

Para Mariana

OS CAMINHOS DA IDENTIDADE NAS CIÊNCIAS SOCIAIS E SUAS METAMORFOSES NA PSICOLOGIA SOCIAL¹

José Rogério Lopes

Universidade de Taubaté

RESUMO: Pensar a categoria identidade e sua utilização na Psicologia Social implica a necessidade de rever alguns pressupostos epistemológicos. A concepção surge simultaneamente na Antropologia e na Psicologia, como “corpus” teóricos que emergem num determinado momento histórico, com respostas diferenciadas à problemática do agir humano. O desenvolvimento da categoria foi caracterizado por aproximações e distinções irregulares entre as ciências humanas e sociais, visando demarcar campos de saber que hoje não se sustentam mais isoladamente. Propõe-se uma exposição que analise os limites e as imbricações construídos na utilização da categoria, nas ciências sociais, visando compreender como os novos registros empíricos e teóricos da questão se produziram. A análise aponta para uma reflexão sobre o caráter interdisciplinar fundante da categoria, assentada numa opção metodológica que possibilite superar os parâmetros ainda rígidos que demarcam fronteiras entre os campos de saber nas ciências sociais, entre elas, a Psicologia Social.

PALAVRAS-CHAVE: Identidade; Ciências Sociais; paradigma; noção de pessoa; consciência; epistemologia.

THE WAYS OF THE IDENTITY IN SOCIAL SCIENCES AND THEIR METAMORPHOSIS IN SOCIAL PSYCHOLOGY

ABSTRACT: To think on the identity's category and its application in Social Psychology lead to a review of some epistemological presuppositions. The concept appears simultaneously in Anthropology and Psychology, as a theoretical “corpus” that emerges at certain historical moment, with distinguishable answers to the problematical of human attitudes. The development of the category was characterized by irregular approaches and distinctions between the Human and Social Sciences, aiming to demarcate fields of knowledge that do not support themselves separately any more. It is proposed a discourse that analyses the limits and imbrications

Lopes, J.R. "Os caminhos da identidade nas Ciências Sociais e suas metamorfoses na Psicologia Social"

built in the utilization of the category in Social Sciences, aiming to understand how the new empiric and theoretical records of the question were produced. The analysis points towards a reasoning upon the interdisciplinary character that is in the basis of the category, based on a methodological approach that allows overcoming the rigid parameters that delimit the borders between the fields of knowledge in the Social Sciences, including the Social Psychology

KEY WORDS: Identity; Social Sciences; Paradigm; Individual Concepts; Conscience.

A CATEGORIA IDENTIDADE NAS CIÊNCIAS SOCIAIS

Inicialmente, identificarei os fundamentos da categoria identidade no seu desenvolvimento teórico-histórico.

A categoria identidade tem uma "pré-história" que pode ser reconhecida no estudo "Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do 'eu'", de Marcel Mauss (1974), datado originalmente de 1938. Nesse estudo, o autor analisa a caracterização da pessoa como definição social da *personagem* nas sociedades primitivas para, a seguir, construir uma história social da noção, no Ocidente.

O autor acentua, nesse texto, que a noção de pessoa enforma-se como uma entidade social, "que reveste a vida dos homens em sociedade, segundo direitos, religiões, costumes, estruturas sociais e mentalidades"(op. cit., p. 211). Daí, a caracterização da "personagem" inicialmente proporciona um modelo que pode ser tratado como fato social - ou fato de organização social - condicionando o desenvolvimento de sua análise: dentro desse modelo, "o conceito de identidade pode ser descrito, genericamente, como a 'consciência da continuidade' que os sujeitos tenham a respeito destas formas que os revestem"(Lopes, 1996, p. 127).

Identificando as contribuições da Antiguidade Clássica, Mauss (op. cit.) vai mostrar como a metafísica hindu e a instituição chinesa da retificação dos nomes combinam-se estruturalmente na *composição do caráter enquanto representação da consciência*, que definem a noção grega de *persona*. Suas incursões sobre a etimologia da noção de *persona* - e sua imbricação com a instituição das máscaras, enquanto representações trágicas, rituais ou de antepassados, na Grécia - impõem um reconhecimento do papel importante da sociedade grega para a combinação históri-

ca das contribuições anteriores.

Tratou-se de sintetizar o antagonismo vivido pelos gregos, nos processos de identificação, seja na “representação do idêntico”, seja na “representação construída por processos de reconhecimento, nas relações com o outro” (Miranda, s/d).

Todavia, o autor argumenta que, “das noções que fizeram da pessoa humana uma entidade completa, independente de qualquer outra, a não ser de Deus”(Mauss, 1974, p. 226), teria sido em Roma que se formou tal noção.

O que Mauss localiza em Roma é a passagem da noção de pessoa, como um fato de organização social, para um fato fundamental do direito, como afirma Michel-Jones:

“Observa-se, nos mundos gregos e romano, a passagem da máscara à personagem representada e dessa ao actor social cujo papel exprime, tanto no teatro como no jogo social, ‘direitos individuais, ritos, privilégios’. A persona, posteriormente, torna-se uma realidade fundamental do direito romano que divide o mundo em personae, res e actiones. Para M. Mauss, esta evolução resulta, por um lado, do uso dos nomen, cognomen e praenomen que pertencem ao indivíduo e o situam dentro da família e, por outro, da ascensão da plebe romana à persona civil, ao pleno direito de cidade. A pessoa abrange nessa altura: a classe social (conditio), o estado da vida civil (status), os cargos e honras da vida civil e militar (munus). Uma vez criados o direito de adquirir a persona - direito de que só o escravo está excluído - e o carácter pessoal do direito, a introdução da consciência na concepção jurídica da pessoa faz-se correlativamente à aquisição pela persona do sentido moral [um sentido de ser consciente, independente, autônomo, livre, responsável] - nomeadamente sob a influência dos estóicos”(Michel-Jones, 1978, pp. 49-50).

Ora, essa passagem identificada por Mauss traduz um processo de “transcorporação” da noção de pessoa, que sai da esfera exclusiva da organização social e passa à esfera do indivíduo, inclusive, já que ainda era relacionada ao estatuto jurídico do Estado romano, em última instância.

O passo mais importante ao desenvolvimento da noção de pessoa, dado a seguir, veio com os cristãos, “que fizeram da pessoa moral uma entidade metafísica”(Mauss, 1974, p. 235), realizando a “passagem da noção de *persona*, homem revestido de um estado, à noção de homem sim-

plesmente, de pessoa humana”(Idem, p. 235). Para realizar tal passagem, foi importantíssima a questão da “unidade da pessoa, da unidade da Igreja, por relação com a unidade de Deus, que se revelou após inúmeros debates”(Ibid.), durante toda a Idade Média. Principalmente com o I Concílio de Nicéia, em 325 d.C., que definiu o dogma da “unidade das três pessoas - da Trindade -, unidade das duas naturezas de Cristo”(Ibid.), tornou-se possível à Igreja justificar a necessidade de uma base material. Para isso, era necessário também que os cristãos aceitassem essa justificativa.

Aqui, Dumont (1985) é muito mais detalhista que Mauss. Analisando a gênese da ideologia individualista moderna, mostrou como foi necessário que a Igreja desenvolvesse uma ideologia pragmática que resolvesse os conflitos entre fé e mundanidade, tornando o cristão um pragmático que vive sua fé sem “renunciar ao mundo social” e, assim, garantisse suas justificativas para a manutenção da base material de reprodução de suas estruturas.

Para Dumont, esse processo teve uma contribuição decisiva com a Reforma e, sobretudo, com a doutrina calvinista, que consolidou tais ideais pragmáticos da fé na *ética*. Do mesmo modo, a composição de forças que se estabelece progressivamente entre Igreja e Estado, no medievo, reforça as instituições políticas feudais e os princípios da pessoa cristã, que se tornou uma substância racional, indivisível e individual.

Delimitados os parâmetros da noção de pessoa, durante séculos ela permaneceria estruturalmente a mesma: uma pessoa integrada na sua dualidade de corpo e alma, consciência e ação.

A maneira, agora, como se dá a passagem dessa “pré-história” para o período propriamente histórico de formação da categoria identidade, permite leituras variadas e complementares. Michel-Jones, por um lado, enfatiza que

“revelou-se necessária uma última etapa para que a pessoa adquirisse a qualidade de categoria fundamental da consciência, estabelecida em categoria do eu - ‘condição da consciência e da ciência, da Razão Pura’ - por Fichte.

Marcel Mauss sublinha aqui a importância que tiveram, nesta evolução, as seitas religiosas dos séculos XVII e XVIII que ‘levantaram as questões da liberdade individual, da consciência individual (...)’. Os seus conceitos ‘formam a base sobre a qual assenta a noção: a pessoa = o eu; o eu = a consciência - e é a sua categoria primordial’.

A evolução da categoria de pessoa, tal como nô-la descreve M.

Mauss, surge finalmente como a resultante de duas tendências: uma orientada para uma interiorização crescente consecutiva à individuação da pessoa e culminando na identificação desta com o eu, a outra orientada para uma racionalidade cada vez maior. A importância positiva concedida ao aspecto consciente e racional da pessoa radica numa filosofia social 'optimista' e leva M. Mauss a desprezar a irracionalidade inegável que persiste no eu do ocidental contemporâneo, facto que a noção de inconsciente introduzida na psicologia no fim do século XIX permite explicar” (Michel-Jones, 1978, pp. 50-51).

Por outro lado, considero importante fazer uma leitura do que está ausente, ou ao menos não explícito, no texto de Mauss (op. cit.). Importa-me perceber que, imersa nas relações da sociedade medieval, a noção de pessoa foi, durante esses séculos, sujeita às concepções religiosas e políticas do período. Concebida singularmente pela ideologia cristã, tal concepção favorecia a própria “singularidade do feudalismo ocidental (...) [que] consiste em ter sido o único a criar as condições de aparecimento da produção industrial e do comércio mundial. O único que permitiu verdadeiramente que se ultrapassasse definitivamente as formas de economia natural”(Godelier, 1981, p. 101).

Todavia, o mesmo desenvolvimento histórico que permitiu a superação das formas de produção feudais, modificou progressivamente a noção de pessoa que acompanha, a partir do período das “descobertas”, as transformações sócio-econômicas que irão “permitir e impor a criação de um mercado mundial, que tornou possível uma história universal sob a forma de submissão”(Idem, p. 101) ao capitalismo industrial.

O próprio Mauss parece situar essa transformação da noção de pessoa pela do eu no contexto das mudanças sócio-econômicas, ao escrever que “a noção de pessoa, entretanto, deveria sofrer ainda uma outra transformação, para tornar-se o que é desde um século e meio, mais ou menos: a categoria do ‘eu’”(Mauss, 1974, p. 237). Lembrando que Mauss escreve seu texto em 1938, e subtraindo o “século e meio” calculado pelo mesmo, sua afirmação remete ao período de difusão da Revolução Industrial (1769) e da Revolução Burguesa (1789).

Assim, parece justo reforçar que Mauss registra essa mudança, no horizonte de sua análise, como a passagem da consciência moral à consciência psicológica - embora a primeira não se perca na mudança - mas como passagem inserida nas transformações estruturais havidas no

Lopes, J.R. "Os caminhos da identidade nas Ciências Sociais e suas metamorfoses na Psicologia Social"

final do século XVIII. Ele vai mostrar como a mentalidade social de uma época substituiu o dilema assentado no debate sobre a natureza da alma humana - presente até o século XVIII - pelo debate sobre a categoria do "eu" como condição da consciência e da ciência. Surgindo num contexto de produção de constrangimentos e definido como consciência de ser e estar, o "eu" torna-se *personalidade*. Nesse contexto de análise, Mauss considera genericamente o surgimento da personalidade como fenômeno que inaugura o fato psicológico, sem ater-se ao desenvolvimento das teorias psicológicas da personalidade. O que lhe interessa é o *fato inaugural*, e não, seus desdobramentos.

A FASE HISTÓRICA DA CATEGORIA IDENTIDADE

Essa visão de uma pré-história da categoria identidade, entretanto, resulta da própria leitura que a Antropologia realiza em sua fase histórica, no início deste século, e está submetida às opções epistemológicas e metodológicas que derivaram da ruptura filosófica acerca do entendimento da ação humana, no século XIX.

Com efeito, as transformações sociais ocorridas no século XVIII desembocaram num conjunto de novas concepções acerca do mundo e da realidade, que deslocaram o conteúdo reflexivo das ciências da época.

As chamadas ciências naturais não deram conta de responder às indagações surgidas com a constatação, a descrição e as interpretações que, desde o século XVI, se faziam a respeito do homem "selvagem" ou "primitivo" do novo mundo. Deslocadas do campo das ciências naturais, tais indagações produziram, no século XIX, uma reformulação do conceito de humanidade, levando a Filosofia a defrontar-se epistemologicamente com um problema novo: o homem, em concepção, estaria disperso numa multiplicidade de origens possíveis, estaria colocado numa série sucessiva de seres, diferenciando-se dos demais por certas características de sua evolução, ou seria ele o centro para onde convergiriam os demais seres vivos, constituindo a história como um processo definido a partir da cronologia humana?

O desenvolvimento característico da Filosofia, no Ocidente, marcado pela reflexão antropológica do século XIX, levou-a a caracterizar-se como Filosofia da Ação Humana, dando origem, segundo Sperber, "a duas disciplinas empíricas reconhecidas, com as suas cátedras, sociedades de sábios e publicações: a Psicologia, que estuda as capacidades mentais humanas através das suas manifestações individuais, e a Antropologia, no sen-

tido mais restrito do termo, que procura esclarecer o que são os homens, estudando quem eles são”(Sperber, 1992, pp. 11-12).

A rigor, esta divisão visava estabelecer modelos e limites mais consistentes ao estudo empírico dos registros teóricos que a Filosofia elaborou a respeito da condição do homem, quando optou por conhecê-lo nos parâmetros culturais em que sua origem humana se assenta. Ao procurar conhecer o homem na história, a reflexão filosófica operou um movimento com dois pressupostos: o sujeito e o tempo. Essa reflexão permitiu três registros da consciência humana: pela identidade consigo mesma, surgiu a figura psicológica do “eu”, o ego - nesse sentido, o ego é uma entidade: *id-entidade*. A figura moral ou ética, que se pensa em responsabilidade e liberdade, produziu a consciência da pessoa. Já pela faculdade de síntese ou conhecimento, cultural ou histórico, surgiu o sujeito consciente de sua ação.

Vê-se aqui os critérios que fizeram surgir a Psicologia e a Antropologia. Centrada na figura psicológica do indivíduo, a Psicologia buscava no “comportamento” as explicações que elaboraria das ações humanas, enquanto a Antropologia buscava tais explicações no estudo da noção de pessoa, devido sobretudo ao fato de ater-se ao conhecimento das sociedades ditas “primitivas” ou tradicionais, onde acreditava-se que as noções de indivíduo e de sujeito (histórico) estavam ausentes ou, quando muito, diluíam-se nas manifestações coletivas. Assim, a Antropologia destacou-se por explicar as ações humanas pela concepção de “condutas” - o que inclui, mesmo nos níveis de ação individual, uma orientação coletiva normativa.

Assim, os termos que definem a contribuição antropológica para o entendimento da categoria identidade são obscurecidos, primeiramente, porque os estudos sobre a noção de pessoa, em Antropologia, dedicaram-se quase exclusivamente, até bem pouco tempo, à análise das sociedades ditas primitivas. Embora alguns trabalhos tenham uma preocupação teórica bem resolvida, torna-se difícil, quando não raro, conseguir estabelecer relações profícuas entre as análises disponíveis na literatura antropológica e os interesses teóricos de outras ciências.

Por outro lado, a noção quase sempre foi analisada pelos antropólogos, desde Marcel Mauss, como *um fato de organização social*, o que significa que em sua dinâmica, apesar de prevalecer a apreensão do caráter normativo das relações sociais nas análises, é possível apreender também as relações de organização dos meios de produção material que envolvem os indivíduos, nas diversas culturas, e conseqüentemente, a noção de tra-

Lopes, J.R. "Os caminhos da identidade nas Ciências Sociais e suas metamorfoses na Psicologia Social"

balho que constroem as mesmas².

Daí que, nas interlocuções entre as Ciências Sociais clássicas (Antropologia, Sociologia e Ciência Política), tenham sempre predominado estas visões, fazendo com que a categoria identidade fosse "aplicada" notadamente na descrição e análise da noção de pessoa entre etnias indígenas e afro-brasileiras, sociedades tradicionais, nos estudos de comunidade e, de modo mais difuso até pouco tempo, entre categorias de trabalhadores e certos segmentos urbanos estigmatizados, minoritários ou emergentes.

Seguindo trajetórias paralelas, os registros da consciência do sujeito, que possui a faculdade de síntese ou conhecimento, foram descritos e analisados pela Sociologia, a Ciência Política e a História, influenciadas pelas reflexões de Hegel, Marx e outros, que procuraram conhecer o homem na razão de sua história ocidental, movida numa ordem de relações temporais marcada pela contradição.

Hegel, que introduziu essa categoria na reflexão histórica, *"via a História como especulativa, como um movimento necessário do devir, do espírito, que para ele era a "idéia". O movimento lógico da contradição existente nas relações, onde haveria um processo de posição, reflexão e negação interna dos constituintes de uma formação histórica. Há sujeitos presentes na História, no fazer a História, que se efetuará, em Hegel, pelo trabalho conceitual (reflexão), que proporcionaria a superação das condições de contradição e uma volta sobre si mesmo (sujeito), no sentido de uma passagem histórica"*(Lopes & Rivorêdo, 1994).

Reforçando o caráter histórico da consciência do sujeito, a concepção de Hegel insere o homem num movimento temporal que, por apresentar contradições numa determinada formação histórica, torna-o o sujeito que pode superar as próprias contradições em que vive, superando-se a si próprio pelo potencial de suas idéias, de suas reflexões.

Embora reconheça a existência de contradições em jogo na constituição histórica, a proposição hegeliana de superação das contradições mantém-se idealista ao reforçar a ação humana em seus componentes reflexivos.

Em Marx, a concepção de sujeito e a categoria de contradição assumem suas dimensões humanas e materiais mais efetivas. Para ele, a contradição e as condições que a geram não são superadas por meio da reflexão do sujeito, ela (a superação) se dá pela ação do sujeito que busca transformar as condições materiais que geraram a contradição. Porque seu

pensamento “é construído em termos de uma reflexão crítica sobre o mundo capitalista, reflexão crítica esta que implica um aproveitamento tanto da filosofia, da economia e de outras contribuições, como uma reflexão crítica sobre o real”(Ianni, 1984, p. 94), ele coloca o sujeito no centro das atividades, dos desenvolvimentos políticos, das lutas sociais.

Assim, a concepção de sujeito vai se diferenciando das concepções de indivíduo e de pessoa não somente como dados ou registros da busca pela compreensão do homem, como também, e mais, pela compreensão de sua gênese e do caráter explicativo que tais concepções assumem, para o entendimento da realidade em que se movem.

A concepção de sujeito é efetivamente explicativa da realidade histórica, porque ela explicita, ao ser analisada em suas manifestações, a essência da práxis humana, aquilo que Lefebvre definiu como

“a reabilitação do sensível e a restituição (...) do prático-sensível. O sensível (...) é o fundamento de todo conhecimento, porque é o fundamento do ser. Não apenas é rico de significação, como também é ação. O mundo humano foi criado pelos homens, no curso de sua história, a partir de uma natureza original que não se dá a nós senão transformada por nossos meios: instrumentos, linguagem, conceitos, signos.

Fonte de inesgotável riqueza a ser conquistada, o prático sensível nos conduz à práxis (...) A unidade do sensível e do intelecto, da natureza e da cultura, se nos oferece de todos os lados. Nossos sentidos tornam-se teóricos (...) e o imediato revela as mediações que envolve”(Lefebvre, 1987, pp. 180-181).

Desse modo, o sensível nos conduz às dimensões da práxis, que ao seu tempo estende amplamente as condições e possibilidades do sensível, fazendo possível com que o sujeito tenha a faculdade de síntese e do conhecimento, apropriando-se da história por sua ação que é, ao mesmo tempo e intrinsecamente, ato de conhecimento.

Explicitadas as dimensões filosóficas pelas quais a concepção de sujeito foi elaborada, cumpre ressaltar suas características básicas, quais sejam: a) historicamente definidas pelas indagações surgidas das transformações estruturais do século XVIII, a própria concepção está relacionada às condições estruturais da sociedade ocidental, em seu processo histórico; b) definida a partir de sua unidade dialética (pensada nos referenciais teóricos de Hegel e Marx) que se instala na e pela reflexão das relações entre “teoria e prática”, “objetividade e subjetividade”, “sujeito e estrutura”, a própria concepção está sujeita à objetivação da realidade operada por

tais mecanismos de reflexão; e, c) dado o caráter histórico de sua gênese, a concepção de sujeito está "imersa" plenamente de e no sentido da modernidade³.

Ora, o que está colocado nas referências aos registros da consciência que se desdobram nos termos pessoa, sujeito e indivíduo, é que a categoria identidade atravessa tais referências, estruturando-se transversal e dialeticamente sob e sobre elas. Nesse sentido, essa categoria possibilita diversificações mais específicas que as contidas nesses conceitos. Desde sua fase histórica, de amadurecimento teórico, a categoria identidade esteve sujeita a reflexões afetadas pelas dinâmicas e ambigüidades produzidas na sincronidade desses registros, na vida social⁴.

Por fim, vejamos como se inscreve o conceito de personalidade na Psicologia, da perspectiva de sua gênese.

O conceito de personalidade definiu-se no momento histórico de grande impulso do capitalismo industrial e, dessa forma, atende a uma demanda social de desestruturação da condição precedente da pessoa, no ocidente.

As variações a que o conceito estaria sujeito, todavia, durante mais de um século, não desvincularam-se do debate sobre as questões da consciência. O mesmo Mauss, ao conferenciar sobre "As relações reais e práticas entre a Psicologia e a Sociologia", no início do século XX, diria que "mesmo quando o espírito do indivíduo está inteiramente tomado por uma representação ou por uma emoção coletiva, mesmo quando a sua atividade está inteiramente voltada para uma obra coletiva, como alar um barco, lutar, avançar, fugir numa batalha, mesmo então, convivemos, *o indivíduo é ponto de ação e de impressão particulares (...)*, seja qual for o seu poder de sugestão, a coletividade deixa sempre para o indivíduo um santuário - a sua consciência..."(Mauss, 1974, p. 186 - grifos nossos).

Dessa forma, a possibilidade de manifestação da consciência individual estaria sujeita às determinações institucionais construídas em cada sociedade, em seu momento histórico. Isso implica supor que a forma como cada sociedade organiza suas relações de trabalho, por exemplo - que são sempre estruturadas sobre o indivíduo, no capitalismo - interfere decisivamente na liberdade de manifestação das consciências individuais.

Uma vez que a organização das relações de trabalho, no capitalismo industrial, desenvolveram-se no sentido de uma homogeneização ocidental das relações de produção, extrapolando os limites nacionais e regionais da cultura dos trabalhadores, é importante, para o próprio capitalismo, que estes adquiram uma consciência de si cada vez mais distanciada

das representações coletivas de suas culturas. Assim, para além dos fatos culturais tradicionalmente desenvolvidos à margem das relações de trabalho do capitalismo industrial, no seio deste último as relações coletivas se estruturam a partir da “pressão da consciência de uns sobre a consciência dos outros”(Idem, p. 182).

Essa relação explica a diferença essencial entre as noções de pessoa que predominam em diversidade e as expressões da consciência individual, no capitalismo. Para explicar por que as pessoas de um grupo cultural conduzem-se de maneira diferente das de outro grupo, tem-se que presumir que certo tipo ou concepção de pessoa predomina em um grupo, ao passo que um tipo distinto predomina no outro. Ou seja, a noção de pessoa deve ser relativizada. Quanto a predominância das expressões da consciência individual, ela é concebida como uma questão numérica, e a expressão estatística “modal” é empregada para indicar que a personalidade modal de uma cultura é o tipo mais comum por ela produzido.

De acordo com *esta abordagem*, as disposições inerentes a esse tipo modal de personalidade explicam as regularidades dos padrões de comportamento do grupo.

As teorias psicológicas sobre personalidade estudam os modos como as disposições estão inter-relacionadas ou organizadas no interior da “pessoa”, considerada aqui como indivíduo. Já as teorias antropológicas enfatizam a integração de instituições, e de seus padrões socializadores, dentro de uma sociedade (devo destacar, no entanto, que algumas teorias psicológicas contemporâneas têm produzido uma interlocução consistente entre essas diferentes concepções, como a Psicologia Social e a Psicologia Ambiental, entre outras). A analogia entre os dois sistemas desempenha um importante papel nos estudos sobre personalidade e cultura. Imbuída desta idéia, Michel-Jones afirma:

“Reconhece-se a existência duma vida psíquica que distingue o ser humano do seu ambiente inerte ou animado. No entanto, podemos conceber a personalidade como objeto dum saber colectivo, específico dum grupo, e por esse facto exterior ao indivíduo”(Michel-Jones, 1978, p. 53).

Ora, apesar de a personalidade tender a se conformar às definições culturais e regras sociais, sua diversidade se dá em função da complexidade de ambas. Com efeito, à proporção que as sociedades tornam-se mais complexas, os indivíduos, embora semelhantes, “porquanto partilham da situação humana e das dicotomias existenciais a esta inerentes, são originais na maneira específica por que solucionam seu problema

Lopes, J.R. "Os caminhos da identidade nas Ciências Sociais e suas metamorfoses na Psicologia Social"

humano"(Fromm, 1977, p. 56).

O avanço da organização das relações de trabalho determinaria, por conseguinte, ao mesmo tempo que uma crescente originalidade nas expressões individuais sobre as problemáticas de suas existências, uma demanda acentuada de um modo de ser ainda coletivo, ou melhor dizendo, publicamente aceitável.

Assim, "mesmo quando a originalidade das expressões individuais permite pensar rupturas na identidade, seria necessário avaliar a extensão de tais rupturas. Da mesma forma, onde e quando a demanda de um modo de ser coletivo se imprime com um alcance profundo na consciência dos indivíduos, é necessário investigar e questionar sobre as possíveis emergências das expressões individuais e suas inovadoras repercussões no modo de ser coletivo".

UM INTERSTÍCIO DE ANÁLISE

Finalizando esta retrospectiva, espero ter mostrado que essas são concepções que estão no cerne das discussões sobre identidade, nas Ciências Sociais, mas que foram pensadas segundo os posicionamentos dos cientistas frente à realidade que estudaram.

O fundamento desses posicionamentos era de ordem espacial ou temporal, gerando distanciamentos na análise e produzindo um campo de objetivações científicas condizentes com as tradições metodológicas e teóricas que reduziam os movimentos do real a relações entre objetos, identificadas e estabelecidas desde fora do próprio real pelos pesquisadores. Se os pesquisadores não se inseriam na análise, nessas tradições, por outro lado traduziam em suas análises os vínculos de identidade que também os incluíam⁵.

Assim, por trás dos registros da consciência humana descritos anteriormente, que produzem a caracterização da pessoa, do indivíduo ou do sujeito, encontram-se contextualizadas identidades, pensadas respectivamente pelos vínculos ético-moral, ideológico e histórico-cultural - este último, pensado na razão de um projeto social de classe.

A passagem da pré-história da identidade para a sua fase histórica, onde a desestruturação da noção de pessoa fragmenta-se na e pela emergência das noções de indivíduo e sujeito, teria a ver com a secularização da sociedade promovida pela modernidade e com a consolidação da sociedade capitalista. A primeira inaugura a era dos constrangimentos, do ser psicológico; a segunda produz relações sociais antagônicas. A tensão instala-

da nessa fragmentação determinou “a multiplicação e sobreposição dos vínculos de identificação a que hoje assistimos, particularizando as relações (...) [e exigindo] um esforço analítico e teórico que se concentre na elucidação das especificidades dos campos de confrontação e de negociação em que as identidades se formam e dissolvem”(Santos, 1994, pp. 147-48).

O problema dado no desenvolvimento da própria sociedade ocidental, para ficarmos no campo da retrospectiva aqui realizada, foi que o movimento do real fez emergirem novas relações, durante muito tempo negligenciadas pela postura objetivadora dos cientistas, o que condicionou em muito o desenvolvimento das ciências humanas e sociais.

Lévi-Strauss já nos mostrara, a esse respeito - em seu texto “Raça e História” (1978) - o quanto a insistência na ideologia da História cumulativa, baseada na concepção positivista de progresso e no conceito de raça, obnubilou a análise da diversidade cultural e humana e auxiliou a propagação do processo de ocidentalização. Tratava-se de uma intenção de elidir as alteridades, processando uma inclusão das diferenças no projeto ocidental pela exclusão dos traços culturais centrais que permitiam pensar as próprias diferenças, por um lado, mas que também permitem estabelecer relações de colaboração entre as culturas.

A hegemonia do processo de ocidentalização - pensado aqui em suas dimensões materiais e simbólicas - instalou uma noção de subalternidade entre as culturas e grupos incluídos no seu desenvolvimento, que se caracterizaram pela hetero-definição de irracionalismos e exotismos, como os que hoje insistimos em identificar nas manifestações emergentes de grupos os mais variados, mesmo quando travestimos tais definições por outras, mais audíveis.

Esse é o sentido que Santos atribui à sua afirmação de que perguntar sobre a identidade é questionar as referências hegemônicas: quem questiona “coloca-se na posição de outro e, simultaneamente, numa situação de carência e por isso de subordinação”(op. cit., p. 135).

Ocorre que a emergência de tais definições, associada com a produção de novos jogos de combinação (dinâmicas e ambigüidades) entre identidades subalternas à ocidental moderna, criaram esferas de ação que extrapolam os limites de análise de um campo especializado de saber. Essa realidade contemporânea, para além do debate entre os modernos e os pós-modernos, gerou um duplo movimento nos campos do saber científico: intra-campo, as especializações se fortaleceram no exercício analítico de categorias apropriadas pelos cientistas, criando fronteiras à investigação

Lopes, J.R. "Os caminhos da identidade nas Ciências Sociais e suas metamorfoses na Psicologia Social"

da realidade social, mesmo quando tais investigações incidem e coincidem com o "locus" de outros campos.

A categoria identidade, nesse sentido, adjetiva-se de acordo com tais apropriações, num rol muito variável: identidade étnica, identidade de gênero, identidade juvenil, identidade do idoso, identidade social urbana, identidade de classe, etc.

No movimento extra-campos, porém, surge a necessidade de um "diálogo interdisciplinar" que vai numa direção oposta, mas não antagônica, ao meu ver: para dar conta de responder aos novos jogos de combinação que produzem esferas de ação emergentes, alguns cientistas rompem cuidadosamente as fronteiras entre os campos científicos e dialogam com referências teóricas elaboradas por outras ciências. Nesse segundo movimento, a categoria identidade tem seu caráter substantivo ampliado, e o campo científico do pesquisador passa a ser adjetivado ou requalificado na sua adjetivação. Creio ser esse o sentido da categoria *identidade metamorfose* e seu impacto na Psicologia Social.

A dificuldade dessa ampliação, pelo que busquei mostrar até agora, está em que a categoria identidade é uma daquelas categorias que (se) permite atravessar vários campos do saber, sem necessariamente firmar as especificidades de algum deles; necessita das contribuições desses campos para se tornar universal, sem afirmar necessariamente as singularidades em que se manifesta, nas ciências; admite metamorfoses, como admite adjetivações, ou seja, mudanças substantivas e mudanças adjetivas, históricas e contextuais; sem deixar de referir-se a processos que se formam a partir das análises em Psicologia, Antropologia, Sociologia, História, entre outras, também nunca se reduz somente a essas análises.

O nó górdio de interpretação da identidade ainda situa-se nas relações que vinculam a pessoa, o indivíduo e/ou o sujeito aos movimentos que permitem apreender seus registros, como manifestação de uma consciência de pertencimento, de motivações racionais de ação, ou de constituição de lugares do humano, como experiência cultural.

Do ponto de vista da Antropologia, em suas interlocuções com a Psicologia, o problema parece assentar-se, ainda, na noção de pessoa e seus limites, pensados nas tendências à individuação e racionalização, onde a pessoa confronta-se com o indivíduo, como o "eu", como ser de constrangimentos ou ser psicológico, como afirmava Mauss. Eis o desafio: a constituição de um ser de constrangimentos é o principal constrangimento a qualquer ciência.

REVENDO O PROBLEMA INICIAL

Após esta longa, mas necessária, revisão dos pressupostos da categoria identidade, queria elaborar agora um questionamento que inverte a lógica da pergunta formulada aos membros do simpósio que originou esse texto: se a categoria identidade é uma categoria para a Psicologia Social.

Como pedagogo de formação, e baseado nas minhas leituras de Paulo Freire - se consegui ser atento às mesmas - considero que uma pergunta só adquire sentido quando configura um campo de problematizações que pode ser gerador de temas que, no processo de sua codificação/decodificação pelos sujeitos, explicitam visões de mundo capazes de desvelar as contradições e os antagonismos vividos pelos próprios sujeitos que questionam o real. Aí é que aprendemos a “ler” o mundo.

Nesse sentido, devo questionar até que ponto a Psicologia Social, assim como a Psicologia Comunitária e a Psicologia Ambiental (para ficar com alguns campos teóricos), conseguem ser ainda uma Psicologia, com tantas adjetivações. Ou seja, até que ponto as motivações epistemológicas que movimentam a Psicologia se mantêm, sem fragmentar o real que ela movimenta nos diversos recortes do saber que efetiva⁶?

Na mesma esfera de problematizações, recoloco o questionamento inicial da seguinte forma: os limites nos quais a Psicologia pensa *a, com a* e *sobre a* identidade não se confundem com os limites nos quais a Psicologia *questiona a sua própria identidade*? De outra forma, poderia elaborar a questão assim: a categoria identidade serve à Psicologia, no sentido da formulação de seu objeto, ou se tornou uma “tecnologia” que determina ou condiciona a forma de suas reflexões? Penso aqui com Neil Postman, que afirma que a tecnologia “altera a estrutura de nossos interesses: as coisas *sobre* as quais pensamos. Alteram o caráter de nossos símbolos: as *coisas* que pensamos. Alteram a natureza da comunidade: a arena na qual os pensamentos se desenvolvem” (Postman, 1994, p. 29).

Começarei com a elaboração da noção de *identidade metamorfose*, formulada por Ciampa (1994). Pensar a metamorfose identitária, sobretudo em condições de crise social ou individual, implica reconhecer as transformações que se operam processualmente *no centro e na periferia* da formação psíquica dos sujeitos; implica também questionar a maneira pela qual esses processos imbricam-se com as estruturas mais amplas que determinam as condições sociais da própria formação psíquica, ou seja, as condições nas quais os sujeitos pensam, a arena na qual suas reflexões ganham concretude.

Em uma linha de análise aproximada, Thomas Kuhn (1983) já ad-

vertira que em momentos de crise social os paradigmas ficam mais sujeitos às metamorfoses⁷ dos valores coletivos que os legitimam, enquanto pressupostos científicos. E aqui, aproveitando a deixa, gostaria de ressaltar que metamorfose não significa necessariamente um processo de fragmentação e re-totalização com nova orientação, mas sim, mudança substancial de um estado do ser, compreendida nas suas relações estruturais consigo mesmo, com a sociedade, com a comunidade ou com o ambiente.

Consigo mesmo, porque implica uma mudança substancial na visão de mundo do sujeito (ou de sua *mundividência*, como elabora Lyra⁸); com a sociedade, como indicou Weber (1974), pela mudança na *motivação racional da ação dos sujeitos*; com a comunidade, ainda com Weber, pela transformação de seus *sentimentos de pertencimento a um todo*, e com o ambiente, como indicaram Tuan (1983) e Betanini (1982), porque mudam a lógica pela qual os sujeitos compõem lugares que diferenciam e valorizam espaços genéricos de localização do humano, pela experiência dos homens culturalmente realizados.

Se é lógico que toda crise gera uma decomposição dos traços identitários (ampliando e enfatizando a visibilidade da diversidade cultural), seguida de uma "revolução", orientada pela reflexão dos valores operada pela comunidade ou a sociedade que os vivenciam, Kuhn (op. cit.) aponta, por outro lado, que a reflexão sobre a crise não é determinada *a priori*, ou *a posteriori*, mas sim, produzida no movimento da própria crise, o que significa que ela é produto de inquietações vividas concretamente, na experiência da diversidade.

Sem reduzir a proposição de Kuhn, mas recuperando algumas referências aqui expostas desde a perspectiva marxista, afirmaria que ela resulta da práxis, da reabilitação do sensível e da restituição dos domínios prático e sensível na experiência dos homens, logo, que ela se resolve na esfera do trabalho, na esfera social, como forma de superação de uma carência humana exposta pela própria crise.

Aqui, explicita-se a dimensão antropológica que considero que auxilia esta reflexão: a discussão tradicional sobre identidade assenta-se na produção de traços de continuidade ou descontinuidade na motivação racional da ação dos sujeitos, como também da consciência de pertencimento a um grupo, comunidade ou categoria de sujeitos, que condiciona a capacidade de ação dos indivíduos, mas possibilita sua realização cultural.

A produção dos traços de descontinuidade (motivadores ou conscientes) depende da intencionalidade que move a ação ou a consciência

para além da experiência do próprio sujeito, de seu grupo, de sua comunidade ou de seu lugar no mundo.

A descontinuidade se precipita de um questionamento prático-sensível sobre o movimento do real, quando este movimento mostra-se incapaz de satisfazer as carências humanas singularizadas culturalmente, ou quando as transforma em outras carências.

Dessa forma, as descontinuidades permitem(-se) metamorfoses. Daí que se possa afirmar que a metamorfose é um componente constitutivo da identidade, mas ela se constitui como paradigma de análise somente na “medida” em que se a pesquisa na esfera da diversidade.

A diversidade é uma zona de tensão e é nela que ocorrem as relações dialéticas de exclusão/inclusão que movem as metamorfoses, como transformações substanciais de um estado de consciência que incide sobre carências humanas (angústias?) e os projetos sociais historicamente construídos.

Num estudo anterior, pretendi mostrar que os vínculos sociais que permitem analisar os registros da consciência de sujeito e suas possíveis rupturas são múltiplos (Lopes, 1998). Isso implica que a categoria identidade, em sua multidimensionalidade, pressupõe metamorfoses também diversas, mas não necessárias, sobretudo porque o sujeito “se entrega e retorna” nas e das suas relações com a sociedade moderna. Com efeito, tem pouco sentido falar de metamorfose fora do contexto de influência das sociedades “modernas”, assim como causa perplexidade sugerir que sujeitos de contextos tradicionais estão tão imersos nos constrangimentos próprios do “ser psicológico” que existe nos centros urbanos e entre sujeitos das classes médias.

Enfim, trato aqui da dialética entre o contínuo institucionalizado e o descontínuo individual, que impõe circunscrições metodológicas e epistemológicas à interdisciplinariedade nas Ciências Sociais.

Desse ponto de vista, a identidade é um paradigma que se conforma com toda a Psicologia, mas a metamorfose se opera analítica e preferencialmente na Psicologia Social, onde as ações societárias pressupõem ações racionalmente motivadas.

O grande problema dela se operar preferencialmente está em se estender demais no campo científico (generalizar-se metodologicamente) sem aprofundar-se epistemologicamente. Ter-se-ia aí uma “redução tecnológica” do paradigma, que corre o risco de constituir uma explicação autônoma no campo da Psicologia Social, inibindo interlocuções teóricas como as que produziram sua importância original. Quando aplicá-la passa

Lopes, J.R. "Os caminhos da identidade nas Ciências Sociais e suas metamorfoses na Psicologia Social"

a ser mais importante que estudá-la e questionar seus pressupostos, ela passa a pensar por nós.

Por último, poderia talvez seguir a lógica de Jancsó de que, "tratando-se de fenômenos humanos, não há temas irrelevantes, apenas problemas mal colocados"(1999, p. 32). Colocado dessa forma o problema, posso sugerir que talvez as metamorfoses estejam sendo procuradas em "locus" restritos. Da perspectiva do ser psicológico, as análises das metamorfoses estão muito centradas nas experiências dos sujeitos capazes de "finuras psicológicas", ou em análises de tempos de transição (experiência de duração do tempo) sociogeracionais. Poucas análises, porém, centraram-se na leitura dos fenômenos religiosos contemporâneos, por exemplo, que revelam "uma problemática contemporânea fundamental, quem sabe a problemática essencial do momento: está em jogo no mundo um novo processo de definição e gerenciamento das identidades"(Sanchis, 1997, p. 113).

Quem sabe, a ampliação do olhar para as esferas ditas "irracionais" ou incapazes de finuras psicológicas mostre-se produtora de descobertas que aprofundem a semântica das metamorfoses e, por extensão, das análises de identidades.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS

BETANINI, Tonino. *Espaço e ciências humanas*. RJ: Paz e Terra, 1982.

CIAMPA, Antonio da Costa. *A estória do Severino e a história da Severina. Um ensaio de Psicologia Social*. 4.ed. SP: Brasiliense, 1994.

DUMONT, Louis. *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia contemporânea*. RJ: Rocco, 1985.

FROMM, Erich. "Consciência e sociedade industrial", In Martins, J. S. e Foracchi, M. M. (orgs) *Sociologia e sociedade*. SP: LTC, 1977.

GODELIER, Maurice. *Godelier* (Org. Edgar de Assis Carvalho - Col. Grandes Cientistas Sociais). SP: Ática, 1981.

IANNI, Octávio. "Dialética e ciências sociais", In. *Cadernos PUC-SP*, nº 19. SP: Educ, 1984.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. SP: Perspectiva,

1983.

JANCSÓ, István. “Nós e nossas ambigüidades”, In *Notícias FAPESP*, nº 44, jul. 1999.

LEFEBVRE, Henri. “A práxis; a relação social como processo”, In Martins, J. S. e Foracchi, M. M. *Sociologia e sociedade*. SP: LTC, 1977.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural* (Vols. I e II). SP: Tempo Brasileiro, 1978.

LYRA, Pedro. “A transfiguração poética do elemento local”, In *Revista do Centro de Estudos Portugueses Hélio Simões*, nº 1, pp. 129-144. Ilhéus: Editus-UESC, 1998.

LOPES, José Rogério & Saboya, Glícia M. de Goes. “Pessoa, trabalho e reificação”, In. *Serviço Social & Sociedade*, nº 41.SP: Cortez, 1993.

LOPES, José Rogério & Rivorêdo, Carlos Roberto S. F. *A noção de ordem e tempo na análise cultural*. Taubaté: Cadernos GEIC, 1994.

LOPES, José Rogério. “Da concepção de sujeito aos ‘modos de subjetivação’”, In. *Serviço Social & Sociedade*, nº 51. SP: Cortez, 1996.

_____. “Registros teórico-históricos do conceito de identidade”, In *Psicologia & Sociedade*, Vol. 8, nº 2. SP: ABRAPSO, 1996.

_____. “O sujeito e seus modos de subjetivação: revendo vias teóricas de análise das relações entre saber e ação na cultura contemporânea”, In *Psicologia & Sociedade*, Vol. 10, nº 2. SP: ABRAPSO, 1998.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia* (Vol. I). SP: EPU/EDUSP, 1974.

MICHEL-JONES, Françoise. “A noção de pessoa”, In Augé, Marc. *A construção do mundo*. Lisboa: Ed 70, 1978.

MIRANDA, Orlando P. *Curso sobre Identidade*. USP, Apostilado, s/d.
POSTMAN, Neil. *Tecnopólio. A rendição da cultura à tecnologia*. SP:

Lopes, J.R. "Os caminhos da identidade nas Ciências Sociais e suas metamorfoses na Psicologia Social"

Nobel, 1994.

SANCHIS, Pierre. "O campo religioso contemporâneo no Brasil", In Oro, Ari P. & Steil, Carlos A. (orgs.) *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

SANTOS, Boaventura de Souza. "Modernidade, identidade e a cultura de fronteira", In *Tempo Social* (Revista de Sociologia da USP). Vol. 5, nº 1-2. SP: EDUSP, 1994.

SPERBER, Dan. *O saber dos antropólogos*. Lisboa: Ed 70, 1992.

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar. A perspectiva da experiência*. SP: Difel, 1983.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. 3.ed. RJ: Zahar, 1974.

NOTAS

¹ Este artigo é uma revisão ampliada da exposição proferida pelo autor no Simpósio "Identidade: um paradigma para a Psicologia Social?", realizado no X Encontro da ABRAPSO, USP, SP, 1999.

² Seguindo esta possibilidade, estabeleci num estudo anterior, em co-autoria com Glícia Meiber de Goes e Saboya (1993), uma correlação entre a história social da noção de pessoa elaborada por Mauss e a "linha 'típica' de desenvolvimento da humanidade" descrita por Godelier, quando de sua análise da natureza e leis de evolução do modo de produção asiático (Godelier, 1981).

³ As conseqüências dessa definição para se analisar as categorias de sujeito na contemporaneidade foram desenvolvidas num estudo anterior. Para uma leitura mais ampla, ver Lopes, 1996.

⁴ A análise estruturalista, nesse sentido, possibilita alguns exemplos clássicos. Veja-se o belo estudo de Lévi-Strauss, "O feiticeiro e sua magia" (1978), onde um aprendiz de xamã (Quesalid) vive a ambigüidade de sua formação, ao mesmo tempo que provoca ambigüidades nas relações de identificação que estabelece com outros xamãs já estabelecidos.

⁵ Esse distanciamento se devia, sobretudo na Antropologia, ao modelo de etnografia que predominava no estudo das sociedades ditas "tradicionais", hoje seriamente discutido. Veja-se, a esse respeito, o livro de James Clifford, *A experiência etnográfica. Antropologia e literatura no século XX*. RJ: UFRJ Editora, 1998.

⁶ Queria recorrer aqui à referência feita por Bader B. Sawaia, na abertura do Simpósio "Psicologia Social: aspectos epistemológicos, éticos e políticos", no X Encontro da ABRAPSO, ao afirmar que a Psicologia Social está assumindo o papel que cabia à Sociologia, na década de 70, de explicar os fenômenos sociais. A pretensão de uma ciência em tornar-se hegemônica fragiliza o campo científico, na medida que o próprio campo necessita generalizar a aplicação de suas teorias, para responder às demandas explicativas dos fenômenos. Esse processo fragmenta a ciência e o campo científico, que perdem organicidade.

⁷ Metamorfose não é o termo que Kuhn utiliza, mas coloco-o em evidência aqui porque cabe forçar sua utilização, para futuras comparações.

⁸ Lyra, desenvolve a noção de *mundividência* ao comentar as qualidades de “todo indivíduo que – consciente da significação humana da arte - dedica sua vida a escrever poemas deve ter: a) *uma maneira pessoal de combinar as palavras no verso* – vinculada a um desejo de atingir a perfeição; b) *um determinado modo de ver o mundo* – vinculado a um desejo de comunicar essa mundividência a um público universal; c) *um certo ideal de comportamento* – vinculado a um desejo de incorporar ao padrão de vida de seu público a sugestão da mudança implícita em seus versos” (Lyra, 1998, pp. 130-131).

José Rogério Lopes é Doutor em Ciências Sociais (PUC-SP), Professor Assistente Doutor de Antropologia, Pesquisador no NIPPC-Núcleo Interdisciplinar de Pesquisas de Práxis Contemporâneas e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Taubaté, SP. O endereço eletrônico do autor é: rlopes@universiabrasil.net

José Rogério Lopes

Os caminhos da identidade nas Ciências Sociais e suas metamorfoses na psicologia social.

Artigo aceito por São Paulo

Recebido dia 19/5/2002

1ª revisão: 21/6/2002

2ª revisão: 7/7/2002

Aceite final: 7/8/2002