



O Conceito de Identidade:

considerações sobre sua definição e aplicação ao estudo da História Medieval

Carolina Coelho Fortes¹

Submetido em Setembro/2013

Aceito em Dezembro/2013

RESUMO:

Desde 2007 empreendemos uma pesquisa que teve como primeiro produto a tese de doutorado *Societas Studii: a construção da identidade e os estudos na Ordem dos Frades Pregadores do século XIII*, defendida em 2011 no Programa de Pós Graduação em História da UFF. Desde então, alargamos o escopo da pesquisa, buscando outros traços de identidade que não apenas a instituição do sistema de ensino da Ordem Dominicana. No entanto, o elemento constante dessa pesquisa é o conceito de identidade que a norteia. Neste artigo, pretendemos tecer um debate no sentido de estabelecer algumas possíveis definições para o conceito, bem como articulá-lo ao nosso objeto de estudo. Defendemos que sua adaptação ao contexto estudado pode trazer uma compreensão mais profunda dos fenômenos históricos.

Palavras-chave: Ordem dos Frades Pregadores; Identidade; Estudos Culturais

ABSTRACT:

Since 2007 we undertook a research which the first product was doctoral thesis *Societas Studii: the construction of identity and the studies in the Order of Friars Preachers of the thirteenth century*, defended in 2011 at the Post Graduate Program in History of UFF. Since then, we broaden the scope of research, aiming for other signs of identity other than the institution of the education system of the Dominican Order. However, the constant element of this research is the concept of identity that guides it. In this article, we intend to weave a debate to establish some possible definitions for the concept and articulate it to our object of study. We argue that their adaptation to the context studied can bring a deeper understanding of historical phenomena.

Keywords: Order of Friar Preachers; Identity; Cultural Studies

¹Doutora pelo PPGH da Universidade Federal Fluminense, Professora Adjunta de História Medieval da Universidade Federal Fluminense – Campos dos Goytacazes, pesquisadora do Translatio Studii – Núcleo Dimensões do Medievo – UFF, do Programa de Estudos Medievais – UFRJ e do NEHMAAT.



Atualmente a noção de identidade está disseminada no senso comum, e tem recebido atenção constante dos estudiosos nas áreas de humanidades. Mas como essa noção pode ser definida? É possível utilizá-la na pesquisa em História Medieval? São a essas questões que pretendemos responder neste artigo. Como todo conceito, também o de identidade só se sustenta se vinculado, pensado, em relação a um objeto específico. Assim, a reflexão a que nos propomos se constrói a partir da pesquisa que realizamos no doutorado, concernente à institucionalização da Ordem dos Frades Pregadores ao longo das décadas centrais do século XIII

É necessário que se ressalte que, se o conceito que ora tentamos definir se baseia na leitura de certos “teóricos”, muito do que discernimos dele é resultado do trato com as fontes, com a historiografia sobre nosso objeto, e com a nossa própria trajetória de pesquisa. Em outras palavras, embora tenhamos ido buscar a base para nossas reflexões sobre identidade em Hall, Woodward, Silva, Bauman, eles sozinhos não tinham como apresentar todas as facetas que o tema assume em nossa documentação, uma vez que se preocuparam em defini-lo para realidades distintas da nossa, tanto no tempo quanto nos objetivos que traçaram para suas respectivas pesquisas.

Como noção, a questão da identidade já foi bastante explorada pela psicologia, pela antropologia e pela filosofia, sendo estas as primeiras áreas do conhecimento a se debruçarem sobre ela. Atualmente, para os Estudos Culturais é central o conceito de identidade. Para esta área do saber, como para a História propriamente dita, os estudos sobre identidade têm se centrado largamente nas sociedades contemporâneas, sendo, inclusive, considerada como resultado da globalização e de outros fenômenos do mundo atual (BAUMAN, 2005, p.11).

Daí decorre a afirmação de estudiosos como Woodward e Mercer (MERCER, 1990, p. 43) de que os debates sobre identidade sugerem a emergência de novas posições e de novas identidades produzidas pela transformação histórica. Se entendermos desta forma – e não como quer Giddens (2002), e mesmo Bauman (2005, p. 24), que fazem distinção entre as identidades flexíveis, “líquidas” da contemporaneidade, e as fixas, “inegociáveis” do passado – qualquer mudança histórica pode gerar a sensação de deslocamento, de



estranhamento que dá margem ao florescer de indagações sobre quem somos. Poderíamos, então, entender os homens do século XIII como produtos de um mundo em transformação, em especial no que diz respeito ao cenário eclesiástico-religioso, que passa por “deslocamentos” a partir especialmente do século XII.

Portanto, como nós, outros historiadores não se abstiveram de empregar o conceito de identidade no estudo de sociedades antigas, medievais e modernas. Alguns historiadores preocupados com a Ordem dos Frades Pregadores no século XIII, como Canetti (1996) e Jansen (2000) chegaram a trabalhar, de formas diferentes e sem a preocupação com definições mais gerais, a questão da identidade da Ordem dos Pregadores no século XIII.

Woodward afirma que

“Enquanto nas décadas de 1970 e 1980 o conflito era explicado e discutido em termos de ideologias conflitantes, esse terreno de contestação é atualmente mais caracterizado como identidades conflitantes ou concorrentes.” (WOODWARD, 1997, p. 18-19)

Assim, embora só recentemente a academia tenha se voltado para identidade e diferença como um princípio organizativo básico, “a identidade, por sua própria natureza, está sempre em questão” (MILES, 1999, p. 2). Não acreditamos que o conceito tenha uma “natureza”, ou mesmo nos arriscamos a crer que a questão da identidade tenha “sempre” existido. Mas nos perguntamos se não é plausível imaginar que, para a sociedade medieval, de alguma forma, as inquietações sobre “quem somos” não estaria já presente. Não que os medievais pensassem rigorosamente em termos de identidade, mas é certo que a dialética semelhança / diferença se colocava. Afinal, já não afirmava Gurevitch que a cultura medieval é “uma mistura paradoxal de noções opostas – de sublime e de vil, de espiritual e de ordinariamente corporal, de sinistro e de cômico, de vida e de morte” (GUREVITCH, 1990, p.20), e, por que não, de semelhança e diferença?

Já partimos de uma constatação: a tal fusão de elementos opostos pode obnubilar a questão da identidade, mas não a oblitera. Em outras palavras, embora se perceba nas fontes um freqüente esforço em escamotear as diferenças dentro da própria Ordem e dessa em relação às instâncias que lhe são externas, o trabalho em estabelecer uma coesão interna específica sobressai. E é por essa razão que devemos considerar o conceito de identidade,



conforme construído pelos pensadores contemporâneos, com cuidado redobrado ao aplicá-lo ao nosso objeto.

De forma geral, a identidade pode ser entendida como uma resposta para algo exterior e diferente dela. Segundo Foucault (1978), a identidade é socialmente construída. Em outras palavras, ela não se dá *a priori*, formada por aspectos meramente biológicos ou geográficos, enfim, naturais. Por se pautar na dinâmica social, a identidade de um grupo dominante em dada sociedade depende da construção do seu outro (EDGAR, 2003). Mas não apenas de um grupo dominante, devemos lembrar, e sim de qualquer grupo com consciência de si.

Nesse sentido, Castells empreende uma classificação de três tipos de identidade: a legitimadora, a de resistência e a de projeto. A identidade legitimadora seria aquela introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais. A identidade de resistência é a criada por atores que se encontram em posições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições dominantes da sociedade. Já a identidade de projeto é aquela relativa aos atores sociais que, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade para, assim procedendo, buscar a transformação de toda a estrutura social (CASTELLS, 2008, p. 24).

No nosso entender, esses tipos de identidade não são estanques. Um grupo pode buscar uma identidade de resistência e acabar por tentar construir uma identidade legitimadora. Acreditamos, inclusive, que a identidade de projeto pode se dar paralelamente aos outros dois tipos. Consideremos o grupo dominicano no século XIII. Queremos crer que, inseridos no contexto de reforma religiosa, seu intento seja de transformar toda a comunidade de cristãos, independentemente do momento em que se encontra a Ordem. Podem apresentar uma identidade de resistência em momentos em que sua existência como grupo esteja ameaçada, como ocorre quando da emissão da bula papal *Etsi animarum* (DENIFLE & CHATELAIN, 1889, p. 267-270), que revoga todos os seus privilégios. E certamente conformam uma identidade legitimadora, não no sentido de impor dominação



stricto sensu, mas de se firmar como grupo em si, reconhecido pelo papado e necessário à Cristandade.

Enquanto Castells entende identidade especialmente em termos de diferença, o sociólogo da comunicação Dominique Wolton define identidade como o caráter do que permanece igual a si próprio, uma característica de identidade que o ser (*self*) mantém consigo mesmo. Assim, a identidade pessoal seria a característica de um indivíduo de se perceber como o mesmo ao longo do tempo. Ou seja, Wolton, de certa forma, concebe a definição da identidade a partir da semelhança de um grupo consigo mesmo (WOLTON, 2004, p. 135). Sua percepção de identidade individual transborda para a de identidade coletiva, que define como “aquela que reúne os indivíduos de uma comunidade, além de suas desigualdades sociais, cujo partilhar da língua, da história, dos símbolos, dos valores lhes conferem o sentimento e o esforço de defender essa comunidade” (WOLTON, 2000, p.22).

Sendo assim, podemos assumir que a identidade define-se não apenas em termos relacionais, o “eu” com ou contra o “outro”, mas igualmente toma forma inspirada pelo próprio grupo, que busca se identificar consigo mesmo. É por isso que parte relevante do nosso trabalho de pesquisa volta-se para a análise e compreensão de como os frades pregadores organizam seu sistema educacional.

Para Roberto Damatta, em sua obra *O que faz do Brasil Brasil*, a construção da identidade social é feita de afirmativas e negativas, a partir dos posicionamentos dos indivíduos diante das situações do cotidiano. Para o antropólogo, a identidade da pessoa é criada quando esta se posiciona diante das instituições sociais (DAMATTA, 1997, p. 17-19). Assim, os perfis de identidade se constroem com base nas fórmulas estabelecidas pela sociedade, e não somente pelas escolhas individuais. No entanto, como não estamos, ao contrário de Damatta, lidando com um grupo ao qual, geralmente, não temos a opção de pertencer, é necessário pensar em algum ajuste.

Não nascemos brasileiros por opção – afinal ai se coloca um impeditivo biológico –, mas nos tornamos brasileiros, individualmente, levados pela sociedade em que vivemos. Jordão da Saxônia, diferentemente de nós brasileiros que o somos porque assim nascemos, tornou-se frade pregador por opção. Haveria, então, diferença radical entre a identidade



nacional e uma identidade de grupo? Ora, sou brasileira porque falo português, gosto de carnaval, feijoada e cerveja gelada, e torço pela seleção brasileira nas Copas do mundo. Mas não gosto de praia nem de futebol. Mas sou brasileira também porque nasci no Rio de Janeiro, conforme atesta minha certidão de nascimento, meu passaporte tem uma capa verde oliva, e ainda possuo CPF, RG, título de eleitor e carteira de trabalho, todos emitidos pelo governo brasileiro. Em suma sou brasileira não só porque tenho hábitos e costumes característicos ao meu grupo (a minha **cultura** é brasileira), mas também porque, institucionalmente assim sou considerada e me considero.

E Jordão? Jordão era pregador porque tomou votos com Domingos de Gusmão, também pregador, porque estudou na Universidade de Paris, porque era clérigo. Depois de se unir à Ordem passou a pregar e a incentivar a adesão de estudantes a ela. O objeto de nosso exemplo, então, era pregador porque, institucionalmente assim era considerado e se considerava, mas igualmente porque já começava a adotar os hábitos e costumes que o seu grupo iniciava a delinear como específicos. Ou seja, apesar de haver uma diferença do que chamaremos de grau, entre a identidade nacional contemporânea e a identidade de grupo, podemos afirmar com segurança que, guardadas as devidas proporções, uma e outra identidades podem ser equivalentes. A identidade depende de um conjunto de atributos associados a um grupo que os compartilha, em maior ou menor grau, com cada um dos membros do grupo, e ainda com outros grupos, possuidores de outras identidades.

A socióloga Kathryn Woodward levanta um aspecto central para a definição da questão da identidade, como para tantos outros fenômenos sociais: a linguagem. As identidades são significadas pela linguagem e sistemas simbólicos que as representam. “A representação atua simbolicamente para classificar o mundo e nossas relações em seu interior.” (WOODWARD, 2004, p. 8) Portanto, sendo o nosso contato com o passado mediado pela linguagem, e sendo as representações também por ela constituída, é por meio do que os frades disseram de si, a forma como eles se representavam – e como eram também representados por outros – que dão a ver o processo de construção de sua identidade.

Usar a linguagem, ou mesmo símbolos, para conferir significado requer o estabelecimento de relações de poder, inclusive o poder de incluir e excluir



(WOODWARD, 2004, p. 18). A identidade se expressa, portanto, também por símbolos, como a adoção, pelos frades pregadores de um hábito branco coberto por uma manta negra, ou ainda a sua constante representação imagética segurando um livro, redundam em causas e conseqüências materiais. A questão da posse de livros pelos frades, por exemplo, gerou alguma controvérsia e bastante legislação a respeito.

Segundo Tomaz Tadeu da Silva, identidade e diferença são resultado de atos de criação lingüística, ou seja, não podemos tomá-las como essências, como conceitos naturalizados e sim como construções culturais. Identidade e diferença são criadas por meio de atos de linguagem. Segundo Ferdinand de Saussure, a própria linguagem é um sistema de diferenças, já que os signos não têm valor absoluto, mas só recebem significado se contrapostos ao que lhe é diferente (SILVA, 2004, p.76). Classificamos o mundo social dividindo-o entre “nós” e “eles”. Toda classificação é feita a partir do ponto de vista da identidade, o que faz com que as divisões sejam construídas estabelecendo uma hierarquia. Deter o poder de classificar significa deter o poder de atribuir valores aos diferentes grupos.

Silva define identidade, inicialmente, como aquilo que se é, como um fato autônomo e auto-suficiente. Nesse sentido ela só teria como referência a si própria. Segundo essa ótica, o diferente também é visto como uma entidade independente, podendo ser definida como aquilo que o outro é. No entanto, é claramente perceptível que identidade e diferença mantêm relação de dependência (SILVA, 2004, p.74).

O caráter relacional, portanto, é outro aspecto que se destaca em meio às várias definições de identidade. Já iniciamos nossas considerações afirmando que a identidade pode também ser construída em um processo interno. Mas não podemos, nem queremos, negar que a identidade distingue-se pelo que não é. Portanto, é marcada pela diferença. Esta se sustenta pela exclusão: se você é mulher, não pode ser homem, se é dominicano, não pode ser franciscano. Já a semelhança é o produto da experiência vivida e das coisas da vida cotidiana, que inclusive podem ser compartilhadas por identidades diferentes. Assim, os membros das duas ordens citadas acima compartilhavam vários aspectos semelhantes, entre eles a pregação. Na experiência cotidiana, podiam perceber-se semelhantes. E, para nós, é justamente essa semelhança que levava os frades pregadores a buscarem construir uma identidade também pautada pela diferença.



A ênfase na diferença deve levar em consideração que todo sujeito só fala posicionado, ou seja, a partir de uma posição histórica e cultural específica (WOODWARD, 2004, p. 25). Se colocássemos a questão nos termos concebidos por Bourdieu, afirmaríamos que os indivíduos pertencem à diversos “campos sociais” de formas diferentes, assim como cada um dos campos tem seu próprio contexto e recursos simbólicos (BOURDIEU, 1992). Nos posicionamos e somos posicionados de acordo com cada um dos campos aos quais pertencemos. O que nos levaria a afirmar que: ou temos múltiplas identidades de acordo com o campo; ou enfatizamos um ou outro traço de nossa identidade de acordo com o campo.

Segundo Woodward, “todo contexto ou campo cultural tem seus controles e suas expectativas” (WOODWARD, 2004, p. 33). Assim, as identidades não são “livres” e formadas pelos indivíduos, mas respondem e são moldadas por seus contextos, como já havia nos esclarecido Damatta. Mas, nossa interpretação da afirmação da socióloga inglesa nos leva a pensar que há maneiras de controlar a identidade – e percebemos, por exemplo, nas Constituições dos Frades Pregadores essa tentativa de controle –, bem como a expectativa de que uma certa identidade seja adotada pelos membros do grupo, o que os próprios instrumentos de controle tentam moldar. É oportuno ressaltarmos a relação que vimos em Wolton entre a identidade individual e de grupo, e a que também estabelece Bauman, quando afirma que “as identidades são as entidades que definem as comunidades” (BAUMAN, 2005, p.17).

A diferença, que também ajuda na construção da identidade é marcada, como vimos, por meio dos sistemas simbólicos de representação e das formas de exclusão social. Assim, a identidade não é exatamente oposta à diferença, mas dela depende. De acordo com as proposições de Silva, as diferenças só fazem sentido se comparadas à identidade de quem fala. Assim, identidade e diferença são interdependentes (SILVA, 2004, p. 75).

Os sistemas classificatórios aplicam o princípio da diferença a uma população dividindo-a em pelo menos dois grupos opostos (nós e eles, etc). É com os sistemas de classificação que se ordena a vida social, manifestando-se, por exemplo, no discurso e nos rituais. A constante necessidade que os frades pregadores sentiram em construir seu sistema educacional, entre sua fundação e a década de 1260, demonstram não apenas o desejo de



organização, mas também um meio de marcar sua diferença em relação aos outros grupos eclesiásticos.

Desta forma, devemos entender o conceito de representação como central para a compreensão da questão da identidade. Construimos representações daquilo que almejamos como identidade. Se, por exemplo, uma hagiografia de Domingos estabelece uma determinada representação do santo como homem piedoso, bom pregador e letrado, é isso que marca a identidade de toda a Ordem.

Esses sistemas de classificação, que se expressam em oposição binária, mantêm a ordem social. Ao serem classificados, os indivíduos podem ser controlados, estando a classificação simbólica, desta forma, diretamente relacionada com a ordem social. A diferença pode ser construída tanto negativamente, por meio de exclusão ou marginalização, ou pode ser celebrada como fonte de diversidade, vista positivamente como enriquecedora (WOODWARD, 2004, p. 50). Acreditamos perceber a diferença negativa na relação que os frades pregadores estabelecem com os hereges convertidos, que são impedidos de entrar na Ordem. Uma diferença positiva podemos ver na base das Constituições dos dominicanos, a regra dos premonstratenses. Ao mesmo tempo em que nela se fundamentam, atribuindo-lhe, portanto, significado positivo, dela se diferenciam ao estabelecer todo um conjunto de leis novas.

Essa diferenciação negativa pode indicar, mais do que a diferença, a própria semelhança da qual o novo grupo quer se afastar. É isso que percebemos ao longo desta pesquisa: os pregadores tentam se diferenciar, em especial, de grupos com os quais compartilham muitas semelhanças, como os menores, que se colocam também como ordem reformadora, e dos seculares, que como eles também vivem no mundo. É ainda conveniente lembrar que todos esses grupos pregavam.

Embora bastante óbvio, é necessário afirmar que a identidade é historicamente específica. Hall chega a divisar três tipos de identidade diferentes no tempo: a do sujeito do Iluminismo, que via a pessoa como alguém centrado, unificado, racional; a do sujeito sociológico, caracterizado pela interação entre o indivíduo e a sociedade, em que a identidade preencheria o “espaço entre o interior e o exterior”; e o sujeito pós-moderno, que não tem uma identidade permanente, e é fragmentado (HALL, 2006, p.10-13).



Hall vai um pouco além de seus colegas ao olhar para o passado porque se fundamenta em Giddens. Enquanto Woodward, Silva, Bauman, Wolton etc não divisam um tempo anterior à invenção da imprensa e muitas vezes fazem do passado um outro radical, ou um nada invisível, Giddens, e Hall com ele, se refere a identidade nas “culturas tradicionais”, opondo-as às modernas. Afirma Giddens que:

“Nas culturas tradicionais (...) a tradição não é inteiramente estática, porque ela tem que ser reinventada a cada nova geração conforme esta assume sua herança cultural dos precedentes. A tradição não só resiste à mudança, como pertence a um contexto no qual há, separados, poucos marcadores temporais e espaciais em cujos termos a mudança pode ter alguma forma significativa.” (GIDDENS, 1991, p. 44)

Em comparação a essas culturas, Hall acredita que as modernas se caracterizam pela mudança constante, rápida e permanente. Suas instituições ou são radicalmente novas, e aqui ele exemplifica com o estado-nação, ou têm “uma enganosa continuidade com as formas anteriores”, como a cidade (HALL, 2006, p. 14-15). Ora, sendo a cultura medieval o que Giddens provavelmente considera como tradicional, devemos reforçar a idéia de que a questão da identidade então não se colocava da mesma maneira, mas se colocava de alguma maneira. A identidade, portanto, construía-se com base em uma tradição, que, no entanto, se reinventava.

A afirmação de uma identidade geralmente se baseia em antecedentes históricos, que falam mais do presente daquele que se identifica do que do próprio passado que ele busca. Esta é o que Woodward chama de perspectiva essencialista da identidade. As definições essencialistas entendem que existe um conjunto cristalino, autêntico e perene de características comuns aos que partilham de determinada identidade (WOODWARD, 2004, p. 12). Enquanto que as definições não essencialistas focalizam as diferenças e semelhanças dentro e fora do grupo e sua transformação. Acreditamos que, para o nosso contexto de análise, as identidades são fundamentalmente essencialistas, enquanto que a perspectiva não-essencialista é própria do conhecimento científico atual. Podemos considerar, ainda, que as perspectivas essencialistas agem sobretudo na percepção dos grupos sobre as suas e as demais identidades, enquanto a não essencialista é produto de uma construção à nível teórico, como instrumento científico de análise do mundo social.



A celebração da singularidade do grupo pode se traduzir em afirmações essencialistas. Os frades pregadores justificam o empenho vertido no estudo com base nos Evangelhos. No entanto, as não-essencialistas, ou seja, o ponto de vista do intérprete, do analista, enfim, do cientista social, afirmam que as identidades são fluidas e não estão presas a diferenças permanentes.² Assim, as identidades podem ser vistas como possuindo um núcleo essencial que distingue um grupo do outro, ou como algo contingente, isto é, como “produto de uma interseção de diferentes componentes, de discursos políticos e culturais e de histórias particulares” (WOODWARD, 2004, p. 38).

Woodward lembra duas questões fundamentais que cercam a identidade, em especial para nossa pesquisa: ao mesmo tempo em que algumas diferenças são explicitadas, outras podem ser obscurecidas; as identidades não são unívocas, pode haver contradições em seu interior, discrepâncias entre o nível coletivo e o individual. Essas fissuras na identidade podem sugerir aquilo que percebemos como tensões e, que no caso dos pregadores, serviria para “reorganizar” sua identidade como estudantes. Explicitar a identidade dos pregadores como estudantes, escamoteava suas divergências em relação ao que estudar. Por outro lado, se a ordem impunha o estudo para todos os seus membros, vários deles tinham mais pendor para a atividade da pregação, por exemplo, e aí vemos algum descompasso entre a identidade do grupo e a pessoal.

Podemos antever que esse desencontro será solucionado por meio das relações de poder. Como já lembramos, identidade e diferença são relações sociais. Sua definição, seja lingüística ou discursiva, está sujeita, portanto, a relações de poder, o que significa dizer que elas são impostas e disputadas, e não simplesmente definidas ou hierarquizadas. Identidade e diferença são resultados do anseio dos diferentes grupos sociais, colocados em posições diferentes dentro da sociedade, de garantir o acesso aos bens sociais. É possível afirmar, então, que, onde quer que exista diferenciação, existe uma relação de poder (SILVA, 2004, p. 81). Assim, voltamos a questão da identidade coletiva, ao notar que os dominicanos, ao lutar por destacar-se investindo em sua identidade como estudantes, estavam se posicionando em meio a sua sociedade, especialmente em relação ao grupo que

²Além dos cientistas, existem grupos que defendem identidades não-essencialistas, como o movimento feminista, por exemplo.



poderia lhe conferir os “bens sociais” – o privilégio de exercer ofícios eclesiásticos – : a Sé Romana.

Nesse sentido, Bauman afirma que

“A identidade é um grito de guerra usado em uma luta defensiva: (...) um grupo menor (e por isso mais fraco) contra uma totalidade maior e dotada de mais recursos (e por isso ameaçadora). (...) A identidade é uma luta simultânea contra a dissolução e a fragmentação; uma intenção de devorar e ao mesmo tempo uma recusa resoluta a ser devorado.”(BAUMAN, 2005, p. 83-84).

Ou seja, um grupo que sente a necessidade de construir uma identidade, e agir de modo a que esta seja mantida, está, de fato, lutando não só por se diferenciar, mas por sua própria existência. Ou ao menos foi esse sentido que as palavras de Bauman ganharam em confronto com o que discutimos em nossa tese de doutorado, em especial a respeito da atuação dos frades na Universidade de Paris. Como ali precisavam gritar para não morrer, insistiram na diferença que o estudar contínuo trazia em relação a grupos maiores, como o dos clérigos seculares. Vimos também, por outro lado que, na Universidade de Bolonha, sua atuação – e aceitação – parece ser um tanto mais pacífica na medida em que não precisavam lutar para se diferenciar, uma vez que eram eles que levavam adiante ali a escola de teologia.

Mas ainda nos inquietam algumas questões concernentes à identidade. A primeira delas se relaciona à interação entre as concepções atuais de identidade que, ao nosso ver, se fundamentam exacerbadamente nas perspectivas psicanalíticas, extrapolando das conclusões tiradas ali para a questão da coletividade. Em outras palavras, há uma transição por demais abrupta – e que tentamos amenizar com a discussão acima – entre o que seria o *self*, a identidade individual (ou pessoal), e a identidade do grupo (ou social). Outro aspecto que acreditamos ser essencial discutir é a relação entre a identidade e a institucionalização do grupo. E, por fim, até agora permanece em aberto a questão sobre a identidade que diz respeito ao que podemos chamar de “início”, ou surgimento, da identidade.

Na literatura mais corrente em terras brasileiras sobre identidade, nada se referia a nenhuma dessas inquietações que surgiam ao longo da pesquisa. Durante muito tempo, o máximo com o que nos deparamos foi uma observação ligeira de Hall, ao afirmar que o conceito de identidade é “demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e muito



pouco compreendido na ciência social contemporânea” (HALL, 2006, p. 8). Isso daria brecha para nos aventurarmos em generalizações feitas com base nas nossas próprias percepções diante da interpretação das fontes. Recentemente, no entanto, encontramos na sociologia dos movimentos sociais uma saída teórica para nossas indagações. Vamos tentar delinear-la agora.

Snow e McAdam (2000, p. 41-67) acreditam que identidade é um conceito-chave na busca da compreensão da dinâmica de movimentos sociais. Embora não exista consenso na definição de identidade coletiva, a maior parte dos autores concorda em que sua essência esteja no sentimento de unicidade, de “nós”, entre os indivíduos que compõem uma coletividade. Se o sentimento do “nós” diante dos “outros” está no âmago da identidade coletiva, então algumas questões pedem esclarecimento: Como vários indivíduos chegam a adquirir os sentimentos e cognições compartilhados indicativos de uma identidade coletiva? Qual é a relação entre a identidade coletiva e a ação?

Gamson sugere que a resposta para essas questões estaria no alargamento das “identidades pessoais para incluir a identidade coletiva relevante como parte da definição do *self*” (GAMSON, 1992, p. 60). Mas como se opera esse alargamento, como se dá este processo? Essa questão alude ao que Snow e McAdam entendem como correspondência identitária, ou seja, a relação entre as identidades coletivas (e individuais) e a ação (2000, p. 42).

Assim como não há definição consensual para identidade coletiva, também não há para correspondência identitária. Para tentar solucionar esta questão, os autores apostam no que chamam de perspectiva construcionista. A partir dela, a questão da correspondência identitária é formulada com base na idéia de construção e manutenção por meio de ação conjunta, negociação e trabalho interpretativo. Eles se utilizam do conceito de “trabalho de identidade” para capturar os vários processos relevantes que alinham, colocam em sintonia, a identidade pessoal e a identidade coletiva (SNOW & MCADAM, 2000, p. 46).

O conceito de “trabalho de identidade” se refere a “gama de atividades as quais os indivíduos se lançam para criar, apresentar e sustentar identidades pessoais congruentes com seu auto-conceito” (SNOW & ANDERSON, 1987, p. 1348). Schwalbe e Mason-Schrock, no entanto, argumentam que o “trabalho de identidade” é uma conquista tanto



coletiva quanto individual, e por isso pode ser também percebido em grupos. Dado a essa ampla concepção, eles conceituam “trabalho de identidade” como qualquer atividade realizada pelas pessoas, individualmente ou em grupo, para dar significado a si mesmos ou a outros (SCHWALBE & MASON-SCHROCK, 1996, p. 115). Os autores prosseguem examinando o processo pelo qual os grupos criam recursos simbólicos dos quais depende a existência de identidades compartilhadas.

Já Snow e McAdama defendem a existência de dois tipos de trabalho de identidade que dizem respeito ao problema da correspondência: a convergência de identidade e a construção de identidade. A convergência de identidade ocorre quando há interação entre um movimento e um indivíduo que já se identifica com ele. Nesse caso o indivíduo pode estar em busca de identidade ou da rede social de solidariedade que o grupo provê. Já a construção de identidade é o processo pelo qual a identidade pessoal e coletiva se alinham, quando os indivíduos percebem o engajamento nas atividades de grupo como sendo consistentes com sua auto-percepção e interesses (SNOW & McADAM, 2000, p. 47-49). Temos que considerar, porém, que a convergência de identidade só é possível em um momento em que a identidade coletiva já esteja consolidada. Por outro lado, a construção de identidade pode ocorrer em associações ainda em formação, como é o caso da Ordem dos Pregadores nas primeiras décadas do século XIII.

Os sociólogos americanos acreditam que certas formas de identidade são mais importantes de acordo com o estágio no qual se encontra o movimento, alertando que os tipos de identidade variam de acordo com o tipo de movimento, se este é, por exemplo, clandestino ou público. Dividem a vida dos movimentos sociais em três estágios: o primeiro é seu surgimento, a institucionalização é a segunda fase dos movimentos sociais. A terceira é a difusão generalizada (SNOW & McADAM, 2000, p. 55). Evidentemente, é possível entender a Ordem dos Pregadores como movimento social, na medida em que esta possui um projeto, o que se poderia chamar de uma “ideologia” e uma organização. Nosso interesse maior na pesquisa é analisar de que forma os dois primeiros momentos da vida deste “movimento” – o surgimento e a institucionalização – se estabeleceram em termos de identidade.



Nisso também Snow e McAdam contribuem, pois afirmam que a pesquisa empírica sobre ações coletivas aponta para o fato de que os movimentos sociais emergem ou são iniciados em dependência de organizações já existentes, ou redes associativas. Os movimentos que assim se formam tendem a se desenvolver e disseminar rapidamente, além de conseguirem superar um primeiro momento em que ainda não estão bem definidos nem contam com muitos membros. E é justamente aliado a outros movimentos – ou grupos religiosos – que surge a ordem dos pregadores.

Para os autores, esses movimentos são bem sucedidos porque são hospedados pelos recursos organizacionais retirados pelos movimentos incipientes da organização “patrocinadora”. No entanto, de maior relevância para eles é explicar a rápida ascensão e difusão de tais movimentos na forma do trabalho de identidade que define sua mobilização emergente. Esses movimentos são capazes de decolar rapidamente porque se apropriam de identidades coletivas previamente estabelecidas e altamente salientes. E, de fato, os dominicanos se apropriam de vários elementos de identidade de outros grupos religiosos, ortodoxos ou não.³

Eventualmente muitos movimentos sociais bem sucedidos se desenvolvem além de suas origens “primárias”. O *locus* organizacional do movimento passa do grupo estabelecido ou da rede social para organizações de movimentos sociais formais. Podemos, então, distinguir um primeiro momento em que a Ordem passava pelo processo de formação, que localizaríamos no período entre a pregação de Domingos em Toulouse e algum momento entre 1216 e 1218.⁴ O momento da institucionalização situar-se-ia entre o generalato de Jordão da Saxônia e o de Humberto de Romans.

Embora essa transição pareça ser inevitável e muitas vezes benéfica para o movimento, coloca-se como um desafio para os insurgentes. Enraizar o movimento em organizações de movimentos sociais formais – a Cúria Romana, o pertencimento à Igreja – significa que os organizadores não podem mais negociar a identidade coletiva estabelecida e os incentivos solidários dos grupos “primários” e redes sociais em meio aos quais o movimento se desenvolveu inicialmente. No nosso caso, os primeiros companheiros de Domingos, homens sem educação formal, ficariam em segundo plano na Ordem.

³ Essa é uma das questões levantadas pela historiografia dominicana a respeito do surgimento da Ordem.

⁴ Com as repetidas chancelas papais e a instalação em Paris e Bolonha.



Isso significa que a apropriação identitária deixa de ser a mais típica ou efetiva forma de característica de trabalho de identidade do movimento amadurecido. Em vez disso, suspeitamos que as formas modais de trabalho identitário do segundo estágio de um movimento bem sucedido é a ampliação e extensão da identidade. Ou seja, é justamente durante o processo de institucionalização que a identidade se afirma mais fortemente. Não mais em uma posição de meramente se apropriar de identidades coletivas estabelecidas, movimentos institucionalizados, agindo por meio de suas organizações de movimentos sociais formais dominantes, devem agora se engajar em apelos direcionados de recrutamento concebidos para atrair novos adeptos. Para os Pregadores, os estudantes dos centros universitários. Para assim proceder, eles tipicamente buscam facilitar um dos tipos de construção de identidade.

Em síntese, tendo buscado responder como se define a noção de identidade em relação ao nosso principal objeto de estudo – o processo de institucionalização da Ordem dos Frades Pregadores ao longo do século XIII – acreditamos igualmente ter dado resposta afirmativa para a segunda questão: É possível utilizá-la na pesquisa em História Medieval? Não apenas possível, mas defendemos que profundamente enriquecedora é a aplicação do conceito de identidade como instrumento de conhecimento para o quinhão do passado ao que nos voltamos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS DOCUMENTAÇÃO

DENIFLE, H & CHATELAIN, E. (ed.) *Chartularium universitatis parisiensis*, vol, 1. Paris: Ex Typis Fratrum Delalain, 1889.

BIBLIOGRAFIA

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

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

CANETTI, Luigi. *L'Invenzione della memória: il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*. Spoleto: Centro italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 1996.

CASTELLS, Manuel. *O Poder da Identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

DAMATTA, Roberto. *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

EDGAR, Andrew. Identidade. In: EDGAR, A. & SEDGWICK, P. (org.) *Teoria Cultural de A a Z*. São Paulo: Contexto, 2003.

FOUCAULT, Michel. *História da Loucura*. São Paulo: Perspectiva, 1978.



GAMSON, William. The Social Psychology of Collective Action. In: MORRIS, A. & MUELLER, C. (eds.) *Frontiers of Social Movement Theory*. New haven: Yale University Press, 1992.

GIDDENS, Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GUREVITCH, Aron. *As categorias da cultura medieval*. Lisboa: Caminho, 1990.

HALL, Stuart. *A Identidade cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

JANSEN, Katherine Ludwig. *The Making of the Magdalen. Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*. Nova Jersey: Princeton University Press, 2000.

MERCER, K. Welcome to the jungle. In: RUTHEFORD, Jonathan. *Identity*. London: Lawrence and Wishart, 1990.

MILES, Richard. Introduction In: _____ (ed.). *Constructing Identities in Late Antiquity*. London: Routledge, 1999.

SCHWALBE, Michael & MASON-SCHROCK, Douglas. Identity work as group process. *Advances in Group Process*, 13, 1996, p. 113-47.

SILVA, T. A Produção Social da Identidade e da Diferença In: *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

SNOW, David & ANDERSON, Leon. Identity Work among the homeless: the verbal construction and avowal of personal identities. *American Journal of Sociology*, 92, 1987, p. 1336-71.

SNOW, David & MCADAM, Doug. Identity Work Process in the context of social movements: clarifying the identity/movement nexus. In: STRYKER, S; OWENS, T & WHITE, R. *Self, Identity and Social Movements*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

WOLTON, Dominique. *Pensar a Comunicação*, Brasília: UnB, 2004.

WOLTON, Dominique. *Internet et après? Une théorie critique des nouveaux médias*, Paris: Flammarion, 2000.

WOODWARD, Katherine. Concepts of Identity and Difference. In: _____ (ed.) *Identity and Difference*. London: Routledge, 1997.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. (org.) *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

