. Mas por que deveríamos assumir que a “identidade” que é construída desta forma? Ao assumir isso, corre-se o risco de confundir um sistema de *identificação* ou *categorização* com o seu suposto resultado, a *identidade*. Denominações categóricas de grupo – embora autoritárias, embora penetrantemente institucionalizadas – não podem servir como indicadores de “grupos” reais ou de “identidades” robustas.

Consideremos, por exemplo, o caso dos “russos” na Ucrânia. Na época do censo de 1989, aproximadamente 11,4 milhões de residentes da Ucrânia identificavam sua “nacionalidade” como russa. Mas a precisão sugerida pelos dados desse censo, mesmo quando arredondado para a centena de milhar mais próxima, é inteiramente espúria. As próprias categorias “russos” e “ucranianos”, como designadoras de nacionalidades etnoculturais putativamente distintas, ou “identidades” distintas, são profundamente problemáticas no contexto ucraniano, no qual as taxas de casamentos mistos são altas e onde milhões dos chamados ucranianos falam somente ou principalmente russo. Pode-se ser cético a respeito da ilusão de “identidade” ou de grupalidade delimitada criada pelo censo, com suas categorias exaustivas e mutuamente exclusivas. Pode-se imaginar as circunstâncias na qual a “grupalidade” pode emergir entre os chamados russos e ucranianos, mas tal grupalidade não pode ser encarada como um dado⁶⁵.

A institucionalização e codificação formal das categorias étnicas e nacionais não querem dizer nada sobre a *profundidade*, a *ressonância* ou o *poder* de tais categorias na experiência vivida das pessoas categorizadas. Uma sistema classificatório etnonacional fortemente institucionalizado faz com que certas categorias estejam rápida e legitimamente disponíveis para as representações da realidade social, o enquadramento das demandas políticas e a organização da ação política. Esse é um fator de grande significância, e o desmembramento da União Soviética não pode ser compreendido sem referência a ele. Mas isso

⁶⁵ Para dados sobre nacionalidade e idioma, ver Gosudarstvenni Komitet po Statistike (1991, p. 78-79).

não implica que estas categorias terão um papel significante no enquadramento da percepção, na orientação da ação ou na formatação da autocompreensão na vida cotidiana – um papel que é subentendido até mesmo pelas considerações construtivistas de “identidade”.

Entender a forma pela qual as categorizações oficiais moldam autocompreensões e como as categorias populacionais constituídas por estados ou empreendimentos políticos aproximam “grupos” reais – essas são questões abertas que só podem ser direcionadas empiricamente. A linguagem da “identidade” é usada provavelmente mais para inibir do que para ajudar na colocação de tais questões, pois ela confunde o que precisa ser distinguido: categorização externa e autocompreensão, comunalidade objetiva e grupalidade subjetiva.

Considere um exemplo final, não soviético. A fronteira entre os húngaros e os romenos na Transilvânia é certamente mais nítida do que entre russos e ucranianos na Ucrânia. Aqui também, contudo, fronteiras grupais são consideravelmente mais porosas e ambíguas do que se presume amplamente. A linguagem da política e da vida cotidiana, para ser claro, é rigorosamente categórica, dividindo a população em categorias etnonacionais mutuamente exclusivas e não permitindo formas ambíguas ou misturadas. Mas esse código categórico, importante, embora seja um *elemento constitutivo* das relações sociais, não deve ser tomado como uma *descrição fiel* delas. Reforçado por empreendedores identitários de ambos os lados, o código categórico obscurece tanto quanto revela autocompreensões, mascarando a fluidez e a ambiguidade que surge de casamentos mistos, do bilinguismo, da migração, de crianças húngaras frequentando escolas de língua romena, da assimilação intergeracional (em ambas as direções) e – talvez mais importante – da pura indiferença aos clamores da nacionalidade cultural.

Até mesmo em seu disfarce construtivista, a linguagem da “identidade” nos dispõe a pensar em termos de grupalidade delimitada. Ela o faz porque até o pensamento construtivista de identidade considera a *existência* da identidade como axiomática. A identidade está sempre “lá”, como algo que os indivíduos e grupos “possuem”, mesmo que o conteúdo das identidades particulares e as fronteiras que distinguem os grupos uns dos outros sejam conceitualizados

como algo sempre em fluxo. Até a linguagem construtivista tende, portanto, a objetificar “identidade”, a tratá-la como uma “coisa”, embora maleável, que as pessoas “têm”, “forjam” ou “constroem”.

Essa tendência de objetificar a “identidade” nos priva de poder analítico. Ela torna mais difícil para nós tratar “grupalidade” e “delimitação” como *propriedades emergentes* de determinadas configurações estruturais ou conjunturais do que percebê-las como algo que sempre esteve ali de alguma forma. Esse ponto precisa ser enfatizado hoje, mais do que sempre, pois a linguagem grupista irrefletida que prevalece na vida cotidiana, no jornalismo, na política e na pesquisa social, sobretudo – o hábito de falar sem propriedade de “albaneses” e “sérvios”, por exemplo, como se eles fossem claramente delimitados, “grupos” internamente homogêneos –, não somente enfraquece a análise social como constringe as possibilidades políticas na região.

Reivindicações de identidade e dilemas duradouros de “raça” nos Estados Unidos

A linguagem de identidade tem sido particularmente poderosa nos Estados Unidos nas últimas décadas. Ela é proeminente tanto como idioma de análise das ciências sociais e humanas como um idioma no qual se articula a experiência, se mobiliza a lealdade e se formulam reivindicações simbólicas e materiais na prática cotidiana social e política.

O *pathos* e a ressonância das reivindicações de identidade nos Estados Unidos contemporâneos têm muitas fontes, mas uma das mais profundas é o problema central da história americana – a importação de africanos escravizados, a persistência da opressão racial e a abrangência de respostas dos afro-americanos a isso. A experiência afro-americana de “raça”, tanto uma categorização quanto uma autoidentificação imposta, tem sido importante não somente em seus próprios termos, mas, desde finais dos anos 1960, como um modelo de reivindicações de identidade de todas as formas, incluindo aquelas baseadas em gênero e orientação sexual, assim como as baseadas em “etnicidade” ou “raça” (GITLIN, 1995, p. 134).

Em resposta às reivindicações identitárias nas últimas três décadas, o discurso público, a argumentação política e estudiosos em quase todos os campos das ciências sociais e humanas se transformaram. Há muita coisa de valor nesse processo. Livros de história e narrativas públicas predominantes narram uma história muito mais inclusiva e rica do que os da geração passada. Formas ilusórias de universalismo – como a categoria marxista de “trabalhador” que sempre aparece sob a forma masculina, ou a categoria liberal de “cidadão” que se revela branco – têm sido poderosamente expostas. As próprias reivindicações identitárias de “primeira geração” – e a literatura acadêmica informada por elas – foram criticadas por sua cegueira ao transversalizar particularidades: os movimentos afro-americanos por agir como se as mulheres afro-americanas não tivessem preocupações específicas de gênero, e as feministas por focar nas mulheres brancas de classe média.

Argumentos construtivistas tiveram uma influência particular nos círculos americanistas, permitindo a acadêmicos que reforçassem a importância contemporânea de identidades impostas e de autocompreensões que se desenvolveram numa interação dialética com eles, enquanto enfatizaram que tais “grupos” autoidentificados e identificados com o outro não são originais, mas historicamente produzidos. O tratamento de raça na historiografia dos Estados Unidos é um excelente exemplo⁶⁶. Até antes de o “construcionismo social” tornar-se uma palavra barulhenta, estudiosos mostravam que, longe de ser uma dimensão dada do passado americano, raça como categoria política originou-se no mesmo momento que o republicanismo americano e os impulsos populistas. Edmund Morgan (1975) argumenta que, na Virgínia do início do século XVIII, serventes contratados e escravos negros dividiam uma subordinação que não era nitidamente diferenciada; eles, por vezes, agiam juntos. Foi quando as elites plantadoras da Virgínia começaram a se mobilizar contra os britânicos que elas precisaram demarcar um limite claro entre os incluídos e excluídos politicamente, e o fato de que escravos negros eram mais numerosos e substituíveis como trabalhadores e menos viáveis como apoiadores políticos

⁶⁶ Uma das melhores apresentações da análise construtivista na história americana é feita por Earl Lewis, (1996). Ver também Babara Fields (1990).

leveu à marcação de uma distinção da qual os brancos pobres puderam, por sua vez, usar para fazer reivindicações⁶⁷. A partir de tal abertura, historiadores mapearam diversos momentos-chave de redefinição de fronteiras raciais nos Estados Unidos – e diversos pontos nos quais outros tipos de laços mostraram a possibilidade de originar outros tipos de afiliações políticas. A branquitude e a negritude foram tanto categorias historicamente criadas quanto historicamente variáveis. Historiadores comparativos, enquanto isso, mostraram que a construção de raça pode tomar as mais variadas formas, mostrando que muitas pessoas que eram “negras” no sistema classificatório norte-americano teriam sido outra coisa em outras partes das Américas⁶⁸.

Assim, a história americana revela o poder da identificação imposta, mas também revela a complexidade das autoconcepções de pessoas definidas por circunstâncias que elas não controlam. Autoconcepções coletivas anteriores à Guerra Civil situaram os negros americanos de formas particulares em relação à África – frequentemente vendo uma origem africana (ou “etíope”) e colocando-os próximo ao coração da civilização cristã. Mesmo assim, movimentos recentes de retorno à África frequentemente trataram a África como uma tábula rasa ou como uma civilização falida a ser redimida pelos cristãos afro-americanos⁶⁹. Afirmar-se como um “povo” diaspórico não necessariamente implica reivindicar uma comunalidade cultural – os dois conceitos têm estado em tensão um com o outro desde então. Pode-se escrever a história da autoconcepção dos afro-americanos como a ascensão de uma nacionalidade negra no tempo, ou pode-se explorar a interação de tal senso de coletividade com os esforços dos

⁶⁷ Trabalhos mais recentes sobre esse período formativo incluem uma publicação especial de *The William and Mary Quarterly* (CONSTRUCTING..., 1997) e Ira Berlin (1998).

⁶⁸ As diferentes maneiras pelas quais a raça foi configurada nas Américas foram um dos temas a que se dedicou a história comparada, notavelmente a partir de Frank Tannenbaum (1946). Um breve e influente artigo é o de Charles Wagley (1965). Um argumento construtivista recente sobre a especificidade histórica da ideia de ser “branco” pode ser encontrado em David Roediger (1991).

⁶⁹ Um dos textos fundantes do que algumas vezes é considerado nacionalismo negro, a narração de Martín Delany de sua viagem à África é notável por sua falta de interesse nas práticas culturais dos africanos que encontra. Para ele, o que conta é que um cristão de origem africana encontraria o seu destino livrando-se da opressão dos Estados Unidos e trazendo sua civilização cristã à África. Ver Martín R. Delany e Robert Campbell (1969). Para um recente livro elucidativo sobre conexões afro-americanas – e sobre as diversas formas pelas quais se produziram ligações, enquanto distinções culturais foram enfatizadas –, ver James Campbell (1995).

ativistas afro-americanos para articular diferentes tipos de ideologias políticas e desenvolver conexões com outros radicais. O ponto mais importante é considerar o alcance das possibilidades e da seriedade com que eles foram debatidos.

Não é a análise histórica da construção social como tal que é problemática, mas as presunções sobre o que é construído. A “branquitude” ou a “raça” que são tomadas como típicos objetos de construção, não outras formas mais fracas de afinidade e comunalidade. Estabelecendo a escrita sobre “identificações” do modo como elas emergem, se cristalizam e desaparecem em circunstâncias sociais e políticas particulares pode também inspirar uma história diferente, em vez de estabelecer a escrita sobre uma “identidade” que une o passado, o presente e o futuro em uma única palavra.

Interpretações cosmopolitas da história americana têm sido criticadas por aliviar a dor dos caminhos distintos pelos quais a história tem sido experimentada: sobretudo a dor da escravidão e discriminação, e da luta contra a escravidão e a discriminação, uma história que marca afro-americanos de uma maneira que não é compartilhada pelos brancos americanos (LOTT, 1996). É aqui que o chamado para a compreensão da particularidade da experiência ressoa fortemente, mas é também aqui que os perigos de aplainar essas histórias em uma “identidade” estática e singular se mostram sérios. Pode haver ganhos assim como perdas em tais achatamentos, conforme deixaram claro criteriosos participantes de debates sobre políticas raciais⁷⁰. Mas incluir adicionalmente as experiências históricas e as “culturas” alegadamente em comum de outros “grupos” tão diferentes quanto mulheres e idosos, americanos nativos e homens gays, pessoas pobres e deficientes físicos, sob a categoria genérica de “identidade” não é de forma alguma mais respeitoso com as dores de histórias singulares do que são as retóricas universalistas de justiça ou de direitos humanos. E a atribuição de indivíduos a tais “identidades” deixa muitas pessoas – que experienciaram as trajetórias desiguais dos ancestrais e a variedade de inovações e adaptações que constituem a cultura – presas entre uma identidade dura que não se encaixa adequadamente e uma fraca retórica de hibridismo,

⁷⁰ Para uma contribuição a esse respeito, ver Kwame Antony Appiah (1992).

multiplicidade e fluidez que não oferece entendimento ou consolo⁷¹. A questão que permanece é se nós podemos abordar a complexidade da história – incluindo as maneiras variáveis pelas quais as categorizações externas tanto estigmatizaram quanto humilharam pessoas e deram a elas um senso de individualidade coletividade permissivo e empoderador – com uma linguagem mais flexível e diferenciada. Se a real contribuição da análise do construtivismo social – a de que afinidades, categorias, e subjetividades se desenvolvem e mudam no tempo – deve ser levada a sério, e não reduzida a uma descrição presentista e teleológica do construtivismo dos “grupos” existentes, então a grupalidade delimitada deve ser entendida como uma propriedade contingente e emergente, não como um dado axiomático.

Representar a sociedade americana contemporânea acarreta um problema similar – evitar considerações planas e redutivas do mundo social como um mosaico de grupos identitários monocromáticos. Essa sociologia identitária conceitualmente empobrecida, na qual a “intersecção” de raça, classe, gênero, orientação sexual e talvez uma ou duas outras categorias gera um conjunto de caixas conceituais versáteis, tornou-se poderosa na academia americana nos anos 1990 – não somente nas ciências sociais, nos estudos culturais e nos estudos étnicos, mas também na literatura e na filosofia política. No restante desta seção, nós deslocamos nosso ângulo de visão e abordamos as implicações dos usos da sociologia identitária neste último domínio.

“Uma filosofia moral,” escreveu Alisdair MacIntyre (1981, p. 22), “pressupõe uma sociologia”; o mesmo implica *a fortiori* uma teoria política. O problema com a teoria política contemporânea é que ela está erigida numa sociologia questionável – precisamente na já mencionada representação do mundo social centrada em grupos. Não estamos tomando partido de uma “universalidade” contra uma “particularidade”. Mais do que isso, nós sugerimos que a linguagem identitária e a ontologia social grupista que informa a teoria política contemporânea obstrui a natureza problemática da “grupalidade” e interrompe outras formas de conceitualizar afiliações e afinidades específicas.

⁷¹ Este é o ponto enfatizado por Walter Benn Michaels (1995): a atribuição de indivíduos a identidades culturais é ainda mais problemática do que a definição de tais identidades.

Agora há uma literatura considerável que é crítica à ideia de cidadania universal. Iris Marion Young (1989, p. 257-258), um dos nomes mais influentes de tal crítica, propõe então um ideal de cidadania de grupo diferencial, construída sobre a representação de grupos e de direitos de grupos. A noção de uma “perspectiva geral imparcial”, ela argumenta, “é um mito”. Diferentes grupos sociais possuem diferentes necessidades, culturas, histórias, experiências e percepções das relações sociais. A cidadania não deve buscar transcender tais diferenças, mas deve reconhecê-las e identificá-las como “irredutíveis”⁷².

Que tipo de diferenças devem ser ratificadas com especial representação e direitos? As diferenças em questão são aquelas associadas a “grupos sociais”, definidos como “identidades e modos de vida abrangentes”, e distintas de meros agregados, por um lado – classificações arbitrárias de pessoas de acordo com algum atributo –, e de associações voluntárias, de outro. Direitos e representações especiais não devem ser concedidos a todos os grupos sociais, mas àqueles que sofrem de pelo menos uma das cinco formas de opressão. Na sociedade americana contemporânea, isso significa “mulheres, negros, americanos nativos, chicanos, porto-riquenhos e outros americanos hispano-falantes, americanos asiáticos, homens gays, lésbicas, classe trabalhadora, idosos e deficientes físicos e mentais” (YOUNG, 1989, p. 261-267).

O que constitui a “grupalidade” desses “grupos”? O que os fazem grupos em vez de categorias ao redor das quais autoidentificações e identificações do outro podem, mas certamente não necessariamente ou sempre, se cristalizar? Isso não é abordado por Young. Ela assume que distintas histórias, experiências e locações sociais dotam esses “grupos” de diferentes “capacidades, necessidades, culturas e estilos cognitivos” e de “compreensões distintas de todos os aspectos da sociedade e perspectivas únicas dos problemas sociais” (YOUNG, 1989, p. 267-268). A heterogeneidade social e cultural é construída aqui como uma justaposição de blocos internamente homogêneos e externamente limitados. Os “princípios de unidade” que Young (1989) repudia no nível governamental como um todo – porque “ocultam a diferença” – são reintroduzidos e continuam a ocultar a diferença, no nível dos “grupos” constituídos.

⁷² Ver também Young (1990).

No jogo dos argumentos sobre grupos diferenciados ou cidadania “multi-cultural” há importantes questões que foram longamente debatidas tanto fora quanto dentro da academia, lidando de uma ou de outra maneira com o peso e os méritos relativos das reivindicações universalistas e particularistas⁷³. Análises sociológicas não podem e não devem buscar resolver esse robusto debate, mas podem buscar fortalecer suas fundações, por vezes abaladas. Podem oferecer um vocabulário mais rico para conceitualizar a heterogeneidade e a particularidade social e cultural. A superação da linguagem identitária abre possibilidades de especificar outros tipos de conexão, outros idiomas de identificação, outros estilos de autocompreensão, outras formas de contar a posição social. Para parafrasear o que Adam Przewodky (1977, p. 372) disse há muito tempo atrás, a luta cultural é uma luta sobre a cultura antes de ser uma luta entre culturas. Ativistas das políticas de identidade empregam a linguagem de grupalidade delimitada não por sua realidade social, mas precisamente porque a grupalidade é ambígua e contestada. Sua retórica grupista tem uma dimensão performativa, constitutiva, contribuindo, quando com sucesso, para a formação dos grupos que evoca (BOURDIEU, 1980, p. 63-72).

Aqui nós temos um abismo entre os argumentos normativos e os idiomas ativistas que tomam a grupalidade delimitada como uma análise axiomática, histórica e sociológica que enfatiza contingência, fluidez e variabilidade. Em um nível, existe um dilema da vida real: preservar a distinção cultural depende, pelo menos em parte, de manter a grupalidade delimitada e, conseqüentemente, de policiar a “opção de sair”, e as acusações de “passabilidade” e de traição de suas raízes servem como modos de disciplina (LAITIN, 1995). Críticos de tais policiamentos, entretanto, poderiam argumentar que uma organização liberal deveria proteger indivíduos da opressão de grupos sociais assim como das do Estado. No nível da análise social, contudo, esse não é necessariamente um dilema. Não estamos diante de uma escolha entre um idioma analítico universal e individualista e um idioma grupista identitário. Enquadrar as opções dessa forma não compreende a variedade de formas (para além dos grupos delimitados) que afinidade, comunalidade e conectividade podem ter – por isso a nossa

⁷³ Ver especialmente os livros lúcidos e influentes de Will Kymlicka (1991, 1995).

ênfase na necessidade de um vocabulário flexível. Nós não estamos defendendo uma instância específica das políticas de distinção cultural e de escolha individual, mas um vocabulário de análise social que ajude a ampliar e iluminar a extensão das opções. As políticas de “coalizão” de grupos que são celebradas por Young e outros, por exemplo, certamente têm seu espaço, mas a sociologia grupista que realça essa forma de coalizão política em particular – com a suposição de que grupos delimitados são os blocos de básicos construção de alianças políticas – restringe a imaginação política⁷⁴.

Nada disso desmente a importância do debate coerente sobre concepções “universalistas” e “particularistas” de justiça social. Nosso argumento é que o foco identitário na grupalidade delimitada não ajuda na colocação dessas questões; o debate é, de alguma maneira, baseado nos equívocos de ambos os lados. Nós não precisamos, de fato, escolher entre uma história americana achatada em forma de experiências e “culturas” de grupos delimitados e outra igualmente achatada na forma de uma única história “nacional”. Reduzindo a heterogeneidade da sociedade americana e de sua história a um mosaico multicolorido de grupos identitários monocromáticos dificulta mais do que ajuda no trabalho de compreender o passado e buscar a justiça social no presente.

CONCLUSÕES: PARTICULARIDADE E AS POLÍTICAS DE “IDENTIDADE”

Nós não realizamos uma argumentação sobre políticas de identidade. Não obstante, o argumento possui implicações tanto políticas quanto intelectuais. Em alguns círculos, estas podem ser entendidas como regressivas, a fim de minar as bases de criação de reivindicações particularistas. Esta não é a nossa intenção nem uma inferência válida a respeito do que escrevemos.

⁷⁴ Em um debate com Young (1997), a filósofa Nancy Fraser (1995) justapôs uma política de “reconhecimento” a uma de “redistribuição”, argumentando que as duas são necessárias, já que alguns grupos são ao mesmo tempo explorados e estigmatizados ou privados de reconhecimento. Curiosamente, ambas as partes do debate tratam os limites grupais como se fossem nítidos, e ambas também concebem que políticas progressivas envolvem coalizões intergrupais. As duas negam outras formas de ação política que não pressuponham comunalidade ou “grupalidade”.

Persuadir as pessoas de que elas são uma unidade; de que elas pertencem a um grupo delimitado, distinto e solidário; de que suas diferenças internas não importam, pelo menos para o propósito em questão – isso é uma parte normal e necessária da política, e não somente do que é ordinariamente categorizado como “políticas de identidade”. Não são todas as políticas; e nós temos, de fato, reservas quanto à maneira pela qual a recorrência rotineira ao enquadramento identitário pode impedir outras formas igualmente importantes de enquadramento de reivindicações políticas. Mas nós não procuramos despojar ninguém de “identidade” como uma ferramenta política, nem minar a legitimidade da realização de apelos políticos em termos identitários.

Nosso argumento focou, primordialmente, no uso de “identidade” como um conceito *analítico*. No decorrer do artigo, nós perguntamos que tipo de trabalho se supõe que o conceito realize e quão bem ele o faz. Argumentamos que o conceito é empregado para realizar um enorme trabalho analítico – e uma grande parte dele é legítima e importante. “Identidade”, entretanto, é uma palavra inadequada para realizar esse trabalho, pois ela é crivada de ambiguidades, dotada de significados contraditórios e sobrecarregada por conotações reificantes. Qualificar o nome com uma série de adjetivos – especificando que a identidade é múltipla, fluida, constantemente renegociada, e assim por diante – não resolve o problema orwelliano de aprisionamento em uma palavra. Isso produz pouco mais do que um oxímoro sugestivo – uma singularidade múltipla, uma cristalização fluida –, mas ainda coloca a questão de por que se deve usar o mesmo termo para designar tudo isso e um pouco mais. Expressões idiomáticas alternativas, argumentamos, podem fazer o trabalho necessário sem a confusão existente.

O que está em debate aqui não é a legitimidade ou a importância de reivindicações particularistas, mas como conceituá-las adequadamente. As pessoas, em todos os lugares e sempre, possuem laços particulares, autocompreensões, narrativas, trajetórias, histórias e dilemas. E isso nos diz sobre os tipos de reivindicações que elas fazem. Subsumir tais particularidades persuasivas sob a rubrica plana e indiferenciada de “identidade”, entretanto, promove tanta

violência contra suas formas indisciplinadas e multifacetadas quanto o faria uma tentativa de subsumi-la sob categorias “universalistas”, como “interesse”.

Interpretar particularidades em termos identitários, além disso, constringe a imaginação política e a analítica. Isso tira o foco de múltiplas possibilidades de ação política que não sejam as enraizadas em identidades putativamente compartilhadas – e não somente aquelas que são louvadas ou amaldiçoadas como “universalistas”. Defensores das políticas de identidade, por exemplo, interpretam a cooperação política em termos de criação de coalizões entre grupos identitários imaginários. Esse é um modo de cooperação política, mas não o único.

Kathryn Sikkink e Margareth Keck (1998), por exemplo, chamaram a atenção para a importância das “redes de questões transnacionais”, desde o movimento de antiescravidão no início do século XIX até as campanhas internacionais de direitos humanos, ecologia e direitos das mulheres nos últimos anos. Tais redes necessariamente cruzam fronteiras culturais e estatais e ligam lugares particulares e reivindicações particularistas a preocupações mais amplas. Para dar um exemplo, o movimento antiapartheid reuniu organizações políticas da África do Sul que não eram nada unidas – algumas delas compartilhando ideologias “universalistas”, algumas se autodenominando “africanistas”, algumas afirmando uma “identidade” bem local e culturalmente definida – com grupos religiosos internacionais, sindicatos, movimentos pan-africanistas de solidariedade racial, grupos de direitos humanos, e assim por diante. Grupos específicos entraram e saíram de arranjos cooperativos inseridos numa rede global; os conflitos entre oponentes do Estado de apartheid eram por vezes amargos, até mesmo mortais. Conforme os atores da rede se deslocavam, os problemas em questão eram reconfigurados. Em certos momentos, por exemplo, problemas passíveis de mobilização internacional foram destacados, enquanto outros – de grande preocupação para alguns aspirantes a participante – foram marginalizados (KLOTZ, 1995)⁷⁵.

Nosso objetivo não é colocar tais redes acima de movimentos sociais mais exclusivamente identitários ou de reivindicações baseadas em grupos.

⁷⁵ Ver também o clássico estudo de Jeremy Boissevain (1974).

Redes não são mais intrinsecamente virtuosas do que movimentos identitários, e grupos são intrinsecamente suspeitos. A política – no sul da África ou em qualquer lugar – é dificilmente uma confrontação de bons universalistas ou boas redes *versus* maus tribalistas. Muito estrago foi feito por redes flexíveis baseadas em clientela e focadas em pilhagens e contrabando; tais redes foram, por vezes, conectadas a armas e a corretores de mercadorias ilegais na Europa, Ásia e América do Norte. Particularidades multivariadas estão em jogo, e é necessário distinguir entre situações nas quais elas aderem a símbolos culturais particulares e situações nas quais elas são flexíveis, pragmáticas e prontamente extensíveis. Não contribui para a precisão da análise o uso das mesmas palavras para os extremos de reificação e fluidez, e tudo o que existe entre eles.

Criticar o uso de “identidade” na análise social não é nos cegar quanto à particularidade. É antes considerar as reivindicações e as possibilidades que surgem de afinidades e afiliações específicas, das comunalidades e conexões específicas, de histórias e autocompreensões específicas, de problemas e predicamentos específicos de uma maneira diferenciada. A análise social tornou-se massivamente e duramente sensibilizada para a particularidade nas últimas décadas; e a literatura sobre identidade contribuiu valiosamente para este empreendimento. Agora é hora de ir além da “identidade” – não em nome de um universalismo imaginado, mas em nome de uma clareza conceitual necessária para uma análise social e um entendimento político afins.

REFERÊNCIAS

1. AMSELLE, Jean-Loup. **Logiques métisses**: anthropologie de l'identité, en Afrique et ailleurs. Paris: Payot, 1990.
2. AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia (ed.). **Au coeur de l'ethnie**: ethnies, tribalisme et état en Afrique. Paris: Editions la Découverte, 1985.
3. APPIAH, Kwame Antony. **In my father's house**: Africa in the philosophy of culture. New York: Oxford University Press, 1992.

4. APPIAH, Kwame Anthony; GATES JR., Henry Louis. Introduction: multiplying identities. *In*: APPIAH, Kwame Anthony; GATES JR., Henry Louis (ed.). **Identities**. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
5. BARRET James R.; ROEDIGER, David. Inbetween peoples: race, nationality and the “new immigrant” working class. **Journal of American Ethnic History**, Champaign, IL, v. 16, n. 3, p. 3-44, 1997.
6. BARTH, Fredrick (ed.). **Ethnic groups and boundaries: the social organization of cultural difference**. London: Allen & Unwin, 1969.
7. BAUMAN, Zygmunt. Soil, blood and identity. **Sociological Review**, Thousand Oaks, v. 40, n. 4, p. 675-701, 1992.
8. BERGER, Peter. Modern identity: crisis and continuity. *In*: DILLON, Wilton S. (ed.). **The cultural drama: modern identities and social ferment**. Washington: Smithsonian Institution Press, 1974. p. 158-18.
9. BERGER, Peter. On the obsolescence of the concept of honor. *In*: HAUERWAS, Stanley; MACINTYRE, Alasdair (ed.). **Revisions: changing perspectives in moral philosophy**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983. p. 172-181.
10. BERGER, Peter; LUCKMAN, Thomas. **The social construction of reality**. Gardem City, NY: Doubleday, 1966.
11. BERGER, Peter; BERGER, Brigitte; KELLNER, Hansfried. **The homeless mind: modernization and consciousness**. New York: Random House, 1973.
12. BERLIN, Ira. **Many thousands gone: the first two centuries of slavery in Northern America**. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
13. BODDY, Janice. **Wombs and alien spirits: women, men and the Zar cult in Northern Sudan**. Madison: University of Wisconsin Press, 1989.
14. BOEHM, Bartholomaeus. **Identitaetund Identifikation: Zur Persistenz Physikalischer Gegenstaende**. Frankfurth: Peter Lamg, 1989.
15. BOISSEVAIN, Jeremy. **Friends of friends: networks, manipulators and coalitions**. Oxford: Blacwell, 1974.
16. BONILLA-SILVA, Eduardo. Rethink racism: toward a structural interpretation. **American Sociological Review**, Washington, DC, v. 62, p. 469-470, 1996.
17. BOURDIEU, Pierre. L'identité et la représentation: éléments pour une réflexion critique sur l'ídee de región. **Actes de la Recherche en sciences sociales**, Paris, n. 35, p. 63-72, 1980.
18. BOURDIEU, Pierre. **The logic of practice**. Tradução de Richard Nice. Cambridge: Polity Press, 1990.

18. BOURDIEU, Pierre. **Language and symbolic power**. Tradução de Mathew Adamson, edição de John B. Thompson. Cambridge: Harvard, 1991.
20. BRAUDEL, Fernand. **The identity of France**. Tradução de Sian Reynolds. New York: Harper & Row, 1990. 2 v.
21. BRUBAKER, Rogers. Rethinking nationhood: nation as institutionalized form, practical category, contingent event. In: BRUBAKER, Rogers. **Nationalism reframed**. Cambridge: Cambridge university Press, 1996. cap. 1, p. 13-22.
22. BRUBAKER, Rogers. Myths and misconceptions in the study of nationalism. In: HALL, John (ed.). **The state of the nation: Ernest Gellner and the theory of nationalism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 272-306.
23. BUCHNAN, William. Identification, political. In: INTERNATIONAL Encyclopedia of the Social Sciences. New York: Macmillan, 1968. v. 7, p. 57-61.
24. BUTLER, Judith. **Gender trouble: feminism and the subversion of identity**. New York: Routledge, 1990.
25. CALHOUN, Craig. The problem of identity in collective action. In: HUBER, Joan (ed.). **Macro-micro linkages in sociology**. Thousand Oaks: Sage Publications, 1991. p. 51-75. (American Sociological Association presidential series: notes on nursing theories, v. 6).
26. CALHOUN, Craig. New social movements of the early nineteenth century. **Social Science History**, Cambridge, v. 17, n. 3, p. 385-427, 1993.
27. CALHOUN, Craig. Social theory and the politics of identity. In: CALHOUN, Craig (ed.). **Social theory and the politics of identity**. Oxford, UK: Blackwell, 1994. p. 9-36.
28. CALHOUN, Craig. **Nationalism**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
29. CAMPBELL, James. **Songs of Zion: the African Methodist Episcopal Church in the United States and South Africa**. New York: Oxford University Press, 1995.
30. CHRÉTIEN, Jean-Pierre. **Le défi de l'éthnisme: Rwanda et Burundi: 1990-1996**. Paris: Karthala, 1997.
31. COHEN, Abner. **Custom and politics in urban Africa: a study of migrants in Yoruba towns**. Berkeley: University of California Press, 1969.
32. COHEN, Abner. Cultural strategies in the organization of trading diasporas. In: MEILLASSOUX, Claude (ed.). **The development of indigenous trade and markets**. London: Oxford University Press, 1971. p. 266-281.
33. COHEN, Jean L. Strategy or identity: new theoretical paradigms and contemporary social movements. **Social Research**, Baltimore, v. 52, n. 4, p. 663-716, 1985.

34. COHN, Bernard. **Colonialism and its forms of knowledge**: the British in India. Princeton: Princeton University Press, 1996.
35. COLLINS, Patricia Hill. **Black feminist thought**: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment. Boston: Unwin Hyman, 1990.
36. CONNOR, Walker. **Ethnonacionalism**: the quest for understanding. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 195-209.
37. CONSTRUCTING race: differentiating peoples in the early modern world. **William and Mary Quarterly**. Williamsburg: Omohundro Institute of Early American History and Culture, v. 54, n. 1, 1997.
38. DELANY, Martín R.; CAMPBELL, Robert. **Search for a place**: black separatism and Africa, 1860. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1969.
39. DRUKALIC, Slavenka. **Balkan Express**: fragments from the other side of the war. Tradução de Maja Soljan. New York: W. W. Norton, 1993. p. 50-52.
40. DUBOW, Saul; SHARP, John; WIMSEN, Edwim N. (coord.). Ethnicity and identity in Southern Africa. **Journal of Southern African Studies**, Leiden, v. 20, n. 3, 1994.
41. DURKHEIM, Émile. **The rules of sociological method**. Tradução de S Silovay e J. Mueller. 8. ed. New York: Free Press, 1964.
42. EISENSTADT, Shmuel Noah; GIESEN, Bernhard. The construction of collective identity. **Archives Européennes de Sociologie**, Cambridge, v. 36, n. 1, p. 72-102, 1995.
43. ELY, John D. Community and the politics of identity: toward the genealogy of a nation state concept. **Stanford Electronic Humanities Review**, v. 5, n. 2, 1997. Disponível em: <https://stanford.io/2GSILhO>. Acesso em: 30 abr. 2019.
44. EMIRBAYER, Mustafa; GOODWIN, Jeff. Network analysis, culture, and the problem of agency. **American Journal of Sociology**, Chicago, v. 99, n. 6, p. 1411-1454, 1994.
45. ERIKSON, Erik. Identification, psychosocial. In: INTERNATIONAL Encyclopedia of the Social Sciences. New York: Macmillan, 1968a. v. 7, p. 61-65.
46. ERIKSON, Erik. **Identity**: youth and crisis. New York: Norton, 1968b.
47. EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **The Nuer**: a description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people. Oxford: Clarendon, 1940.
48. FAY, Claude. "Car nous ne faisons qu'un": identités, équivalences, homologies au Maasina (Mali). **Cahiers des Sciences Humaines**, Paris, v. 31, n. 2, p. 427-456, 1995.

49. FEARON, James D. **What is identity (as we now use the word)?** Stanford, CA: Stanford University, 1999. (Manuscrito inédito, Departamento de Ciência Política). Disonível em: <https://stanford.io/1FP12kT>. Acesso em: 2 maio 2019.
50. FIELDS, Babara. Slavery, race and ideology in the United States of America. **New Left Review**, London, v. 181, p. 95-118, 1990.
51. FINLAYSON, Alan. Psychology, psychoanalysis and theories of nationalism. **Nations and nationalism**, Hoboken, v. 4, n. 2, p. 145-162, 1998.
52. FORD, Christopher A. Administering identity: the determination of ‘race’ in race-conscious law. **California Law Review**, Berkeley, v. 82, p. 1231-1285, 1994.
53. FOUCAULT, Michel. Governmentality. *In*: BURCHELL, Graham et al. (ed.). **The Foucault effect: studies in governmentality**. Chicago: University of Chicago Press, 1991. p. 87-104.
54. FRAENKEL, Beatrice. **La signature: genèse d’un signe**. Paris: Gallimard, 1992.
55. FRASER, Nancy. From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a “post-socialist” age. **New Left Review**, London, v. 212, p. 68-93, 1995.
56. GEERTZ, Clifford. “From the native’s point of view”: On the nature of anthropological understanding. *In*: GEERTZ, Clifford. **Local Knowledge**. New York: Basic Books, 1983. p. 55-70.
57. GIDDENS, Anthony. **Modernity and self-identity: self and society in late modern age**. Cambridge: Polity Press; Oxford: Blackwell, 1991.
58. GITLIN, Tood. **The twilight of common dreams: why America is wracked by culture wars**. New York: Henry Holt, 1995.
59. GLAESER, Andreas. **Divided in unity: the hermeneutics of self and other in the postunification Berlin police**. 1997. Dissertação (Doutorado) – Department of Sociology, Harvard University, Cambridge, MA, 1997.
60. GLEASON, Phillip. Identifying identity: a semantic story. **Journal of American History**, Oxford, v. 69, n. 4, p. 910-931, 1983.
61. GOFFMAN, Ervin. **Stigma: notes on the management of spoiled identity**. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1963.
62. GOSUDARSTVENNI KOMITET PO STATISTIKE. **Natsional’nyi Sostav Nasaleniiia SSSR**. Moscow: Finansy i Statistika, 1991.
63. GOULD, Roger. **Insurgent identities: class, community and protest in Paris from 1848 to the Commune**. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

64. GROSSBERG, Lawrence. Identity and cultural studies: is that all there is. *In*: HALL, Stuart; DU GAY, Paul (ed.). **Questions of cultural identity**. London: Sage, 1996. p. 87-107.
65. GUYER, Jane. Household and community. **African Studies Review**, Cambridge, v. 24, n. 2-3, p. 87-137, 1981.
66. HABERMAS, Jürgen. **Staatsbürgerschaft und nationale Identität: Überlegungen zur europäischen Zukunft**. St. Gallen: Erker, 1991.
67. HALL, Stuart. Introduction: who needs "identity"? *In*: HALL, Stuart; DU GAY, Paul (ed.). **Questions of cultural identity**. London: Sage, 1996. p. 1-17.
68. HANDLER, Richard. **Nationalism and the politics of culture in Quebec**. Madison: University of Wisconsin Press, 1988.
69. HANDLER, Richard. Is "identity" a useful cross-cultural concept? *In*: GILLIS, John (ed.). **Commemorations: the politics of national identity**. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 27-40.
70. HOLINGER, David. Nationalism, cosmopolitanism, and the United States. *In*: PICKUS, Noah (ed.). **Immigration and citizenship in the twenty-first century**. Lanham, MD: Rowman Littlefield, 1998. (n. p).
71. HUTCHINSON, Sharon. **Nuer dilemmas: coping with money, war and the state**. Berkeley: University of California Press, 1995.
72. ISAACS, Harold R. **Idols of the tribe: group identity and political change**. New York: Harper & Row, 1975.
73. JENKINS, Richard. Rethinking ethnicity: identity, categorization and power. **Ethnic and Racial Studies**, Abingdon, v. 17, n. 2, p. 197-223, 1994.
74. JENKINS, Richard. **Social identity**. London: Routledge, 1996.
75. KECK, Margaret E.; SIKKINK, Kathryn. **Activists beyond borders: advocacy networks in international politics**. Ithaca: Cornell University press, 1998.
76. KELLEY, Robin D. G. **Yo' Mama's Disfunktional!: fighting the Culture Wars in urban America**. Boston: Beacon, 1997.
77. KLOTZ, Audie. **Norms in international relations: the struggle against apartheid**. Ithaca: Cornell University Press, 1995.
78. KYMLICKA, Will. **Liberalism, comunity, and culture**. Oxford: Clarendon Press, 1991.
79. KYMLICKA, Will. **Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights**. Oxford: Claredon, 1995.

78. LAITIN, David. Marginality: a microperspective. **Rationality and Society**, v. 7, n. 1, p. 31-57, 1995.
81. LAITIN, David. **Identity in formation**. Ithaca: Cornell University Press, 1998.
82. LAL, Barbara. Ethnic identity entrepreneurs: their role in transracial and intercountries adoptions. **Asian Pacific Migration Journal**, Thousand Oaks, v. 6, p. 385-413, 1997.
83. LÉVI-STRAUSS, Claude (ed.). **L'identité: séminaire interdisciplinaire**. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
84. LEWIS, Earl. Race. In: KUTLER, Stanley (ed.). **Encyclopedia of the United States in the Twentieth Century**. New York: Scribners, 1996. p. 129-160.
85. LEWIS, Ioan Myrddin. **Ecstatic religion: an anthropological study of spirit possession and shamanism**. Harmondsworth, UK: Penguin, 1971.
86. LONSDALE, John. When did the Gussii or any other group become a tribe? **Kenya Historical Review**, Nairobi, v. 5, n. 1, p. 122-133, 1977.
87. LONSDALE, John. States and social processes in Africa. **African Studies Review**, Cambridge, v. 24, n. 2-3, p. 139-225, 1981.
88. LOTT, Eric. The new cosmopolitanism: whose America? **Transition**, Bloomington, v. 72, p. 108-135, 1996.
89. LOVEMAN, Mara. Is "race" essential? A coment on Bonilla-Silva. **American Sociological Review**, Washington, DC, v. 64, n. 6, p. 891-898, 1999.
90. MACINTYRE, Alisdair. **After virtue**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.
91. MACKENZIE, William James Millar. **Political identity**. New York: St. Martin's, 1978. p. 19-27.
92. MARTÍN, Denis-Constant. Introduction: identités et politique: récit, mythe, et idéologie. In: MARTÍN, Denis-Constant (ed.). **Cartes d'identité: comment dit-on "nous" en politique?** Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1994. p. 13-38.
93. MARTÍN, Denis-Constant. The choices of identity. **Social Identities**, Abingdon, v. 1, n. 1, p. 5-20, 1995.
94. MARTÍN, Terry D. **An affirmative Action Empire: ethnicity and the Soviet state, 1923-1938**. 1996. Tese (Doutorado) – University of Chicago, Chicago, 1996.
95. MELUCCI, Alberto. The process of collective identity. In: JOHNSTON, Hank; KLANDERMANS, Bert (ed.). **Social movements and culture**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995. p. 41-63.

96. MICHAELS, Walter Benn. Race into culture: a critical genealogy of cultural identity. em *In: APPIAH, Kwame Anthony; GATES JR., Henry Louis (ed.). Identities*. Chicago: University of Chicago Press, 1995. (n. p).
97. MORGAN, Edmund. **American slavery, American freedom: the ordeal of colonial Virginia**. New York : Norton, 1975.
98. NOBLES, Melissa. “**Responding with good sense**”: the politics of race and censuses in contemporary Brazil. 1995. Dissertação (Doutorado) – Department of Political Science, Yale University, 1995.
99. NOIRIEL, Gérard. **La tyrannie du national**. Paris: Calman-Lévy, 1991.
100. NOIRIEL, Gérard. L'identification des citoyens: naissance de l'état civil républicain. *Genèses, [s.l.]*, v. 30, p. 3-28, 1993.
101. NOIRIEL, Gérard. Surveiller les déplacements ou identifier les personnes? Contribution à l'histoire du passeport en France de la Ie à la IIIe République. *Genèses, [s.l.]*, v. 30, p. 77-100, 1998.
102. OMI, Michael; WINANT, Howard. **Racial formation in the United States**. 2. ed. New York: Routledge, 1994.
103. ORWELL, George. Politics and the English language. *In: ORWELL, George. A collection of essays*. New York: Harcourt Brace, 1953. p. 169-170.
104. PERLMAN, Joel; WALDINGER, Roger. Second generation decline? Children of immigrants, past and present – a reconsideration. *International Migration Review*, Thousand Oaks, v. 31, n. 4, p. 893-922, 1997.
105. PINTO, Louis. Une fiction politique: la nation. *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, v. 64, p. 45-50, 1986.
106. POSNOCK, Ross. Before and after Identity Politics. *Raritan*, New Brunswick, v. 15, p. 95-115, 1995.
107. PRUNIER, Gerard. **The Rwandan crisis**. New York: Columbia University Press, 1996.
108. PRZEWORSKI, Adam. Proletariat into a class: the process of class formation from Karl Kautsky's “The class struggle” to recent controversies. *Politics and Society*, Thousand Oaks, v. 7, n. 4, p. 343-401, 1977.
109. RANGER, Terence. The invention of tradition in Africa. *In: HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence (ed.). The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. p. 211-262.
110. RICHARDS, Paul. **Fighting for the Rain Forest: war, youth and resources in Sierra Leone**. Oxford: Currey, 1996.

111. RICOEUR, Paul. **Oneself as another**. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
112. ROEDIGER, David. **The wages of whiteness: race and the making of the American working class**. London: Verso, 1991.
113. SELLIN, Thorstein. Identification. *In: ENCYCLOPEDIA of Social Sciences*. New York: Macmillan: 1930-1935. v. 7, p. 573-575.
114. SEN, Amartya. Goals, commitment, and identity. **Journal of Law, Economics and Organization**, Oxford, v. 1, n. 2, p. 341-355, 1985.
115. SLEZKINE, Yuri. The USSR as a communal apartment, or how a socialist state promoted ethnic particularism. **Slavic Review**, New York, v. 53, p. 414-452, 1994.
116. SOMERS, Margaret. Narrativity, narrative identity, and social action: rethinking english working-class formation. **Social Science History**, New York, v. 16, n. 4, p. 591-630, 1992.
117. SOMERS, Margaret. The native constitution of identity: a relational and network approach. **Theory and Society**, New York, v. 23, n. 5, p. 605-649, 1994.
118. STOLLER, Paul. **Fusion of the worlds: an ethnography of possessions among the Songhay of Niger**. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
119. STRAUSS, Anselm. **Mirrors and masks: the search for an identity**. Glencoe: Free Press, 1959.
120. STROLL, Avrum. Identity. *In: ENCYCLOPEDIA of Philosophy*. New York: MacMillan, 1967. v. 4, p. 121-124.
121. TANNENBAUM, Frank. **Slave and citizen: the negro in the Americas**. New York: Knopf, 1946.
122. TAYLOR, Charles. **Sources of the self: the making of the modern identity**. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
123. TAYLOR, Charles. The politics of recognition. *In: TAYLOR, Charles. **Multiculturalism and "the politics of recognition": an essay***. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992. p. 25-74.
124. TAYLOR, Rupert. **Racial terminology and the question of "race" in South Africa**. [S.l.: s.n.]: 1994. (Manuscrito 7).
125. TILLY, Charles. **From mobilization to revolution**. Reading, MA: AddisonWesley, 1978.
126. TILLY, Charles. Citizenship, identity and social history. *In: TILLY, Charles (ed.). **Citizenship, identity and social history***. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 1-19.
127. TILLY, Charles. **Durable inequality**. Berkeley: University of California Press, 1998.

128. TURNER, Victor. **Schism and continuity in an African society: a study of Ndembu village life**. Manchester: Manchester University Press, 1957.
129. VAIL, Leroy (ed.) **The creation of tribalism in Southern Africa**. Berkeley: University of California Press, 1998.
130. VALLART, Jean-Francois. **L'illusion idientitaire**. Paris: Fayard, 1996.
131. VUJACIC, Veljko; ZASLAVSKY, Victor. The causes of disintegration in the USSR and Yugoslavia. **Telos**, Candor, v. 88, p. 120-140, 1991.
132. WACQUANT, Loïc. L'underclass urbaine dans l'imaginaire social et scientifique américain. In: PAUGAM, Serge (ed.). **L'exclusion: l'état de saviors**. Paris: La Découverte, 1996. p. 248-262.
133. WACQUANT, Loïc. For an analytic of racial domination. **Political Power and Social Theory**, Bingley, v. 11, p. 221-234, 1997.
134. WAGLEY, Charles. On the concept of social race in the Americas. In: HEATH, Dwight B.; ADAMS, Richard N. (ed.). **Contemporary cultures and societies in Latin America**. New York: Random House, 1965. p. 531-545.
135. WATERS, Mary. **Ethnic options: choosing identities in America**. Berkeley: University of California Press, 1990.
136. WEBER, Max. **Economy and society**. Edição de Guenther Roth e Claus Wittich. New York: Bedminster Press, 1968. v. 1.
137. WERBNER, Richard. Multiple identities, plural arenas. In: WERBNER, Richard; RANGER, Terence (ed.). **Postcolonials identities in Africa**. London: Zed, 1996. p. 1-26.
138. WHITE, Harrison. **Identity and control: a structural theory of social action**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.
139. YOUNG, Iris Marion. Polity and group difference: a critique of the ideal of universal citizenship. **Ethics**, Chicago, v. 99, n. 2, p. 250-274, 1989.
140. YOUNG, Iris Marion. **Justice and the politics of difference**. Princeton: Princeton University Press, 1990.
141. YOUNG, Iris Marion. "Unruly categories", a critique of Nancy Fraser's dual systems theory. **New Left Review**, London, v. 222, p. 147-160, 1997.