
SOBRE A (DES)CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE LATINO-AMERICANA: UM MAPA DE SUA AMBIVALÊNCIA¹

*ABOUT THE (DE)CONSTRUCTION OF THE LATIN-AMERICAN IDENTITY:
A MAP OF IT'S AMBIVALENCE*

Doglas César Lucas²

Ana Righi Cenci³

Resumo: O presente trabalho discute a construção moderna do conceito de “identidade” e seu significado contemporâneo, enfatizando o cenário identitário latino-americano e a relação deste com os direitos humanos. A identidade parece, até a modernidade, um elemento estritamente subjetivo, substancial e invariável. Em tal período, contudo, tais atributos dão lugar à temporalidade e à historicidade, passando a identidade a ser mutável e delimitada a partir de elementos externos ao sujeito. Contemporaneamente, a *identidade* quase se confunde com *identificação*, tamanha sua efemeridade, e esvaem-se alguns pontos nodais da identidade moderna, a exemplo do nacionalismo. Nesse contexto, o texto trata da construção de um sentido de identidade no âmbito da América Latina, atentando para o vínculo desse fenômeno com os contextos de exclusão social, tendo em vista a importância dos processos de desenvolvimento social e de integração para o continente. O trabalho discute, ainda, brevemente, a relação da questão identitária – que aparece, hoje, através das demandas por reconhecimento – com os direitos humanos sociais e econômicos, defendendo a necessidade de analisar conjuntamente a identidade e a justiça social na América Latina.

Palavras chave: Identidade. Direitos Humanos. América Latina.

Abstract: This paper discusses the construction of the modern concept of "identity" and its contemporary meaning, emphasizing the canary of the identity in Latin America and the relationship of it with the human rights. The identity seems, until the modernity, an element strictly subjective, substantial and invariable. In this period, however, this attributes are substituted by temporality and historicity. Contemporaneously, the *identity* is almost confused with *identification*, such is ephemerality, and fall away some nodal points of the modern identity, like the nationalism. In this context, the text talks about the construction of an identity sense in Latin America, attempting to the link of this phenomenon with the contexts of social exclusion, in view of the importance of the process of social development and of integration of the continent. We discuss also briefly the relationship between identity issue - which appears today through demands for recognition - and the social and economic human rights, defending the need to analyze jointly the identity and the social justice in Latin America.

Keywords: Identity. Human Rights. Latino America.

¹ Este artigo é o resultado do trabalho apresentado pela autora na disciplina Teoria Geral dos Direitos Humanos, do Mestrado em Direitos Humanos da UNIJUI, ministrado pelo professor Doglas Cesar Lucas no primeiro semestre de 2012. Representa, também, os estudos desenvolvidos por este professor no âmbito do projeto “Direitos Humanos, Identidade e Mediação”, financiado pelo edital universal 14/2011 do CNPq.

² Pós-Doutor em Direito pela Università Degli Studi di Roma Tre. Mestre em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina e Doutor em Direito pela UNISINOS. É professor dos Cursos de Graduação e de Mestrado em Direito na Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul - Unijui e professor no Curso de direito do Instituto Cenecista de Ensino Superior Santo Ângelo -IESA. Professor visitante no mestrado em Direito da URI. Exerceu o cargo de chefe do Departamento de Ciências Jurídicas e Sociais da Unijuí entre os anos de 2011 à 2013. Email: doglasl@unijui.edu.br

³ Mestre em Direitos Humanos pela mesma Universidade. Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais e em Sociologia pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul - UNIJUI. Email: anarcl@gmail.com

Considerações iniciais

Pensar sobre “quem somos” sempre foi uma das tarefas mais instigantes das ciências humanas e, especialmente, da filosofia. No entanto, tal pergunta conduz a respostas que extrapolam a esfera filosófica e repercutem também nos âmbitos político e social. Contemporaneamente, o debate sobre a *identidade* ganha atenção, também, do ponto de vista dos direitos humanos, caracterizando-se como um direito de quarta geração. Discutir o significado e as implicações da identidade no mundo contemporâneo é, portanto, fundamental para refletir sobre o sentido do *ser humano* do ponto de vista ontológico e, também, por razões institucionais – qual seja, a garantia de gozo de direitos humanos.

Nesse contexto, o presente trabalho pretende discutir o significado da “identidade”, historicamente e na contemporaneidade, situando tal debate, especialmente, no âmbito da América Latina. Tal opção se justifica pelo visível esgotamento das identidades fundadas nos estados nacionais e pela necessidade de pensar canais de diálogo e possibilidades de desenvolvimento que congreguem diferentes países. Tal situação exige, contudo, dois movimentos: a desconstrução das identidades segregacionistas – e a consequente superação das diferenças produtoras de desigualdades entre “nós” e “eles” – e a produção de elementos de pertencimento que as substituam.

A primeira parte do trabalho trata especificamente do conceito de *identidade*, destacando alguns elementos que passam a caracterizá-lo a partir da modernidade, com ênfase à substituição das noções de invariabilidade e substancialidade, que até então lhe acompanhavam, pelas dimensões da temporalidade e da historicidade. O texto trata, ainda, de alguns fatores que apontam para a necessidade de reformular, contemporaneamente, a noção moderna de identidade. Na sequência, o texto discute se, a partir das reflexões sobre a ideia de “identidade”, é possível detectar a existência de uma identidade comum caracterizadora dos países latino-americanos. Finalmente, o trabalho realiza algumas aproximações entre a discussão sobre identidade e os direitos humanos na América Latina, criticando o antagonismo comumente constatado entre “distribuição” (característica dos direitos sociais) e “reconhecimento” (espécie de rosto contemporâneo da ideia moderna de identidade) e defendendo a necessidade de sua superação.

Nesse sentido, o trabalho não pretende esgotar a discussão sobre a questão identitária, mas contribuir para a reflexão sobre em que consiste a *identidade* atualmente e para a discussão sobre a (im)pertinência de reforçar laços identitários como o latino-americano.

1 Modernidade e identidade como consciência de si

Muitas referências ao conceito de identidade povoam a teoria e as práticas sociais contemporâneas. Identidade nacional, de gênero, étnica, religiosa, etc., colocam o problema da identidade no centro das atuais políticas de reconhecimento. O tema, contudo, é razoavelmente jovem e mereceu um destaque mais substancial somente a partir da modernidade, especialmente com os estudos de Locke. Em sua obra *Ensaio acerca do*

entendimento humano (2000), o filósofo inglês refere que o “eu” não é feito de uma substância imutável que permanece inalterada com o tempo e que impede a identidade pessoal de modificar-se. A identidade não é resultante de um atributo essencial, mas é compreendida como produto da consciência. Enquanto substância o ser humano se modifica o tempo todo. O que se mantém idêntico com o passar do tempo é a sua consciência. A identidade do homem se constitui pela relação constante entre sua substância e sua consciência. Por isso, ensina Locke, o ser que ele realmente é, enquanto substância, não é a mesma coisa que aquilo que o homem representa para sua consciência. Esta liga e aproxima a realidade cambiável do homem com sua compreensão de si mesmo, superando a heterogeneidade e a multiplicidade da existência e ações que constituem o indivíduo. Sua identidade é, pois, a forma como o sujeito autoconsciente se percebe, independentemente das variações objetivas que assolam a sua existência enquanto sujeito histórico, enquanto uma unidade de fato. Não decorre de sua substancialidade, que muda e se altera o tempo todo. Trata-se de um produto da consciência, uma construção que atribui sentido e unifica a multiplicidade de eventos que o fazem ser o que é. “Perduto il suo attributo di identità, la sostanza di cui è fatto l’io si frammenta in modo inevitabile. Essa perde la sua unità e permanenza: l’io in definitiva non è più una sostanza”⁴

Não se tratando de uma substância *perene*, de uma manifestação de uma natureza essencial, a identidade assume uma dimensão variável e o “eu” é capaz de mudar e de ganhar novos contornos independentemente de elementos formais que o alcançam, uma vez que é na consciência que se processam as modificações que realmente importam para o indivíduo compreender-se como é. A identidade, deste modo, para Locke, varia de acordo com a extensão da consciência. Se esta muda com o tempo, por certo que também mudará a identidade e a forma como o ser compreende sua relação com o mundo objetivo. A identidade, portanto, como derivação da consciência, não é absoluta. Modifica-se, é efêmera e precária, dirá.⁵

Sem recorrer a detalhes mais profundos do debate oitocentista, interessa destacar que somente com o aparecimento da ideia de um sujeito como ser autoconsciente de sua própria condição de temporalidade emergiu o paradigma moderno da identidade, tanto em seus aspectos positivos quanto negativos. A invariabilidade e substancialidade absoluta definitivamente não são mais elementos da condição identitária. O ser se altera, compreende-se e questiona-se ontologicamente. O que é invariável no *ser*? Podemos afirmar a identidade do indivíduo como aquilo que não se altera no tempo, como aquilo que permanece idêntico no homem mesmo com o passar dos anos? É possível o ser manter sua identidade estática, mesmo mudando sua substância? Se essas perguntas, na Antiguidade, fizeram ecoar respostas enfáticas a favor de uma identidade substancial do ser, sustentadas em sua imutabilidade e constância, com a modernidade essa constatação é substituída pela ideia de identidade como processo, como invenção, como ficção, como resultado da consciência.

Livra-se, a identidade, do conceito de essência, mas incorpora as dimensões da temporalidade e da historicidade. É elaboração permanente que se alimenta de diferenciações

⁴ REMOTTI, Francesco. *L’ossessione identitaria*. Roma-Bari: Laterza, 2010, p. 57.

⁵ *Idem*.

e de ambivalências. Seu paradoxo é a sua própria condição de possibilidade. Existem identidades porque não é possível uma identidade absoluta. Cada uma delas vive da negação de sua diferença. A identidade do ser é um traço de sua presença diferente, uma característica que o diferencia da diferença do outro. É na relação com seu oposto que a identidade afirma seu estatuto. É o que é por não ser outra coisa. Seu espaço e seu tempo são colonizados de vez pela lógica da diferenciação e da identificação. A identidade, pois, a partir da modernidade – e sobretudo contemporaneamente – identifica ao diferenciar, reproduz unidade por processos de separação, unifica dividindo e inclui excluindo. E tudo isso resulta de processos complexos que dão facticidade e realidade objetiva àquilo que o indivíduo identifica como sua condição de ser. Ou seja, se no modelo pré-moderno o ser, como dizia Heidegger (1990), era um rasgo da própria identidade, com a modernidade a identidade passa a ser um rasgo do ser.

2 A identidade como resultado de um processo de enfrentamento e reconciliação

Se a filosofia clássica, de inspiração aristotélica, reconhecia a identidade apartada da alteridade, como uma substância invariável no tempo e concebida a partir de seu interno, sem relação com o exterior, no início do século XIX Hegel fez uma profunda revisão na relação entre identidade e alteridade. Hegel não separou o reconhecimento da autonomia, tampouco a universalidade da particularidade. Aponta claramente que a identidade surge de uma relação universal entre particularidades autônomas que se reconhecem mutuamente. A união entre os indivíduos não apenas pressupõe autonomia, segundo Hegel, senão que a cultiva, pois a autonomia permite aos indivíduos recuperarem sua identidade e aprenderem algo mais sobre sua própria diferença com os outros. Por isso, afirma Hegel⁶, para o indivíduo o reconhecimento significa um saber afirmativo de si mesmo em outro si mesmo.

Na dialética da diferencialidade de Hegel, cabalmente divergente de Parmênides, a identidade e a diferença são coexistentes, compenetradas. Elas se implicam mutuamente. As coisas são contraditórias e determinantes na definição de todo e qualquer conceito. A contradição é a raiz do movimento e da vitalidade das coisas. Assim, também identidade tem uma relação simbiótica e constitutiva com seu oposto. A alteridade é parte integrante do conceito de identidade e vice-versa; ela “si insinua nell’identità e ne diviene una dimensione sostanziale, fondamentale, irrinunciabile.”⁷ Desse modo, o outro, diferente, assume uma posição importante na definição do sujeito como tal. Essa abertura em direção ao outro superou definitivamente a ideia de identidade como uma essência, como mais do mesmo.

A identidade de tipo puramente abstrato é representativa, refere Hegel, de um imobilismo intelectual que é invenção, falsificação e mito. A identidade é uma construção permanente, o resultado de um processo histórico que não se esgota jamais, mas que, por outro lado, consegue produzir uma unidade no meio da tanta multiplicidade e transformação. A unidade da identidade apoia-se na ideia de uma universalidade que se contrapõe aos localismos e interesses particulares. De acordo com Emanuele Lago, em seu estudo sobre

⁶ HEGEL, Friedrich G. W. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses. V. I São Paulo: Loyola, 1995.

⁷ REMOTTI. *L’ossessione identitaria*, p. 27.

Hegel e Heidegger, “l’identità è tale solo perché è differenza e la differenza è tale solo perché è identità. Ognuno dei due momenti contiene l’altro, ma allo stesso lo respinge da sé, dal momento che l’identità che è differenza è la negazione della differenza e che la differenza che è identità è la negazione dell’identità”.⁸ Definitivamente, Hegel introduz a diferença como condição de possibilidade da própria ideia de identidade.

Seja no âmbito da identidade cultural ou individual, o contato com o outro, com o diferente, tende a reforçar e confirmar a ideia de “nosso”. As trocas que se operam na lógica da alteridade acabam por interferir na programação interna da identidade, o que altera os confins do próprio entorno e, com isso, os níveis de sua própria particularidade. O ser é afetado pelo outro em sua própria condição de ser. Esse contato de alteridade marca as diferenças irreduzíveis existentes entre duas pessoas ou culturas, recriando as distâncias entre elas. Nesse movimento a alteridade funciona como uma forma de certificação da identidade, pois confirma e reforça sua unidade inegociável.

Um modelo rígido de identidade que compreende a formação do “nós” como um movimento exclusivo e não interativo sofre de uma miopia epistemológica. É nesse sentido que Remotti⁹ destaca que, para compreender a identidade, é necessário mover-se contra ela. Pois a identidade, nessa direção, nos cega, impede de ver os acessos que ela mesma percorre ao se constituir. A exasperada exigência de identidade parece mascarar a sua própria história e revelar somente o resultado final de suas escolhas, escondendo sempre o processo de sua constituição.

Não se pode olvidar, contudo, que apesar de ter reconhecido a diferença e a alteridade como elementos ínsitos da própria condição identitária, substancializando-a, a filosofia de Hegel não mediu palavras para defender proposições de tonalidade colonizadora, europeia e racista. Nos índios americanos via apenas mansidão, indiferença e submissão ao homem branco. A inferioridade desses indivíduos, dizia ele, “é fácil de se reconhecer”¹⁰. Pensava o mesmo sobre a condição inferior e selvagem dos negros: “a principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com a própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência [...] O negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos sentimento, para realmente compreendê-lo. Entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos – ou, para ser mais exato, inexistentes.”¹¹. Não é por outra razão que Hegel optou por desconsiderar a África em seus argumentos sobre a história universal, pois, afinal, tal continente “não faz parte da história mundial; não tem nenhum movimento ou desenvolvimento para mostrar”¹².

⁸ LAGO, Emanuele. **identità e differenza. Heidegger, Hegel e l’altro inizio delpensiero**. Scuola di dottorato di ricerca in Filosofia. Università degli Studi di Padova. 2010, p. 133.

⁹ REMOTTI, Francesco. **Contro l’identità**. 4. ed. Roma-Bari: Laterza, 2007 e REMOTTI. **L’ossessione identitaria**.

¹⁰ HEGEL, G.W. Friedrich. **Filosofia da História**. Brasília: Editora da UnB, 1999, p. 74-75.

¹¹ *Idem*, p. 83-86.

¹² *Idem*, p. 88.

Em Heidegger¹³ a unidade da identidade é apresentada como um elemento fundamental da definição do *ser*. O ser fala por intermédio da identidade, reside nela. De acordo com o filósofo alemão, a conhecida proposição de identidade $A=A$ encerra um fechamento que se basta no próprio objeto referenciado e não dá conta da identidade como um traço constitutivo do ser. Quando se diz que “A” é igual a “A”, dissemos que o A se basta em si mesmo, que não necessita de qualquer relação de comparação com outra unidade qualquer. A fórmula $A=A$, portanto, manifesta o princípio da igualdade, pelo qual um “A” é suficiente para expressar a sua fórmula de identidade. Ou seja, ele é autoevidente. Não há demonstração lógica desta autoevidência, mas tão somente da impossibilidade de sua contradição.

Ao se constituir como um rastro do ser, a identidade revela-se como historicidade presente no ser, como realidade que se transforma em compreensão de uma dada posição do ser no mundo. As ligações com a tradição, com o mundo que previamente se apresenta a ele, as conexões intersubjetivas baseadas em saberes consolidados antes da presença objetiva do homem no mundo da vida, auxiliam na capacidade de o homem compreender como ser individual e coletivo, como ser pertencente a um tempo de continuidades perenes que compõem a noção de identidade. O outro, semelhante ou diferente, é condição indispensável para o ser compreender-se como é, para situar-se no mundo, para tornar possíveis os olhares que desvelam o estranho e que ajudam a dar sentido à pluralidade de horizontes empíricos¹⁴. Essa conexão com o outro, no entanto, não é lógica, mas ética; reclama uma solidariedade autêntica, uma convivência que é capaz de nos corrigir ou nos confirmar. Enfim, o outro define nosso limite, o nós, o alcance das diferenças e das igualdades, define a cultura e a identidade como sua visão das coisas em perspectiva.

O outro, portanto, é a pré-condição ética da identidade. O “eu” decorre de sua implicação prévia com outros. Os outros não são aqueles diferentes de mim, pronuncia Heidegger, mas aqueles entre os quais também se está. Essa leitura fenomenológica do “eu” e do “outro” foi fundamental para denunciar os traços excessivamente metafísicos que ofuscaram a presença da singularidade e da unicidade do “outro” como diferente e como parte de mim mesmo, ou seja, para denunciar uma espécie de transformação “do outro no mesmo” que nada mais representa que o próprio banimento do “outro”. Afinal, o outro é sempre singular, pessoa única, com história particular, que tem um lugar e tempo, gênero, desejos e necessidades¹⁵.

3 O mesmo e o outro

Cinco grandes movimentos de aproximação ao mecanismo da identidade podem ser percebidos na reconstrução histórico-filosófica dessa categoria, ensina Resta¹⁶. O primeiro, já

¹³ HEIDEGGER, Martin. *Identidad y diferencia*/Identität und differenzi. Edición bilíngue. Barcelona: Anthropos, 1990.

¹⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Linguaggio*. Trad. Donatella di Cesare. Roma-Bari: Laterza, 2005.

¹⁵ DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. Trad. de Luzia Araújo. Col. Díke. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

¹⁶ RESTA, Eligio. *L'identità nel corpo*. In: RODOTÀ, Stefano; ZATTI Paolo. *Il governo del corpo*. Giuffrè Editore, 2011.

apontado, indica uma indissociável ligação ambivalente entre a identidade e a diferença. Como se disse, a diferença é a condição mesma da identidade e vice-versa. O segundo refere que não se trata de uma relação de ambivalência com qualquer diferença. A identidade escolhe a sua diferença, ela define a programação do seu código. Por isso, pode oscilar, mudar, transformar-se, mas continua comunicando uma identidade. O terceiro movimento de aproximação consiste em tratar a identidade, num só tempo, como recipiente e conteúdo, pois a sua definição importa considerar tantos os seus elementos constituidores quanto a sua forma e estrutura de apresentação. Esta é uma questão determinante no cenário de identificação contemporâneo. Um mesmo sujeito pode, portanto, carregar múltiplas narrativas de identidade sem mudar o que ele mesmo é enquanto ente objetivo. Fala de si a identidade, mais para si mesma do que para fora. Promove um encontro constante e complexo consigo mesma na medida em que reafirma sua própria contingência. Por isso, um quarto momento de aproximação pondera que a identidade não pode ser confundida com um sentido vindo de fora, imposto pelo seu exterior. Não pode, aduz Resta¹⁷, ser reduzida a uma máscara; requer autenticidade “di un mondo privato perché segreto, difficilmente sbandierabile ai quattro venti”. O último movimento apontado pelo autor reconhece que a identidade não tem um eu absoluto e soberano. Por isso mesmo, o eu fragmentado e atomizado tenta ocupar todos os espaços de emancipação como forma de escamotear a sua contingência presente em seu ser. Uma forma de fazer isso é transferir sua contingência da biologia para a biografia, dando formatos e opções diversas de representação do eu.

A identidade configura um espaço que é seu. Delimita o externo e diminui as contingências nesse universo de muitos acessos. Garante um lugar de pertença ao mesmo tempo em que constitui o seu próprio lugar. O sujeito pode percorrer vários ambientes ao mesmo tempo, mas o faz a partir de um lugar. Dele sai, para ele volta. A partir dele fala e escuta. A identidade desse lugar é o próprio espaço da identidade. É o lugar da estabilidade instável, da negociação permanente com o externo. É o ambiente que organiza e ordena, que negocia com múltiplos espaços ao mesmo tempo, que conecta e unifica as semelhanças que habitam diferentes lugares. Com isso, reduz a complexidade pela diferenciação, pela conexão das particularidades em uma unidade, num espaço e num tempo só seu. Ao fazer isso, castra, corta, perde, reduz acesso de pertença múltipla. Por outro lado, organiza, define, ordena, transforma contingência em algo que pode ser apropriado, compartilhado e reproduzido. Tanto mais rica é uma cultura quanto mais espaços ela consegue mediar na elaboração de sua história.

Ao ser construção, invenção, a identidade é também uma convenção, uma escolha e uma decisão entre tantas possíveis. Não que esse processo de decisão seja totalmente livre de interferências e realizado com plena clareza. Nascemos em uma cultura, por exemplo, e aceitamos os contornos que ela nos fornece. De qualquer modo, seja responsabilidade individual, seja coletiva, a identidade é uma opção, uma construção que põe determinados limites e não outros. E tais limites não são estáticos. Podem ser alterados, modificados, reconstruídos. Nisso reside a decidibilidade da identidade, que não é uma essência impositiva

¹⁷ RESTA. *Il governo del corpo*, 2011, p. 10.

sobre o ser, mas uma forma particular de sua representação que sofrerá sempre com a dinâmica de sua própria existência. Quando decidimos separamos. A decisão pressupõe uma escolha e vice-versa. Para garantir a sua particularidade a identidade precisa decidir sobre o seu oposto, excluindo-o e definindo o seu externo¹⁸.

Existe um percurso oscilante da identidade. As identidades mudam, transformam-se, deixam de ser para continuarem sendo. Sua descontinuidade cambiante é sua força e sua persistência de continuidade. Assim, a identidade garante estabilidade, transcende o tempo presente e se coloca numa condição de intertemporalidade. Reapropria-se do próprio passado, reelaborando-o. Transita por lugares e por tempos distintos. Portanto, anota Resta¹⁹, “l’identità si oculta e si nasconde, simula e dissimula, si riunchiude nel segreto per reapparire dopo in qualche altro luogo e in qualche altra forma. È errante e nello stesso tempo stabile, nômade e stanziale; si può osservare e non si può osservare: oscila”.

A ambivalência paradoxal que constitui a identidade não é, porém, um jogo simples entre seus códigos binários. De fato interno e externo se delimitam mutuamente; um é condição objetiva do outro. Mas não é só isso. O interior da identidade se auto-observa a partir das diversas possibilidades de mediação e diálogo com seu exterior. São vários os pontos de encontro e desencontro. Diferentes tempos de mundo, representantes de uma multiplicidade de entornos, de outras identidades, são contrapostos e observados a partir do interior. Uma identidade cultural convive, ao mesmo tempo, com várias outras identidades que fazem parte de seu entorno complexo e que exigem estratégias de seleção advindas do interior para que a oposição a cada uma das identidades opostas seja separada, assimilada ou refutada. Um jogo infinito de contingência acompanhará a identidade. Ordena seu interior e seu exterior sempre pela via da redução de contingência que inclui excluindo, que define um dentro e um fora e que une separando.

4 Sobre o problema da identidade na pós-modernidade

Contemporaneamente, a ideia de *identidade*, já reformulada a partir da modernidade, é continuamente repensada. Se a “identidade moderna” progrediu, temporalmente, de uma conotação iluminista, fundada no indivíduo “como centro de si mesmo” e na racionalidade cartesiana, para uma concepção sociológica de sujeito – de acordo com a qual a identidade se forma pela interação entre o indivíduo e a sociedade –, a pós-modernidade exige novas explicações a respeito da identidade subjetiva e da relação desta com a coletividade²⁰.

As concepções tradicionais de *identidade*, oriundas do paradigma moderno, sofreram, de acordo com Stuart Hall²¹, um processo histórico de “descentramento”, que consiste, em síntese, na contestação dos pressupostos elementares da identidade moderna – o que ocorreu em diferentes áreas, tais como a literatura, a psicologia, a sociologia, entre outras.

¹⁸ REMOTTI. *Op. Cit.*, 2007.

¹⁹ RESTA, Eligio. *L’estelle e le masserizie*. Paradigmi dell’osservatore. Roma-Bari, 1997, . 63.

²⁰ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005, p. 23-28.

²¹ *Idem*.

Um dos “descentramentos”, mencionado a título de exemplo, refere-se à teoria freudiana sobre o *inconsciente* e a formação do sujeito. Se, para Descartes, o pensamento consciente do ser humano consistia na demonstração irrefutável de sua existência (*Cogito, ergo sum* – Penso, logo existo), para Freud a identidade, a sexualidade e os desejos humanos são produtos de “processos psíquicos e simbólicos do inconsciente”, o que “arrasa com o conceito de sujeito cognoscente e racional provido de uma identidade fixa e unificada”²².

Lacan, a partir da análise freudiana, compreende que a formação subjetiva é construída a partir do olhar do Outro sobre o “eu”, o que inicia a relação do sujeito com os sistemas simbólicos existentes fora dele mesmo, realizando sua inserção nos elementos de representação simbólica – a exemplo da língua, da cultura e da diferença sexual. Nesse sentido, para a teoria psicanalítica, a identidade é formada a partir de processos inconscientes, não sendo algo inato. “Existe sempre algo ‘imaginário’ ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre ‘em processo’, sempre ‘sendo formada’”. Por isso, “em vez de falar em identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de *identificação*, e vê-la como um processo em andamento”²³ (grifo do autor).

Richard Morse²⁴, adotando uma concepção sociológica de identidade, afirma que tal conceito está relacionado ao vínculo que os indivíduos de uma determinada comunidade possuem para com a consciência coletiva. Nesse sentido, a *identidade* remete, também, à ideia de reconhecimento mútuo pelos membros de um grupo – que é, diga-se, elemento constitutivo deste. O mesmo autor esclarece que, no entanto, “a identidade não é um ‘caráter nacional’, como uma sociopsiquiatria imparcial diagnosticou, mas a consciência coletiva de uma vocação histórica” e seu fundamento reside no “autorreconhecimento tácito”.

Uma das associações modernamente construídas, que ilustra a construção da *identidade* a partir do *externo*, com relação ao *outro*, é a identidade nacional. A associação entre *identidade* e *estado nacional*, contudo, esvai-se paulatinamente, diante do contexto multicultural criado pela globalização e da própria fragilização do estado que decorre desse mesmo processo. O Estado-nação foi reconhecido, na modernidade, como espaço privilegiado de produção da identidade coletiva, pois, nas palavras de Hall²⁵, “uma cultura nacional é um *discurso* – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos” e, por isso, “as culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre a ‘nação’, sentidos com os quais podemos nos *identificar*, constroem identidades”.

Contemporaneamente, a dimensão nacional da identidade é, em certo sentido, solapada, em decorrência da emergência de marcantes diferenças culturais. Até pouco tempo, independente de quão diferentes fossem os membros de um Estado “em termos de classe, gênero ou raça”, a cultura nacional era capaz de “unificá-los numa identidade cultural, para

²² HALL. *Op. Cit.*, p. 34-36.

²³ *Idem*, p. 37-39.

²⁴ MORSE, Richard. O multiverso da identidade latino-americana. In: BETHELL, Leslie. **História da América Latina**: A história da América Latina após 1930: ideias, cultura e sociedade. Trad. Gilson Cesar Cardoso de Sousa. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: 2011, p. 19.

²⁵ HALL. *Op. Cit.*, p. 50.

representá-los todos como pertencendo à mesma e grande família nacional”²⁶. Hoje, no entanto, não mais se pode dizer que a identidade nacional seja capaz de anular e subordinar as diferenças culturais existentes entre os indivíduos que integram um mesmo Estado, considerando que cada vez mais as diferenças individuais são critérios fundamentadores de demandas de reconhecimento.

Em sentido semelhante, Bauman²⁷, ao refletir sobre o sentido da “comunidade” na sociedade contemporânea, afirma a falência da concepção modernamente atribuída ao termo, tendo em vista as mudanças pós-modernas (ou a diluição da modernidade, nas palavras do autor) vinculadas à globalização. Nesse contexto, a *identidade* é o termo que, segundo Bauman²⁸, substitui a “comunidade”, incumbindo-lhe, conseqüentemente, o desafio de proporcionar as sensações de segurança e conforto que esta produziu na modernidade.

“Identidade”, a palavra do dia e o jogo mais comum da cidade, deve a atenção que atrai e as paixões que desperta ao fato de que é a *substituta da comunidade*: do “lar supostamente natural” ou do círculo que permanece aconchegante por mais frios que sejam os ventos lá fora. **Nenhuma das duas está à disposição em nosso mundo rapidamente privatizado e individualizado, que se globaliza velozmente**, e por isso cada uma delas pode ser livremente imaginada, sem medo do teste da prática, como abrigo de segurança e confiança e, por essa razão, desejada com ardor. **O paradoxo, contudo, é que para oferecer um mínimo de segurança e assim desempenhar uma espécie de papel tranquilizante e consolador, a identidade deve trair sua origem; deve negar ser “apenas um substituto” — ela precisa invocar o fantasma da mesmíssima comunidade a que deve substituir.** (grifos nossos)²⁹.

Identificar-se com alguém (ou com um grupo) diz respeito, portanto, à criação – e, principalmente, à manutenção – de laços comuns com relação a seus pares, com o intuito de, pelas semelhanças e pelo compartilhamento de vivências, sentir-se “menos sozinho” – pertencendo a um grupo – e conquistar algum tipo de *segurança*. A questão cultural vinculada ao problema identitário adquire, portanto, especial relevância na contemporaneidade, sobretudo em decorrência da visceral relação que possui para com os direitos humanos – não é por acaso, nesse sentido, que os direitos culturais ganham destaque nos direitos classificados como “de quarta geração”.

O respeito à identidade individual, mediante o reconhecimento das diferenças culturais que ela comporta, consiste numa das mais relevantes demandas por direitos humanos na contemporaneidade. A ênfase atribuída aos direitos sociais e à necessidade de (re)distribuição das riquezas – própria da modernidade capitalista consolidada pós-Revolução Industrial – passou, hodiernamente, para a demanda por reconhecimento cultural. Tal contexto pouco ou nada tem a ver com a ideia tradicional (moderna) de identidade, pois as reivindicações culturais contemporâneas se dirigem à preservação das *diferenças* –

²⁶ HALL. *Op. Cit.*, p. 59.

²⁷ BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

²⁸ *Idem*.

²⁹ BAUMAN. *Op. Cit.*, p. 20.

distanciando-se, cada vez mais, de qualquer pretensão de homogeneidade em um determinado território – tal como perquiria, por exemplo, o estado nacional moderno. Portanto, a identificação agregadora da pós-modernidade é essencialmente fragmentada, fundada em características pontuais, biológicas ou culturais – a exemplo da etnia e do gênero – e, muitas vezes, até mesmo circunstanciais.

Trata-se, portanto, não de *identidades* perenes, mas de *identificações* momentâneas, pouco estáveis, que se formam e se dissolvem rapidamente – na mesma velocidade em que se modificam os *eus*. Nesse contexto, a demanda por *identidade* compreende, contemporaneamente, principalmente as reivindicações pelo respeito às diferenças – e nesse sentido caberia indagar, inclusive, se *identidade* e *diferença* não consistem em elementos antagônicos entre si, a medida em que a primeira supõe a existência de certa homogeneidade, a que a segunda, necessariamente se contrapõe, porquanto se trata sempre de uma *diferença* com relação ao *outro*. *Eu* me identifico com *semelhantes* – o que me afasta dos *outros*, *diferentes*. Nesse sentido, se é verdade que a “identidade” produz segurança e aconchego para os que entre si se identificam, produz, também, para quem está do outro lado (ou seja, o “outro”), insegurança e exclusão.

A identidade cultural respaldada na ideia de “nação” é substituída, contemporaneamente, consoante defendem, por exemplo, Néstor García Canclini³⁰ e Stuart Hall³¹, pela *hibridação cultural*, eis que o contato proporcionado pela globalização entre as diferentes culturas faz emergir novas estruturas, objetos e práticas. Os processos de hibridação, nas palavras de Canclini, relativizam a noção de identidade, razão pela qual o autor propõe um deslocamento no objeto de análise das ciências sociais, estudando-se a “heterogeneidade e a hibridação interculturais” em detrimento da “identidade”³². Canclini entende que

(...) não é possível falar das identidades como se se tratasse apenas de um conjunto de traços fixos, nem afirmá-las como a essência de uma etnia ou de uma nação. A história dos movimentos identitários revela uma série de operações de seleção de elementos de diferentes épocas articulados pelos grupos hegemônicos em um relato que lhes dá coerência, dramaticidade e eloquência. (grifo nosso)³³.

Canclini privilegia, para a conceituação de *hibridação*, o aspecto cultural, ponderando, no entanto, que este não é o único lugar em que a globalização se manifesta. A interação (muitas vezes conflituosa) entre os elementos originários de distintas culturas produz efeitos políticos, culturais, sociais, econômicos, entre outros e enseja permite o aparecimento de novas estruturas. O destaque atribuído à dimensão cultural repercute, na esfera dos direitos humanos, no debate sobre *reconhecimento* – o qual, não raro, é oposto à

³⁰ CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. Trad. Heloísa Pezzaz Cintrão e Ana Regina Lessa. 4. ed. 5. reimp. Col. Ensaio Latino-americanos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

³¹ HALL. *Op. Cit.*.

³² CANCLINI. *Op. Cit.* p. XXIII.

³³ *Idem, Ibidem.*

ideia de redistribuição. É o que se constata de maneira especial na obra de Nancy Fraser, que percebe como problemática a usual substituição das demandas por redistribuição – típicas do século XX, marcados pelas lutas por direitos econômicos e sociais – pelas reivindicações por reconhecimento identitário, por entender que tais demandas, isoladas, resultam geralmente em situações de separatismo, inconformismo e intolerância³⁴.

Eric Hobsbawn³⁵ enxerga de forma pessimista as identidades coletivas, enaltecendo o caráter segregacionista que elas comumente carregam. Destaca que tais identidades definem-se “negativamente, ou seja, contra outros”, pois “não se baseiam no que os seus membros têm em comum – podem ter muito pouco em comum a não ser o fato de não serem os ‘outros’”³⁶. Atenta, ainda, para os fatos de que, ao menos em tese, as identidades coletivas 1) são substituíveis ou passíveis de combinação umas com as outras; 2) não são elementos fixos, porquanto modificam-se temporalmente; e 3) estão vinculadas ao contexto em que se situam e dele são dependentes (de modo que, alterado o contexto, alteram-se também as identidades coletivas). Diante disso, as políticas identitárias seriam importantes inimigas de pretensões universais (a exemplo do que são os direitos humanos), eis que “a política de identidade serve, no essencial, apenas para os membros de um grupo específico, e não para todos”, já que “os grupos identitários vivem centrados em si próprios, para si próprios, e para mais ninguém”³⁷.

Apesar disso, existe, de acordo com o mesmo autor, “uma forma de política da identidade que é verdadeiramente abrangente” – ainda que limitada ao interior de um Estado – qual seja, o “nacionalismo cívico”. Evidentemente, tal afirmação somente pode ser aceita com algumas ponderações – que são, inclusive, mencionadas pelo próprio historiador:

Visto numa perspectiva global, [o nacionalismo cívico] **pode ser o oposto de um apelo universal**, mas visto **na perspectiva do Estado nacional, que é onde a maioria de nós continua a viver, e provavelmente continuará a viver, essa forma fornece uma identidade comum ou, nas palavras de Benedict Anderson, ‘uma comunidade imaginada’** (não menos real por ser imaginada)³⁸. (grifo nosso).

Daí emerge a pertinência de, apesar do esgotamento das formas identitárias forjadas exclusivamente na nacionalidade, repensar a questão da identidade coletiva e sua potencialidade para fundamentar (e concretizar) direitos humanos nesse âmbito. Não se trata de reproduzir a lógica da identidade nacional em novas esferas, mas de permitir verdadeiros processos de diferenciação e alteridade, ultrapassando os limites do estado nacional.

³⁴ FRASER, Nancy. Repensando a questão do reconhecimento: superar a substituição e a reificação na política cultural. In: BALDI, César Augusto (org). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004, p. 621.

³⁵ HOBBSAWN, Eric. A política da identidade e a esquerda. In: DIAS, Bruno Peixe; NEVES, José. **A política dos muitos: povo, classes e multidão**. Lisboa: Fundação EDP e Tinta da China, 2010, p. 341-354.

³⁶ *Idem*, p. 344.

³⁷ *Idem*, p. 358-349.

³⁸ *Idem*, p. 350-351.

5 É possível falar em identidade latino-americana? Uma identidade que não identifica?

As dificuldades em se falar de uma identidade latino-americana revelam as fragilidades que acompanham de perto a própria noção do que seja a América Latina. Região colonizada por várias vertentes, povoada por diferentes povos e marcada pela mestiçagem, a América Latina não se erige nem em mitos fundantes, nem em projetos claros para a região e nem mesmo em sentimentos comunitários aglutinadores. A diversidade é a essência de sua constituição, a marca de sua forma representacional. Não apresenta elementos precisos de identificação, de unificação e de homogeneização. É avessa à identidade e suas formas de identificação, sendo mais próxima da diversidade. A identidade latino-americana é uma espécie de *ainda-não*, uma categoria com pouca capacidade de gerar identificação.

Refletir sobre a existência de uma “identidade” latino-americana implica tentar responder, em um primeiro momento, à pergunta “o que significa ser latino-americano?” Sem cair no reducionismo de analisar tal identidade apenas negativamente, é pertinente questionar a existência, ou não, de elementos comuns aptos a caracterizar uma “cultura específica” continental – analisando, permanentemente, a *pertinência* da existência de uma “identidade” comum. Neste início de século, como lembra Néstor García Canclini³⁹, “a pergunta sobre o que significa ser latino-americano está mudando”, bem como as respostas a esse questionamento – o que conduz, inclusive, a questionar a “utilidade de assumir compromissos continentais”.

Se a construção das identidades modernas esteve vinculada especialmente à ideia de *nação*, nos países latino-americanos tal processo não foi diferente – por mais que a *modernidade* tenha acontecido em tempos distintos para os diferentes países (e há que se questionar se na América Latina ela de fato ocorreu). As identidades nacionais devem ter acentuado seu caráter *artificial*, a fim de que não sejam compreendidas como elementos naturais de um território. Nesse sentido, Canclini, criticando fortemente a concepção nacionalista de identidade, entende que

(...) o romantismo folclórico e o nacionalismo político se aliaram para conseguir que **as tradições dos agrupamentos étnicos e socioculturais ficassem ordenadas em menos de duzentos invólucros jurídico-territoriais, a que chamaram de nações**. Estabeleceu-se que os **habitantes de um certo espaço deviam pertencer a uma só cultura homogênea**, e ter, portanto, uma **única identidade distintiva e coerente**. A cultura própria se formaria em relação a um território e se organizaria conceitual e praticamente graças à formação de coleções de objetos, textos e rituais, com os quais se afirmariam e reproduziriam os signos que distinguem cada grupo.⁴⁰ (grifo nosso).

O território latino-americano é, sem dúvidas, um importante exemplo de construção artificial de identidades nacionais – no sentido de que os recortes espaciais que resultaram na constituição dos estados latino-americanos e do continente como um todo decorreram de

³⁹ CANCLINI, Néstor. **Latino-americanos à procura de um lugar neste século**. Trad. Sérgio Molina. São Paulo: Iluminuras, 2008, p. 24.

⁴⁰ CANCLINI, Néstor. **Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995, p. 121.

disputas travadas desde o período em que o continente era, integralmente, colônia portuguesa e espanhola. O processo de colonização destinado à exploração do território recém-descoberto ocorreu de forma extremamente autoritária e verticalizada – e diferente não seria, portanto, a questão da construção identitária. As semelhanças e distinções culturais existentes entre os povos indígenas que habitavam a América Latina sequer foram consideradas quando da conformação das fronteiras dos estados nacionais e, nesse sentido, as práticas culturais existentes nesses espaços físicos não foram, em nenhum sentido, observadas para estabelecer os limites dos territórios estatais.

Nesse sentido, embora a história da identidade dos povos latino-americanos tenha início antes da colonização europeia, é este o marco histórico (e os fatos que dele decorreram) que conferem sentido ao discurso contemporâneo acerca da identidade. O processo de colonização promoveu o aparecimento de relações multiculturais, protagonizadas por negros, índios e povos colonizadores – as quais, para além de *diferentes*, eram profundamente *desiguais* (seja do ponto de vista econômico, social, político ou cultural). Embora coexistindo em um mesmo espaço físico, as relações entre as diferentes classes sociais (fundamentadas, basicamente, nos aspectos econômico e racial) eram, de certo modo, “estanques”, visto que não havia qualquer tipo de fluxo (no sentido de possibilidade de interpenetração) entre elas. Nesse sentido, na maior parte da história latino-americana, não faz sentido falar em um “povo” que compartilhe uma identidade comum, porquanto os grupos sociais que conviviam no continente pouco ou nada tinham *em comum* entre si. Richard Morse⁴¹, ao referir-se ao processo de construção da identidade coletiva, afirma que, na América Latina,

(...) a ideia de que o conjunto do povo constituía a base da identidade de um país era incongruente, porque **não existiam movimentos populares vigorosos, pluricêntricos e multi-ideológicos como aqueles que moldaram a consciência política e o processo político na Europa ocidental**, mais significativamente a Reforma protestante e a revolução proletária.

Ademais, se em outros lugares do mundo – notadamente a Europa e os Estados Unidos – a identidade do “povo”, como sujeito do Estado, emergiu de processos revolucionários nos quais os indivíduos se uniram para enfrentar “inimigos comuns” ou atingir objetivos compartilhados, na América Latina a história não aconteceu da mesma forma.

A ausência de sentimento de *comunidade* – no sentido puro de (re)produzir valores comuns em um determinado espaço e tempo – nos países da América Latina decorre de elementos históricos e das práticas segregacionistas que, ao longo do período colonial, foram instauradas nessas sociedades – cujas consequências repercutem até hoje na estruturação da esfera pública. Morse exemplifica que as elites nacionais dos países latino-americanos, vinculadas fortemente aos – e preocupadas em seguir os modelos – europeus,

⁴¹ MORSE, Richard. O multiverso da identidade latino-americana. In: BETHELL, Leslie. **História da América Latina: A história da América Latina após 1930: ideias, cultura e sociedade**. Trad. Gilson Cesar Cardoso de Sousa. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: 2011, p. 28.

autoidentificavam-se com estes, não criando nenhum tipo de proximidade com os sujeitos que compartilhavam o mesmo território:

As classes abastadas da América Latina, inclusive seus porta-vozes “esclarecidos” e reformistas, aplicavam livremente o termo “bárbaros”, não aos estrangeiros, como faziam os japoneses, mas a grupos de seus próprios países que eram notoriamente “nativos”: índios, mestiços, afro-americanos ou agricultores de origem ibérica”⁴².

Ver o outro como “bárbaro” significa percebê-lo, para além de *outro* (que é, portanto, diferente do *eu*), como alguém que não deve ser *incluído*, que não deve *fazer parte*, que está, portanto, *excluído* de qualquer identidade local até então construída (eis aqui uma importante ilustração da identidade como mecanismo excludente).

Além disso, durante boa parte da história, a elite política e social esteve preocupada em “desenvolver” o continente, implementando políticas que o compreendiam como um fenômeno linear e que pretendiam, portanto, seguir os paradigmas europeus e estadunidenses. Dessa forma, ser latino-americano significou, por um longo período (e para alguns teóricos conservadores tal significado persiste), ser “atrasado”, ocupar um lugar periférico, eis que o lugar “central” – em direção ao qual se caminhava – era ocupado pelas potências econômicas mundiais. Alcançar um patamar de desenvolvimento econômico semelhante ao dos países da Europa ocidental e os Estados Unidos era a intenção das elites locais. Richard Morse destaca, com relação a isso, que

(...) a América Latina [...] não era uma nação única, ainda que suas partes fragmentadas partilhassem a cultura e a religião da Península Ibérica, na época uma região “atrasada” da Europa ocidental. Para os críticos russos pode ser que as sociedades da Inglaterra e da França tenham representado o atomismo rasteiro, mas, **para as elites progressistas da América Latina, esses líderes da Europa eram modelos que se devia seguir**⁴³. (grifo nosso).

Por essas – dentre outras – razões, entende-se que a América Latina caracteriza-se, atualmente, como uma sociedade de modernidade tardia. Isso porque, em *nuestra America* (como diria o cubano José Martí), os elementos característicos da modernidade somente estão se concretizando na contemporaneidade – como destaca, por exemplo, Néstor García Canclini. Para este autor, a modernidade consiste, fundamentalmente, em quatro movimentos: “um projeto emancipador, um projeto expansionista, um projeto renovador e um projeto democratizador”⁴⁴. Para Canclini, é necessário considerar que os latino-americanos convivem, hoje, com uma realidade concomitantemente moderna e pós-moderna, pois, se em algumas áreas (a exemplo da arte, da arquitetura e da filosofia) a cultura latino-americana é essencialmente pós-moderna, noutras (como a economia e a política) “prevalecem os objetivos modernizadores”⁴⁵ – ou seja, a modernidade não se concretizou.

⁴² MORSE. *Op. Cit.*, p. 25.

⁴³ *Idem*, p. 23.

⁴⁴ CANCLINI. **Culturas Híbridas**, p. 31.

⁴⁵ *Idem*, p. 24.

Stuart Hall, citando Ernest Laclau, destaca que as sociedades da modernidade tardia se caracterizam pela *diferença*, porquanto possuem uma grande multiplicidade de divisões e antagonismos sociais, que resultam, conseqüentemente, na produção de diferentes identidades:

Se tais sociedades não se desintegram totalmente não é porque elas são unificadas, mas porque seus diferentes elementos e identidades podem, sob certas circunstâncias, ser conjuntamente articulados. Mas essa articulação é sempre parcial: a estrutura da sociedade permanece aberta.⁴⁶

Em sentido semelhante, Canclini⁴⁷ entende que os países latino-americanos resultam da “sedimentação, justaposição e entrecruzamento de tradições indígenas (sobretudo nas áreas mesoamericana e andina), do hispanismo colonial católico e das ações políticas educativas e comunicacionais modernas”, caracterizando-os, em decorrência disso, como países de culturas “híbridas”. O autor analisa a identidade (e, no caso, especificamente a construção da identidade latino-americana) a partir das relações que esta estabelece com o patrimônio cultural, afirmando que, para a concepção tradicionalista – preponderante na América Latina –, “a identidade cultural se apoia em um patrimônio, constituído através de dois movimentos: a ocupação de um território e a formação de coleções”. Defendendo a necessidade de questionar tal noção *patrimonialista* da identidade, Canclini explica que, para o paradigma tradicionalista,

(...) ter uma *identidade* seria, antes de mais nada, ter um país, uma cidade ou um bairro, uma *entidade* em que tudo o que é compartilhado pelos que habitam esse lugar se tornasse idêntico ou intercambiável. Nesses territórios a identidade é posta em cena, celebrada nas festas e dramatizada também nos rituais cotidianos. Aqueles que não compartilham constantemente esse território, nem o habitam, nem têm, portanto, os mesmo objetos e símbolos, os mesmos rituais e costumes, são os outros, os diferentes. Os que têm outro cenário e uma peça diferente para representar.⁴⁸ (grifos do autor).

Do ponto de vista patrimonialista, é bem verdade que a América Latina não pode ser percebida como um lugar que compartilhe elementos específicos comuns. Ainda que isso possa ser percebido em alguns espaços específicos (a exemplo das características culturais incas fortemente presentes nas sociedades boliviana, peruana e colombiana), não se pode apontar com nitidez quais seriam as danças, o idioma, as crenças, os paradigmas artísticos próprios de todo continente latino-americano. Mesmo porque, em tempos de globalização, ressalvada a concepção de Bauman⁴⁹ quanto ao fato dos sujeitos buscarem na esfera local – comunitária – o fortalecimento de vínculos identitários, é inútil pensar a cultura de um determinado espaço de forma estanque, porquanto não restam dúvidas de que o mundo atual é o mundo dos fluxos – e não seria diferente com a questão cultural e de identidade. Nesse sentido, a ideia de *cultura híbrida*, formulada por Canclini, é extremamente apropriada à

⁴⁶ HALL. *Op. Cit.*, p. 17.

⁴⁷ CANCLINI. **Culturas Híbridas**, p. 73.

⁴⁸ *Idem*, p. 190.

⁴⁹ BAUMAN. **Comunidade**.

definição do que ocorre, atualmente, no cenário latino-americano: um encontro inusitado entre práticas culturais pós-modernas, tradições políticas coloniais, economia globalizada, hábitos culturais de origem indígena, africana e europeia,... trata-se, efetivamente, de um território extremamente diverso.

A reflexão sobre a existência de uma identidade latino-americana não pode, contudo, culminar na reprodução, noutra órbita, da mesma lógica de identidade estatal – seja pela perda de força desse tipo de vínculo na contemporaneidade, seja pelos desastres que ela já produziu para a humanidade. Canclini⁵⁰ destaca, outrossim, a (im)pertinência de reforçar um discurso que enalteça/diagnostique diferenças entre o continente latino-americano e o restante do planeta, estimulando a formulação de um tipo identitário “nós” e (contra) “eles”.

Pergunto-me se com o deslocamento das monoidentidades nacionais para o multiculturalismo global, o fundamentalismo não busque agora sobreviver como latino-americanismo. Continuam existindo, como dissemos, **movimentos étnicos e nacionalistas na política que pretendem se justificar através de patrimônios nacionais e simbólicos supostamente diferenciadores**. Mas me parece que a operação que logrou maior verossimilhança foi o fundamentalismo macondista: **congela o “latino-americano” como santuário da natureza pré-moderna e sublima este continente como o lugar em que a violência social é fetichizada pelos afetos**⁵¹.

Embora a cultura simbólica literária não seja especificamente o foco do presente trabalho, há que se explicar, da citação supra, que a ideia de “fundamentalismo macondista” criticada por Canclini dirige-se ao livro “Cem anos de solidão”, de autoria de Gabriel García Márquez – um dos mais importantes romancistas latino-americanos da contemporaneidade. “Macondo” é o nome do local (uma pequena aldeia) em que se passa a história narrada na obra – a qual, conforme constata Canclini⁵², produz uma ideia de isolamento e crescimento dissociado do restante do mundo e, em grande medida, associa tal concepção à América Latina (como se tal continente estivesse, de certa forma, metaforizado na cidade inventada por García Márquez). Deste ponto de vista, o fortalecimento de uma concepção cultural que reforce diferenças entre a América Latina e as demais culturas, dirigindo ao continente um enfoque “separatista” – no sentido de, ao buscar pontos de identificação internos, caracterize também a “não latino-americanidade” – significaria contribuir para a permanência de elementos conservadores, em termos políticos e econômicos, sustentadores do “déficit de modernidade” latino-americano.

Contemporaneamente, portanto, quaisquer definições isolacionistas parecem não fazer sentido diante de um mundo em que a regra pode ser sintetizada pelas ideias de fluxo e conexão. No entanto, não se pode ignorar a existência de elementos de aproximação entre os diferentes países que integram o continente latino-americano. A reflexão sobre tais elementos pode ser útil, principalmente, não à exclusão “dos outros” – os “não latinos” –, mas para

⁵⁰ CANCLINI. **Consumidores e cidadãos**.

⁵¹ *Idem*.

⁵² *Idem*.

buscar estratégias de desenvolvimento econômico, político e social da região, bem como fortalecer compromissos inter (e supra) estatais com a efetivação de direitos humanos.

Considerações finais

A menos que se tenha a concretização dos direitos humanos de forma igualitária como objetivo final, não há sentido, atualmente, em acentuar elementos culturais que, ao reforçar determinada identidade, isolem-na dos demais grupos humanos. Por outro lado, não há sentido, também, pelas mesmas razões, em homogeneizar.

A concepção moderna de identidade, fundada nos estados nacionais, dentro dos quais se pretendia a formatação de culturas homogêneas, encontra-se hoje ultrapassada, pois, por mais que a nacionalidade ainda seja um elemento relevante na vida dos sujeitos, ao responder sobre “quem somos” emergem, antes do vínculo com o Estado, muitas outras características que a ele não se relacionam. Nesse contexto, há que se ter cuidado, por outro lado, para que o debate sobre a identidade cultural não ocorra de forma isolada, ensejando reivindicações pontuais e descontextualizadas. A esfera cultural integra a totalidade da esfera social e constitui, nesse sentido, apenas mais um espaço no qual as desigualdades se manifestam: afinal, como ressaltado ao longo deste trabalho, os cenários de exclusão econômica e de exclusão cultural, não por acaso, são geralmente convergentes.

Embora a identificação latino-americana ocorra em um contexto mais amplo do que as questões identitárias pontuais – gênero, raça, etc. – e, na verdade, mais possa se assemelhar ao tipo de identidade perquirido pelo paradigma nacionalista, é importante que se pretenda, no mundo globalizado, consolidar espaços de diálogo supranacionais pautados na democracia e no respeito à diferença. Portanto, reconhecer a existência de peculiaridades que autorizam falar em identidade latino-americana não significa respaldar qualquer tipo de isolamento continental mediante a construção de uma esfera de “nós, latino-americanos”, em contraposição a “eles, países de outros continentes”.

Significa, sim, reconhecer que tal região compartilha um lugar histórico semelhante devido à origem colonial, aos idiomas, ao tipo de relação consolidada entre a população e os respectivos Estados, à formação populacional mestiça, entre outros aspectos. Existem, evidentemente, elementos que distinguem significativamente os países latino-americanos entre si – no entanto, é inegável que tal passado comum (semelhante) conduziu ao compartilhamento contemporâneo de experiências de subdesenvolvimento e marginalização cultural e econômica.

Tentar definir o significado de ser “latino-americano”, neste século, não enseja, portanto, posturas segregacionistas, embora implique o reconhecimento de peculiaridades regionais. No entanto, justamente no sentido oposto de qualquer pretensão homogeneizante, o respeito aos direitos humanos na América Latina depende, sim, do reconhecimento da *diferença*, característica fundamental deste lugar. Depende, principalmente, de uma alteração profunda no curso da história vivida até então pelos povos latino-americanos, a fim de que a diferença deixe de significar, inescapavelmente, desigualdade e uma posição de inferioridade econômica – e todas as inferioridades às quais ela conseqüentemente conduz.

Referências

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. Trad. Heloísa Pezzaz Cintrão e Ana Regina Lessa. 4. ed. 5. reimp. Col. Ensaio Latino-americanos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

_____. **Latino-americanos à procura de um lugar neste século**. Trad. Sérgio Molina. São Paulo: Iluminuras, 2008.

_____. **Consumidores e cidadãos**: conflitos multiculturais da globalização. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. Trad. de Luzia Araújo. Col. Díke. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

ESPEJO, Nicolas. Reconocimiento y redistribución: El rol de una teoría crítica de la democracia. *In*: ARANGO, Rodolfo. **Filosofía de la democracia**: fundamentos conceptuales. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 237-267.

FRASER, Nancy. Repensando a questão do reconhecimento: superar a substituição e a reificação na política cultural. *In*: BALDI, César Augusto (org). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

GADAMER, Hans-Georg. **Linguaggio**. Trad. Donatella di Cesare. Roma-Bari: Laterza, 2005.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HEGEL, Friedrich G. W. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio**. Tradução de Paulo Meneses. V. I São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, G.W. Friedrich. **Filosofia da História**. Brasília: Editora da UnB, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Identidad y diferencia/Identität und differenzi**. Edición bilíngue. Barcelona: Anthropos, 1990.

HOBBSBAWN, Eric. A política da identidade e a esquerda. *In*: DIAS, Bruno Peixe; NEVES, José. **A política dos muitos**: povo, classes e multidão. Lisboa: Fundação EDP e Tinta da China, 2010, p. 341-354.

LAGO, Emanuele. **Identità e differenza**. Heidegger, Hegel e l'altro inizio delpensiero. Scuola di dottorato di ricerca in Filosofia. Università degli Studi di Padova. 2010.

MORSE, Richard. O multiverso da identidade latino-americana. *In*: BETHELL, Leslie. **História da América Latina**: A história da América Latina após 1930: ideias, cultura e sociedade. Trad. Gilson Cesar Cardoso de Sousa. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: 2011.

REMOTTI, Francesco. **Contro l'identità**. 4. ed. Roma-Bari: Laterza, 2007.

REMOTTI, Francesco. **L'ossessione identitaria**. Roma-Bari: Laterza, 2010.

RESTA, Eligio. **Diritto Fraterno**. Roma-Bari: Laterza, 2008.

RESTA, Eligio. **Diritto Vivente**. Roma-Bari: Laterza, 2008.

RESTA, Eligio. **L'estelle e le masserizie**. Paradigmi dell'osservatore. Roma-Bari, 1997.

RESTA, Eligio. L'identità nel corpo. *In*: RODOTÀ, Stefano; ZATTI Paolo. **Il governo del corpo**. Giuffrè Editore, 2011.

SALDANHA, Nelson. **O jardim e a praça**: o privado e o público na vida social e histórica. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: 1993.

Recebido em: 23 de março de 2014

Aceito em: 20 de maio de 2014