

PÓS-MODERNIDADE: A IDENTIDADE – REAL OU VIRTUAL?

POST-MODERNITY: IDENTITY - REAL OR VIRTUAL?

Marco Antonio Barbosa¹

Resumo: Aborda-se a identidade enquanto processo permanente de reconstrução e se constata que toda utilização da noção começa pela sua crítica levando à interrogação se essa unidade tão postulada corresponde de algum modo a algo real. O dado irredutível é a descontinuidade, de modo que para formular a noção de identidade e resolver o problema por ela colocado, a única via que se apresenta é a oposta ao substancialismo, podendo, assim, ser apreendida enquanto uma espécie de lugar virtual ao qual é indispensável referir para explicar certo número de coisas, mas sem que tenha nunca existência real.

Palavras-chave: identidade; virtualidade; essencialismo; modernidade; pós-modernidade, poder cultural.

Abstract: It addresses itself to identity as a permanent process of reconstruction and noted that any use of the concept begins with his criticism leading to the interrogation unit so if that is postulated in some way to something real. The figure is the irreducible discontinuity, so to formulate the notion of identity and address the problem posed by it, the only way that presents itself is the opposite to the substantial and can therefore be perceived as a kind of virtual forum in which it is essential that to explain certain number of things, but that has never reality.

Keywords: identity; virtuality; essentialism, modernity, post-modernity; cultural power

1 INTRODUÇÃO

.... o tema da identidade se situa não apenas em uma encruzilhada, mas em muitas. Ele interessa praticamente a todas as disciplinas, e ele interessa também a todas as sociedades estudadas pelos etnólogos....(...) A crer no que afirmam alguns, a crise da identidade seria o novo mal do século. Quando hábitos seculares se dissolvem, quando gêneros de vida desaparecem, quando velhas solidariedades se desmancham, é certo que uma crise de identidade se produz.²

Como afirma Claude Lévi-Strauss, na citação acima, o tema da identidade concerne a praticamente todas as disciplinas, o que vale também para o Direito, ao menos em sua forma de abordagem e de estudos decorrentes da tradição ocidental. As concepções sobre a identidade têm variações importantes no tempo e no espaço, bem como conforme as formulações das diversas disciplinas. Ela também pode ser encarada em seus aspectos subjetivos quanto às condições objetivas das quais é sintoma e reflexo e o tema relativo à cultura encontra-se nesse último campo. Para os operadores do Direito, e especialmente para aqueles preocupados com o Direito na atualidade, a discussão e a reflexão sobre a crise da identidade são fundamentais por diversas razões. A identidade na modernidade tardia, ou pós-modernidade, estaria em crise, segundo a visão de importantes estudiosos das ciências sociais. Sua causa decorreria exatamente das profundas e enormes transformações devidas entre outros fatores à globalização, à celeridade dos meios de comunicação, ao encurtamento do tempo e do espaço que se impõem aos hábitos, aos gêneros de

¹ Bacharel, Mestre e Doutor em Direito pela Universidade de São Paulo e Professor e Pesquisador do Programa de Mestrado em Direito da Sociedade da Informação da FMU. E-mail: mabarbosa@fmu.br.

² CLAUDE LÉVI-STRAUSS. L'Identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi Strauss. Bernard Grasset. Paris.1977, p. 9, tradução pessoal.

vida e às antigas solidariedades, com consequências, portanto, também para a noção de cultura. Parece-nos, assim, apropriado trazer ao debate jurídico essas contribuições de outras disciplinas das ciências humanas e sociais a respeito da crise da identidade na modernidade tardia. Conhecer as discussões em antropologia, por exemplo, e em outras áreas afins, bem como identificar alguns dos mais importantes fatos históricos e sociais que teriam produzido, especialmente nas sociedades contemporâneas, a crise da identidade, pode contribuir para o estudo do Direito e do direito cultural. Entrar nesse debate pode permitir o alargamento de visão e quiçá a identificação de certos mitos modernos, frequentes na formação jurídica. O propósito modesto deste ensaio é tão somente desvelar esse processo de discussão, que diz respeito à crise de identidade na sociedade contemporânea, também conhecida como da informação, por meio do conhecimento, tanto de certos eventos, ancorados na modernidade tardia, quanto das contribuições das ciências humanas e sociais do mesmo período. Algumas dessas contribuições aqui analisadas serão tratadas como prismas de observação dos fatos sociais e culturais e do próprio pensamento a elas anterior e que vêm contribuindo para problematizar a noção de identidade, seja do sujeito, seja da cultura.

2 A INDIVIDUALIZAÇÃO DO SUJEITO

A modernidade fez surgir uma decisiva forma de sujeito individualizado. Ela liberou o sujeito de seu apoio no status (nas tradições e estruturas). Tal processo histórico encontrou sua realização espacial, sobretudo na Europa. Situa-se entre o Humanismo renascentista do século XVI e o Iluminismo do séc. XVIII. Ele é o responsável pelo nascimento do indivíduo soberano, por meio da ruptura com o passado e a constituição da história do sujeito individual. Provocou, assim, radical mudança da cosmovisão alegórico-teológica para antropológica³, e redefiniu o real, por meio de suas coordenadas espaço e tempo⁴.

Vários eventos são invocados nesse processo de transformação. Entre eles a reforma e o protestantismo, que liberaram a consciência individual das amarras das instituições religiosas da Igreja e permitiram a exposição direta do indivíduo aos olhos de Deus. Do mesmo modo, o Humanismo renascentista colocou o homem no centro do universo. É por isso que se tratou da constituição de uma nova cosmovisão. Antropológica, oposta à anterior, alegórico-teológica. Igualmente, as revoluções científicas conferiram ao homem a faculdade e a capacidade para inquirir, investigar e decifrar mistérios da natureza. O Iluminismo centrou-se na ideia de homem racional, científico, libertado do dogma e da intolerância, diante do qual se estendia a totalidade da história humana, para ser compreendida e dominada. Descartes (1596-1650), por exemplo, foi decisivamente influenciado pela nova ciência do século XVII e atingido pela profunda dúvida que se seguia ao deslocamento de Deus do centro do universo. Acertou as contas com Deus ao torná-lo o primeiro movimento de toda a criação e, daí em diante, passou a explicar o resto do mundo material inteiramente em termos mecânicos e matemáticos. As coisas para Descartes devem ser explicadas por uma redução aos seus elementos essenciais, à quantidade mínima de elementos e, em última análise, aos seus elementos irredutíveis. No centro da “mente” fica o sujeito individual, constituído

³ GILBERTO MAZZOLENI, *O planeta cultural*. Edusp. São Paulo 1990.

⁴ STUART HALL. *A identidade cultural na pós-modernidade*. DO&A.Rio. 2005, p. 25.

por sua capacidade para raciocinar e pensar: “penso, logo existo”. É por isso que desde então, essa concepção de sujeito racional, pensante e consciente, situado no centro do conhecimento, tem sido conhecida como “sujeito cartesiano”. Do mesmo modo, John Locke, no seu “Ensaio sobre a compreensão humana”(2000), define o indivíduo em termos de mesmidade de um ser racional, isto é, uma identidade que permanecia a mesma e que era contínua com seu sujeito. Diz Locke: “a identidade da pessoa alcança a exata extensão em que sua consciência pode ir para trás, para qualquer ação ou pensamento passado”⁵

Assim, o sujeito da modernidade o é, em dois sentidos: tanto o sujeito da razão, do conhecimento e das práticas quanto o que sofria as consequências, o que estava sujeitado a elas.⁶

Como se vê, o Iluminismo produziu uma concepção extremamente individualizada de pessoa humana, de sujeito: um indivíduo totalmente centrado, unificado e dotada de capacidade racional, consciência e ação. Nessa concepção, o indivíduo seria como que dotado de um núcleo interior, uma essência, que emergia pela primeira vez quando nascia e com ele se desenvolvia, mesmo que permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou “idêntico” a ele próprio - ao longo de sua existência⁷.

3 A SOCIALIZAÇÃO DO SUJEITO

Esse núcleo interior do sujeito, essa essência, concebida pelo Iluminismo, com a crescente complexidade do mundo moderno, sobretudo a partir da industrialização e de seus efeitos sociais, mostrou-se não tão autônomo e auto-suficiente, como se imaginara. Na verdade, era formado na relação com outros sujeitos. Pode-se dizer: em sua interação social e cultural. É assim e nessa perspectiva, que se fala do nascimento de uma outra concepção do sujeito: o sujeito sociológico. Em razão de uma nova interatividade da identidade e do eu. A identidade passa a ser percebida como formada na “interação” entre o eu e a sociedade. O sujeito ainda tem um núcleo que é o “eu real”, porém, formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais “exteriores” e com as identidades que esses mundos oferecem⁸: as identidades culturais.

As razões externas, sociais, culturais, que permitiram ou determinaram tais mudanças foram inúmeras e muitos os pensadores que identificaram essas transformações. Marx já advertia que a “permanente revolução da produção dissolve todas as relações fixas e congeladas. Todas as relações recém-formadas envelhecem antes de poderem ossificar-se. Tudo o que é sólido se desmancha no ar”⁹.

Na medida em que as Sociedades Modernas se tornaram mais complexas e adquiriram forma mais coletiva e social, as teorias clássicas liberais de governo, baseadas nos direitos e consentimentos individuais (no contratualismo), tiveram que se deparar com as novas estruturas sociais e de poder, como a do Estado-Nação e das grandes massas, que constituem as democracias modernas. O empreendedor, antes individual, transforma-se nos conglomerados empresariais da

⁵ LOCKE, *apud* HALL, A identidade cultural na pós-modernidade, p. 28.

⁶ HALL, *Idem*.

⁷ *Idem*.

⁸ *Idem*.

⁹ MARX e ENGELS, *apud* HALL, A identidade cultural na pós-modernidade, p. 14.

economia moderna. O cidadão individual, por sua vez, vê-se envolvido com a burocracia e administração do Estado moderno. Todas essas transformações estruturais e institucionais é que levam à concepção mais social do sujeito. Passa a ser visto como mais localizado e “definido” no interior dessas grandes estruturas¹⁰.

As Sociedades Modernas, por definição, sociedades de mudança constante, rápida e permanente são o local de “extração” das relações sociais dos contextos locais de integração e de sua reestruturação ao longo de escalas indefinidas de tempo-espaço¹¹.

Ernest Laclau argumenta que nenhuma estrutura social é inteiramente fechada. Ao contrário, o deslocamento é sua característica principal. Ele (o deslocamento) é a porta para a ação transformadora.¹² A globalização é fundamentalmente caracterizada pela “diferença”, atravessada por diferentes divisões e antagonismos sociais que produzem uma variedade de diferentes “posições do sujeito” – isto é, identidades – para os indivíduos. A não desintegração total delas não é porque sejam unificadas, mas porque seus diferentes elementos e identidades podem, sob certas circunstâncias, ser conjuntamente articulados. Trata-se, assim, de articulação sempre parcial: a estrutura da identidade permanece aberta. Para Laclau, o deslocamento da identidade tem características positivas. Ele desarticula as identidades estáveis do passado, individuais e também culturais, mas também abre a possibilidade de novas articulações. Criação de novas identidades, produção de novos sujeitos¹³.

4 O SUJEITO PÓS-MODERNO

A “identidade mestra” de classe, por sua vez, foi questionada por outras novas e conflitantes identidades que de forma crescente modificaram os contornos políticos do mundo moderno. Os novos movimentos sociais, como o feminismo, as lutas negras, os movimentos de libertação nacional, antinucleares, ecológicos, entre outros, é que irão constituir essas outras novas identidades pertencentes à, também, nova base política¹⁴.

Porém, ao final do século XX, um tipo ainda diferente de mudança estrutural irá transformar as sociedades modernas. Fragmenta também as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais¹⁵.

As identidades pessoais foram abaladas por essas transformações e a ideia que se tinha da identidade subjetiva enquanto sujeitos plenamente integrados ficou assim comprometida. Esse duplo movimento (deslocamento e descentração) dos indivíduos, tanto do seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos, é identificado como a constituição de uma crise de identidade para o indivíduo¹⁶ e para a noção de identidade cultural.

Esse sujeito, previamente vivido ou pensado como tendo uma identidade unificada e estável, vai se fragmentando. Ele não é mais concebido como sendo

¹⁰ MARX e ENGELS, *apud* HALL, A identidade cultural na pós-modernidade, p. 14.

¹¹ GIDDENS *apud* *idem*, p. 16.

¹² LACLAU *apud* JOHN LECHTE. 50 Pensadores contemporâneos essenciais. Do estruturalismo à pós-modernidade. Difel. Rio. 2002, p. 212.

¹³ LACLAU *apud* HALL, A identidade cultural na pós-modernidade, p. 17.

¹⁴ MERCER, *apud* *idem*, p. 21.

¹⁵ HALL, A identidade cultural na pós-modernidade, p. 9.

¹⁶ *Idem, ibidem*.

composto de uma só e única identidade, mas de várias, algumas vezes entre si contraditórias ou não resolvidas¹⁷.

Do mesmo modo as identidades externas, coletivas, culturais, de forma correspondente, e que asseguravam a conformidade subjetiva com as “necessidades” objetivas da cultura, entraram também em colapso, como resultado de mudanças estruturais e institucionais. O mundo exterior, profundamente modificado estrutural e institucionalmente, produziu o sujeito pós-moderno¹⁸.

O próprio processo de identificação através do qual a subjetividade se projeta nas identidades culturais tornou-se também mais provisório, variável e problemático. Ele produz o sujeito pós-moderno como aquele que não tem uma identidade fixa, essencial ou permanente. Identidade, assim, formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. Definida histórica e não biologicamente. O que era previamente percebido como fixo torna-se móvel e variável. O sujeito, desse modo, assume identidades diferentes em diferentes momentos, não unificadas ao redor de um *eu* coerente¹⁹.

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente nada mais é do que mera fantasia. Ao contrário, na medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, as pessoas são confrontadas por uma multiplicidade desconcertante e móvel de identidades possíveis, com cada uma das quais podendo se identificar – ao menos temporariamente²⁰.

5 DESAGREGAÇÃO E DESLOCAMENTO FINAL DA IDENTIDADE

O ideal está instalado definitivamente em nossos pensamentos. Você não pode se afastar dele. Deve voltar sempre a ele. Não há nenhum lá fora; lá fora falta o ar - De onde vem isso? A ideia é como óculos assentado sobre o nariz e o que vemos, vemos através deles. Nem nos ocorre a ideia de tirá-los²¹.

Com Copérnico, o homem deixou de estar no centro do universo. Com Darwin, o homem deixou de ser o centro do reino animal. Com Marx, o homem deixou de ser o centro da história, que, aliás, não possui centro. Com Freud, deixou de ser o centro de si mesmo, que sequer possui um centro porque ele próprio é dominado pela estrutura da linguagem.²²

Nietzsche já afirmara que não existe sujeito, simplesmente, o que existe, é uma capacidade criadora de inventar.

O eu não consiste na atitude de um único ser frente a várias entidades (instintos, pensamentos, etc.); pelo contrário, o eu é uma pluralidade de forças quase personificadas das quais ora esta ora aquela ocupa a frente do palco e toma o aspecto do eu; deste lugar, contempla as

¹⁷ HALL, A identidade cultural na pós-modernidade, p. 9.

¹⁸ *Idem, ibidem.*

¹⁹ *Idem, ibidem.*

²⁰ *Idem*, p. 13.

²¹ LUDWIG WITTGENSTEIN. Investigações filosóficas. Nova Cultura. São Paulo. 1999, p.64.

²² EDUARDO PRADO COELHO. Estruturalismo: antologia de textos teóricos. Martins Fontes. São Paulo. 1967, p. 38.

forças, como um sujeito contempla um objeto que lhe é exterior, um mundo exterior que o influencia e determina: o ponto da subjetividade é móvel²³.

Na modernidade tardia, não se produziu tão somente a desagregação da concepção cartesiana do sujeito, mas também o seu deslocamento. Esse deslocamento é descrito através de múltiplas rupturas nos discursos do conhecimento moderno²⁴.

Marcel Mauss e Georges Canguilhem são pensadores essenciais no processo de desestabilização dos pressupostos da fenomenologia e do positivismo. Deslocam a ênfase de uma explicação essencialista da sociedade, da cultura, ou do conhecimento para uma abordagem diferencial e relacional desses eventos. Por intermédio de uma configuração epistemológica, a história constrói a estrutura intelectual que a compreende. Além disso, alterações na experiência presente de uma sociedade ou de um indivíduo alteram o significado do passado. Este (o passado) não pode mais ser compreendido em seus próprios termos, porque agora ele deve ser compreendido em termos de preocupações do presente. Mauss demonstrou que uma individualidade, embora não redutível ao social, tem sempre uma expressão social. Os fatos sociais, culturais, só são manifestos em indivíduos, de modo que a sociedade está no indivíduo, tanto quanto, ou ainda mais do que, o indivíduo está na sociedade²⁵.

Mauss e Canguilhem encontram-se na origem do movimento estruturalista que pode ser referido como uma das mais importantes rupturas no discurso do conhecimento moderno. Canguilhem, sucessor em 1965 de Gaston Bachelard, na Sorbonne, opôs-se a qualquer evolucionismo inevitável ou qualquer noção cumulativa do conhecimento enquanto progresso. Repele toda visão evolucionista de progresso contínuo da ciência e da razão. Realiza um deslocamento da interrogação tradicional anterior sobre as “origens” para o questionamento sobre o “lugar”, a domiciliação do discurso que culmina no estabelecimento de uma correlação entre o discurso dito e o espaço institucional que permitiu seu surgimento, que constitui sua base.²⁶ Ele trabalhou sobre a ideia de uma história que tenta levar em conta as descontinuidades, tanto quanto as continuidades, na história da ciência. Antes dele a abordagem dominante da história da ciência considerava o passado como precursor coerente e constante do presente. Para Canguilhem, a ciência é caracterizada pela abertura e descontinuidade. É um sistema aberto e, portanto, afetado pelo ambiente. Espontaneamente faz e refaz sua própria história a cada instante. Igualmente, examina a forma como os conceitos de normal e patológico foram desenvolvidos em fisiologia e biologia dos séculos XIX e XX. Para ele, a distinção entre o normal e o patológico precisa permanecer provisória e continuamente aberta a mudanças. Também no que se refere à definição formal do normal. Uma das maneiras de definir normal é em termos de norma estatística. Para Canguilhem, a pesquisa do século XX foi capaz de mostrar que, um determinado ser vivo, pode ser perfeitamente normal, ainda que tenha pouca relação com a média estatística. Embora a fronteira entre o normal e o patológico seja imprecisa, isso não implica em uma continuidade entre eles e,

²³ NIETZSCHE *apud* COELHO, Estruturalismo: antologia de textos teóricos.

²⁴ HALL, A identidade cultural na pós-modernidade.

²⁵ LECHTE, 50 Pensadores contemporâneos essenciais, p. 41-2.

²⁶ FRANÇOIS DOSSE. História do estruturalismo. Ensaio. São Paulo. 1993, p. 111.

quando a vida é compreendida como uma espécie de totalidade, é necessário reconhecer que a doença não pode ser anormal em qualquer sentido absoluto. A própria história da ciência, segundo Canguilhem, tende a ser um sistema aberto. A ciência faz e refaz a sua própria história a todo instante. Encontra uma norma apenas para revisá-la e transformá-la. Por isso, tende a ser um processo de descontinuidade, pois uma pluralidade de normas, por sua própria natureza, impõe uma descontinuidade entre normas. Assim, a história, como história da continuidade, como a ideia do sujeito transcendental, é um sistema fechado e absolutamente incapaz de mudar em qualquer sentido fundamental²⁷

A normalidade deve ser entendida apenas como habilidade de adaptação a circunstâncias em mudança e aos vários ambientes, eles também em processo permanente de mudanças. Normalidade, em suma, significa atividade e flexibilidade. Ser saudável não é apenas ser normal em determinada situação, mas, também, ser normativo. Assim, para Canguilhem o que caracteriza a saúde é a possibilidade de transcender a norma que define o normal momentâneo. É a possibilidade de tolerar infrações da norma habitual. É instituir novas normas em novas situações²⁸.

Ainda na perspectiva de acessar as contribuições das ciências humanas e sociais que ajudaram a erodir a ideia do sujeito cartesiano, plenamente integrado, transcendental, é correto evocar a releitura da obra de Marx, nos anos 60, feita por Louis Althusser. Segundo Althusser, Marx rejeitou todo sistema orgânico de postulados de que existiria uma essência universal de homem, atributo de cada indivíduo singular, correspondente ao seu sujeito real. Para ele, Marx teria expulsado as categorias filosóficas do sujeito do empirismo, da essência ideal, de todos os domínios em que tinham reinado. Nessa óptica, os indivíduos não poderiam ser os “autores” ou agentes da história, pois, só podiam agir com base em condições históricas já criadas por outros e sob as quais nasceram e utilizando os recursos materiais que lhe foram fornecidos pelas gerações anteriores²⁹.

Gaston Bachelard, por sua vez, em sua postura anticartesiana, afirma categoricamente que não existem ideias simples, apenas complexidades e, sobretudo, quando ideias são aplicadas. “Aplicação é complicação”, diz Bachelard. A simplicidade não lida adequadamente com o fato de que cada fenômeno é uma trama de relações, e não uma única substância³⁰. Ele rechaça o evolucionismo opondo-lhe um relativismo que permite situar o percurso científico como uma longa caminhada, feita de invenções, mas também de erros e desvios.

No pós-guerra, essencialmente existencialista, Bachelard ficou um pouco isolado, tendo, porém, grande repercussão mais tarde com a noção de ruptura epistemológica retomada e acentuada por Althusser na leitura da obra de Marx, bem como em Michel Foucault com sua noção da descontinuidade na história³¹.

O conceito de inconsciente formulado por Freud, por sua vez, colocou radicalmente em questão o caráter unitário da consciência. A relação dela com o Eu, que era a sua personificação, foi, assim, também atingida, na medida em que mostrou o seu funcionamento fendido. “A outra cena, o inconsciente, o Eu

²⁷ LECHTE, 50 Pensadores contemporâneos essenciais, p. 28.

²⁸ GEORGES CANGUILHEM. *Le Normal et le pathologique*. PUF. Paris. 1966, p. 11.

²⁹ ALTHUSER *apud* LECHTE, 50 Pensadores contemporâneos essenciais, p. 51-55.

³⁰ LECHTE, *idem*, 50 Pensadores contemporâneos essenciais, p. 15-18.

³¹ DOSSE, *idem*, p. 110.

inconsciente, tudo isso arruína a ideia da unidade do Eu, e conseqüentemente a noção mesma de indivíduo”³².

O indivíduo, em Freud, não é um conceito e o Eu não é um sujeito e, por fim, o sujeito não pode se definir em psicanálise senão por sua relação com os genitores³³. É óbvio, por isso, que sua teoria também contribuiu em muito para desestabilizar a noção cartesiana de sujeito, da identidade. A psique, na teoria freudiana, é uma estrutura de significado antes de ser uma entidade física. Ela tem a ver com processos simbólicos e, logo, pede interpretações. Visto o elemento de interpretação como crucial à vida psíquica, um modelo quantitativo da psique torna-se inadequado. “Nossas identidades, sexualidade e estrutura de nossos desejos são formados com base em processos psíquicos e simbólicos inconscientes, que funcionam de acordo com uma “lógica” muito diferente daquela da Razão”³⁴. A sexualidade tem a ver com signos e o simbólico. Não é uma necessidade animal, mas está entranhada em todos os deslocamentos da vida social e cultural. Deslocamento significando um caminho cheio de voltas. Com isso, desestabiliza o conceito de sujeito cognoscente e racional, provido de uma identidade fixa e unificada – “o penso logo existo” do sujeito de Descartes. Identidade, assim, é algo formado ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo de “imaginário” ou fantasiado sobre sua unidade. Permanece sempre incompleta. Está sempre em processo³⁵.

Ferdinand de Saussure é outro dentre aqueles pensadores que contribuíram para abater a noção cartesiana de sujeito, desagregá-la e deslocá-la. Na verdade, a obra e o trabalho desse linguista genebrino foram cruciais e referência primordial para toda a teoria estruturalista que se seguiu, com repercussão em diferentes disciplinas como a antropologia, economia, filosofia, psicanálise, entre outras. Saussure diz que não somos em nenhum sentido os “autores” das afirmações que fazemos, ou dos significados que expressamos na língua. Esta é um sistema social e não um sistema individual. Ela preexiste a nós. O significado é inerentemente instável: ele procura o fechamento (a identidade), mas ele está constantemente escapulindo de nós. Existem sempre significados suplementares sobre os quais não temos qualquer controle que surgirão e subverterão nossas tentativas para criar mundos fixos e estáveis³⁶.

Saussure desloca o foco de estudo da história da linguagem em geral para a configuração de uma dada linguagem natural particular. Concentra-se na “relação” entre os elementos dessa linguagem e não em um valor “intrínseco” que ela tenha. A linguagem é um sistema (ou uma estrutura). Seus elementos individuais não têm sentido fora dos limites dessa estrutura. Diz: “em linguagem só existem diferenças” e mais, “só existem diferenças, sem termos positivos”. Nessa perspectiva o fato de que uma linguagem existe como uma espécie de totalidade ou não existe de forma alguma³⁷.

³² ANDRE GREEN, *Atome de parenté et relations oedipiennes*. In *L'identité*. Seminaire dirige par Claude Lévi-Strauss. Grasset. Paris, 1997, Cap.4, p. 82, tradução pessoal.

³³ *Idem*.

³⁴ *Idem*.

³⁵ LECHTE, 50 Pensadores contemporâneos essenciais, p. 33-7.

³⁶ FERDINAND SAUSSURE. *Curso de linguística geral*. Cultrix. São Paulo. 1970

³⁷ LECHTE, 50 Pensadores contemporâneos essenciais, p.172.

Ele dá a sua solução para o velho problema formulado por Platão no Crátulos. Com efeito, Platão opõe duas versões das relações entre natureza e cultura: Hermógenes defende a posição segundo a qual os nomes atribuídos às coisas são arbitrariamente escolhidos pela cultura e Crátulos vê nos nomes um decalque da natureza, uma relação fundamentalmente natural³⁸.

Saussure dá razão a Hermógenes com a noção de arbitrário do signo, considerando a língua um sistema de valores constituído não por conteúdos ou produtos de uma vivência, mas por diferenças puras. Sua interpretação do que seja a língua a coloca do lado da abstração para melhor separar do empirismo e das considerações psicologizantes³⁹.

Jacques Derrida, na sua abordagem da filosofia, especialmente da tradição do pensamento ocidental, enfoca a dependência dessa tradição com a lógica da identidade, que, deriva, em particular de Aristóteles⁴⁰. Tal lógica compreende as seguintes características essenciais: (1) a lei da identidade: “O que é é”; (2) a lei da contradição: “Nada pode ser e não ser”; (3) a lei do meio excluído: “Tudo deve ser ou não ser”;⁴¹. Essas “leis” implicam a exclusão de: complexidade, mediação e diferença, as quais evocam “impureza” ou complexidade. Tal processo de exclusão ocorre em um nível geral, metafísico. Trata-se do espaço no qual todo um sistema de conceitos (sensível/inteligível; ideal/real; interno/externo; ficção/verdade; natureza/cultura; fala/escrita; atividade/passividade, etc.) foi instituído no Ocidente para governar a operação do pensamento.⁴²

Derrida, por meio da abordagem denominada de “desconstrução” inicia uma investigação sobre a natureza dessa tradição metafísica ocidental baseada na lei da identidade. Identifica-a como repleta de paradoxos. Não pretende com essa “desconstrução” remover esses paradoxos ou contradições. Reconhece-se forçado a utilizar os próprios conceitos que considera insustentáveis em termos das reivindicações que lhe são feitas. *Difference* é um conceito cunhado por Derrida à luz da teoria de Saussure. A diferença, sem termos positivos (Saussure), implica que essa dimensão na linguagem deva sempre permanecer não percebida. Ela é o que permanece fora do pensamento metafísico ocidental, por ser, exatamente, sua própria condição de possibilidade. Diferença não é uma identidade, nem a diferença entre duas diferenças. Diferença é diferença preterida, afastada. A escrita na apreensão de Derrida é sempre impura e por isso desafia a ideia de identidade. No sentido mais estrito, é virtual, não fenomenal. Não é o que é produzido, mas o que torna a produção possível. Assim, evoca todo o campo da cibernética, da matemática teórica e da teoria da informação⁴³. Em suma, Derrida procura dar visibilidade à “impureza” da escrita e de qualquer identidade. As identidades são assim sempre “construídas” e nunca “essenciais”. Inevitavelmente frágeis, mas não, menos importantes por essas mesmas razões⁴⁴.

Para Michel Foucault, inspirado no anti-idealismo de Nietzsche, não existe significado essencial nas coisas. Não existe nenhum sujeito essencial, tampouco

³⁸ DOSSE, História do Estruturalismo, p.65.

³⁹ *Idem*, p. 65-6.

⁴⁰ LECHTE, 50 Pensadores contemporâneos essenciais, p. 125.

⁴¹ RUSSELL *apud idem, ibidem*.

⁴² LECHTE, 50 Pensadores contemporâneos essenciais.

⁴³ DERRIDA *apud idem*, p. 126-7.

⁴⁴ LECHTE, 50 Pensadores contemporâneos essenciais, p. 127.

uma ordem essencial na história. Evita projetar sentido na história, dedicando-se antes à análise de “regimes e práticas”, por meio da atenção, por exemplo, à genealogia do sujeito moderno. Genealogia entendida como história escrita à luz das preocupações do presente. Enfoca o poder disciplinar que se desdobra a partir do século XIX. Esse poder disciplinar, em primeiro lugar, está ocupado com a regulação e a vigilância e corresponde ao governo da espécie humana ou de populações inteiras. Em segundo lugar, ocupa-se do indivíduo e do corpo. Esse poder disciplinar tem o seu local de aplicação: oficinas, quartéis, escolas, prisões, hospitais, etc. Tem seu objetivo: manter as vidas, as atividades, o trabalho, as infelicidades e os prazeres do indivíduo, etc. sob estrito controle e disciplina. Seu método, baseado no poder dos regimes administrativos, do conhecimento especializado dos profissionais e no conhecimento fornecido pelas disciplinas das Ciências Sociais. Também seu objetivo básico: produzir um ser humano que possa ser tratado como um corpo dócil. O poder passa a ser compreendido de forma distinta da estrutura jurídico-filosófica do Iluminismo, baseada no governo representativo e dispondo de conteúdo substantivo. Passa para o lado da tecnologia e é sustentado no conhecimento. É também destituído de conteúdo substantivo e está disperso por toda a sociedade, não sendo possuído por ninguém⁴⁵.

Contribuiu também para o fim do mito do sujeito cartesiano e para o aparecimento do sujeito pós-moderno o feminismo – tanto como crítica teórica quanto como movimento social. O feminismo é parte dos “novos movimentos sociais” dos anos 60, – por isso mesmo, está fortemente associado aos movimentos de 68, cujas principais bandeiras foram: oposição tanto à política liberal capitalista do Ocidente quanto à stalinista do Oriente. Também deu ênfase à afirmação das dimensões subjetivas e objetivas da política. Manifesta suspeita em relação a todas as formas burocráticas de organização e simpatia pela espontaneidade e atos de vontade política. Ênfase e forma *cultural* fortes – abraçaram esse “teatro da revolução” que refletia o enfraquecimento ou fim da classe política e das organizações políticas de massa associadas, bem como sua fragmentação em vários e separados movimentos sociais⁴⁶.

Nesse quadro, cada movimento apelava para uma identidade social específica. Feminismo/mulheres, política sexual/gays, lutas raciais/negros, movimento anti-bélico/pacifistas, etc. Isso tudo contribuiu para o nascimento histórico do que veio a ser conhecido como a política da identidade – e a cada identidade correspondendo um movimento⁴⁷.

O feminismo estabeleceu uma relação mais direta com o descentramento conceitual tanto com o sujeito cartesiano quanto com o sociológico. Ele questiona a clássica distinção “dentro/fora”, “privado/público” tendo mesmo cunhado o slogan “o pessoal é político”. Assim, abre para a contestação política arenas inteiramente novas da vida social: família, sexualidade, trabalho doméstico, divisão doméstica do trabalho, cuidado c/ crianças. Enfatiza como questão político-social temas como: forma como somos formados e produzidos enquanto sujeitos genericados. Politiza, portanto: subjetividade, identidade e processo de identificação (como homens/mulheres, mães/pais, filhos/filhas). Aquilo que começa como contestação da posição social das mulheres expande-se e inclui a

⁴⁵ LECHTE; 50 Pensadores contemporâneos essenciais, p. 129-134.

⁴⁶ HALL, A identidade cultural na pós-modernidade.

⁴⁷ *Idem*.

formação das identidades sexuais e de gênero. Substitui a noção de que homens e mulheres eram partes da mesma identidade “Humanidade” pela questão da diferença sexual⁴⁸.

Em síntese, o sujeito do Iluminismo, visto como tendo uma identidade fixa e estável foi descentrado, resultando nas identidades abertas, contraditórias, inacabadas, fragmentadas do sujeito pós-moderno.

6 A IDENTIDADE CULTURAL

Lionel Trilling define a ideia de cultura como:

...um complexo unitário de pressupostos, modos de pensamento, hábitos e estilos que interagem entre si, conectados por caminhos secretos e explícitos com os arranjos práticos de uma sociedade, e que, por não aflorarem à consciência, não encontram resistência à sua influência sobre as mentes dos homens.⁴⁹

Citado por Manuela Carneira da Cunha com o fim de estabelecer a diferença que ela faz entre cultura sem aspas e cultura com aspas. É com esse objetivo que a antropóloga utiliza a definição de Trilling para se referir à cultura sem aspas e que na sequência será operacional em seu raciocínio e argumentação para demonstrar as diferentes dimensões do emprego que faz da ideia de cultura sem aspas e de cultura com aspas. Carneiro da Cunha, afirma que categorias analíticas tais como raça, e mais tarde cultura, fabricadas no centro e exportadas para o resto do mundo, também retornam ao lugar de origem. Uma dessas categorias é exatamente a de cultura, que a própria antropóloga apresenta entre aspas. Alias, este é exatamente o título do seu trabalho em comentário: Cultura com aspas. Menciona várias outras categorias analíticas, tais como “trabalho”, “dinheiro” e “higiene”.

Os povos da periferia foram levados a adotá-las, do mesmo modo que foram levados a comprar mercadorias manufaturadas. Algumas foram difundidas pelos missionários do século XIX, como bem mostram Jean e John Comaroff, mas num período mais recente foram os antropólogos os principais provedores da ideia de “cultura”, levando-a na bagagem e garantindo sua viagem de ida. Desde então, a “cultura” passou a ser adotada e renovada na periferia. E tornou-se um argumento central –como observou pela primeira vez Terry Turner– não só nas reivindicações de terras como em todas as demais.⁵⁰

A “cultura”, uma vez introduzida no mundo todo acabou por assumir novo papel: o de argumento político e passa a servir enquanto “arma dos fracos”. Isso fica bastante claro, segundo a mesma autora, nos debates relativos aos direitos intelectuais sobre os conhecimentos tradicionais autóctones. É que as questões de direitos intelectuais reativaram de modo revigorado os debates sobre “cultura”⁵¹.

⁴⁸ HALL, A identidade cultural na pós-modernidade.

⁴⁹ TRILLING *apud* MANUELA CARNEIRO DA CUNHA. Cultura com aspas. Cosac Naify. São Paulo. 2009, p. 357.

⁵⁰ *Idem*, p. 312.

⁵¹ *Idem*.

Comparando cristianismo e “cultura”, Carneiro da Cunha diz que há aí diferenças significativas. Pois, se no século XVI, por mais que se debatesse se os povos ameríndios eram as tribos perdidas de Israel, era pressuposto que não haviam conhecido a verdadeira religião ou a haviam perdido até que lhes fosse trazida pelas potências, colônias e a Igreja. “Com a “cultura”, o caso é mais complicado, porque, supostamente, trata-se de algo que esses povos já previamente teriam e conservariam. Na linguagem marxista, é como se eles tivessem “cultura em si”, ainda que talvez não tivessem “cultura para si”. A aquisição da “cultura para si” teria ocorrido na maioria desses casos, permitindo-lhes a demonstração performática da “sua cultura”.⁵²

Ensina ainda que o termo “cultura” em seu uso antropológico surgiu na Alemanha setecentista e estava relacionado à noção de alguma qualidade original. Um espírito ou essência que aglutinaria as pessoas em nações e separaria as nações umas das outras. “Relacionava-se também à ideia de que essa originalidade nasceria das distintas visões de mundo de diferentes povos. Concebia-se que os povos seriam os “autores” dessa visão de mundo. Esse sentido de autoria coletiva e endógena permanece até hoje.”⁵³

É sempre necessário distinguir a estrutura interna dos contextos endêmicos da estrutura interétnica que prevalece em outras situações, continua Carneiro da Cunha. Assim, é que sugere o uso das aspas para as unidades no que se refere à cultura quando empregada em um sistema interétnico.

“Cultura” tem a propriedade de uma metalinguagem: é uma noção reflexiva que de certo modo fala de si mesma”. Questiona como é possível operar simultaneamente sob a égide da “cultura” e da cultura e quais são as consequências dessa situação problemática. E acrescenta:

...o que acontece quando a “cultura” contamina e é contaminada por aquilo de que fala, isto é a cultura? “O que ocorre quando está por assim dizer presente na mente ao lado daquilo que supostamente descreve? Quando os praticantes da cultura, os que a produzem ao reproduzi-la pensam a si mesmos sob ambas as categorias, sendo uma concebida em teoria (ainda que não na prática) como a totalidade da outra? Em suma, quais são os efeitos da reflexividade sobre esses tópicos?”⁵⁴

Assim, Carneiro da Cunha, assume a opção de colocar cultura entre aspas para referir-se àquilo que é dito sobre a cultura. Assevera que as pessoas tendem a viver ao mesmo tempo na “cultura” e na cultura. Porém, analiticamente estas são esferas diferentes, por se basearem em diferentes princípios de inteligibilidade, pois, a lógica interna da cultura não coincide com a lógica interétnica das “culturas”.

A objetivação da cultura, contrariamente ao que afirmaram muitos antropólogos, não começou com o colonialismo, como acabamos de afirmar. O antropólogo Simon Harrison, por exemplo, resenhou a enorme literatura antropológica acerca dos múltiplos e antigos testemunhos dessa reificação em toda a Melanésia, inclusive no período pré-colonial. Termos metaculturais,

⁵² TRILLING *apud* MANUELA CARNEIRO DA CUNHA. Cultura com aspas, p. 313.

⁵³ *Idem*, p. 354.

⁵⁴ *Idem*, p. 357.

ou palavras que falam sobre a cultura, são onipresentes na região. Traços culturais constituem-se em objetos ou quase objetos passíveis de todo tipo de transação: direitos sobre rituais, cantos, saberes, fórmulas mágicas podem ser ofertados ou vendidos. Segundo a descrição dos Arapesh feita por Margaret Mead em 1938, populações montanhesas compravam rituais de populações costeiras para posteriormente vendê-los a terceiros a fim de comprar outros. Havia até sociedades especializadas na produção cultural para exportação, para usar a feliz formulação de Harrison. Os Mewn de Vanuatu eram produtores de *kastom*, a palavra neomelanésia ou *pidgin* geralmente traduzida por “tradição”; forneciam a seus vizinhos – e portanto (já que se tratava da Melanésia) aos vizinhos de seus vizinhos – bens imateriais como danças, cantos e rituais.⁵⁵

Contava menos, ao que tudo indica, a exclusividade cultural da execução do que o direito exclusivo de autorizar empréstimos ou aquisições culturais e direitos de adotar traços culturais alheios eram parte da extensa gama de bens em circulação nas redes de trocas. As relações de trocas tinham primazia em relação a serem os bens tangíveis ou intangíveis. Isso também, segundo a mesma autora, é comum em quase toda a Amazônia.

...costumes, cantos, cerimônias, saberes e técnicas têm por definição uma origem alheia: o fogo foi roubado da onça ou do urubu; adornos e cantos são recebidos de espíritos ou conquistados de inimigos. Como se houvesse uma espécie de fetichismo cultural generalizado, ambas as sociedades parecem não reconhecer aquilo que consideramos como criações suas. Esse não reconhecimento pode estar ligado ao prestígio associado a bens exóticos, mas esse próprio prestígio requer explicação, e pode se expressar sob várias modalidades.⁵⁶

Assim, há importante diferença entre a cultura, nessa forma de compreensão, a qual se pode acumular, emprestar, enfim, sujeita a vários tipos de transação e aquela que Carneiro da Cunha chama de cultura com aspas, que opera em um regime de etnicidade. Neste caso a cultura é homogeneizada, “estendendo-se democraticamente a todos algo que é, de outro ponto de vista, uma vasta rede de direitos heterogêneos”.⁵⁷

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso propósito foi apenas o de instigar os operadores e pensadores do Direito para que se interroguem sobre as transformações na ideia de identidade e subjetividade. Transformações provocadas pelos agentes sociais e pelas ciências humanas e sociais do século XX, até os dias atuais, com implicações para a identidade individual e coletiva, como no caso da cultura, entre outras. Transformações que também decorrem de outras contribuições, tais como da biologia e da neurologia, com profundos reflexos e consequências sobre toda e qualquer ideia essencialista e unívoca da identidade. Essa discussão remete também à ideia consequente de liberdade. É que muito do que ainda se afirma em

⁵⁵ TRILLING *apud* MANUELA CARNEIRO DA CUNHA. Cultura com aspas, p. 359-360.

⁵⁶ *Idem*, p. 360.

⁵⁷ *Idem*, p. 362.

debates jurídicos parece estar ligado à ideia cartesiana da identidade e ao contratualismo, seu correspondente na esfera do social.

As contribuições do pensamento pós-positivista reverteram a abordagem tomada na filosofia política dos séculos XVIII e XIX, por meio da qual o indivíduo biológico foi colocado na origem da vida social. Como se sabe muito bem, essa filosofia não percebeu nenhuma sociedade anterior ao indivíduo.

Talvez dentre todas as contribuições que revolucionaram a abordagem cartesiana do sujeito e de sua primazia biológica na origem e no centro da vida social a saussauriana se destaque na tentativa de levar a sério a primazia do domínio sócio-cultural.

Enquanto as gerações anteriores (a geração de Sartre) haviam procurado descobrir a base natural (intrínseca) da sociedade humana na história – assim como os linguistas do século XIX haviam procurado revelar os elementos naturais da linguagem – o esforço da geração estruturalista foi direcionado para mostrar como as relações diferenciais dos elementos no sistema – seja este último uma série de textos, um sistema de parentesco ou o ambiente da fotografia de moda – produzem um sentido, ou sentidos, e portanto, têm de ser “lidos” e interpretados. Em outras palavras, o estudo da vida sociocultural é visto como acarretando a decifração de signos por meio do foco em seu valor diferencial, e não em seu valor substantivo putativo (frequentemente equacionado com o “natural”), e também prestando atenção ao nível sintomático da significação, bem como ao nível explícito.⁵⁸

É, assim, importante reconhecer a diferença entre a liberdade do indivíduo hipotético (cuja própria existência social seria equivalente a um limite na liberdade) e uma sociedade de indivíduos livres, na qual a liberdade seria o resultado da vida social compreendida como estrutura de diferenças. Nessa perspectiva não haveria liberdade essencial ou substantiva, encarnada no indivíduo em um estado de natureza⁵⁹.

Nietzsche, a par de sua polêmica influência sobre o nazismo, é anti-idealista por excelência. Essa sua postura foi que atraiu a atenção de pensadores pós-modernos e pós-estruturalistas. Seu pensamento é o da diferença e não o da identidade. Para ele, todo essencialismo ou teleologia – versões do idealismo - têm que negar um ou mais aspectos da vida para ser coerente. Afirma, por isso, que o idealismo nega a vida. A vida é, pois, sempre irreduzível: é uma totalidade de diferenças não uma identidade⁶⁰.

O conceito de sociedade, bem como o de cultura, como uma forma de “unicidade” (como identidade nacional) -correlato do conceito de sujeito no plano coletivo – também e conseqüentemente está em processo de perda de credibilidade. A sociedade, como um todo orgânico, na concepção de Durkheim, ou como um sistema funcional, na de Parsons, ou ainda como divisão em duas classes opostas, na de Marx, não é mais crível à luz de uma crescente incredulidade para com as metanarrativas, tais como: “toda sociedade existe para o bem de seus membros”;

⁵⁸ LECHTE, 50 Pensadores contemporâneos essenciais, p. 174.

⁵⁹ *Idem, ibidem.*

⁶⁰ *Idem*, p. 242.

“o todo une as partes”; “a relação entre as partes é justa ou injusta dependendo da situação”⁶¹.

Duas dentre essas metanarrativas muito influentes são: a ideia de que o conhecimento é produzido para si mesmo – típico do idealismo alemão-, e a ideia de que o conhecimento era produzido para uma pessoa-sujeito em busca de emancipação. Esses objetivos de conhecimento são contestados na pós-modernidade. Nenhuma prova definitiva está disponível para resolver disputas sobre esses objetivos⁶².

Na era do computador, em que a complexidade é percebida como sempre crescente, a possibilidade de haver um fundamento lógico único, ou até mesmo duplo, para conhecimento e ciência, torna-se remota⁶³.

À época em que a fé, baseada na religião, dirigia os pensamentos, essa dificuldade era, por meio dela, resolvida. Como antecipou Weber, desde a segunda guerra mundial, as técnicas e tecnologias “desviaram a ênfase dos fins da ação para os seus meios”⁶⁴.

Muitas das identidades coletivas, como as identidades culturais, por exemplo, são apenas identidades metafóricas. Tais identidades não são impressas geneticamente, como foram pensadas, por muito tempo, como se fossem parte de nossa natureza essencial. É o caso, por exemplo, da noção de nação, que deve ser compreendida enquanto comunidade simbólica. É isso o que explica seu poder para gerar um sentimento de identidade e lealdade⁶⁵. As pessoas não são apenas cidadãos legais de uma nação. Elas participam da ideia de nação tal como representada em sua cultura nacional. Nação é, pois, uma comunidade imaginada, pois as culturas nacionais são compostas de instituições culturais, mas, também, de símbolos e representações. Assim, uma cultura nacional é um discurso: uma comunidade imaginada. As diferenças residem nas formas diferentes pelas quais elas são imaginadas⁶⁶.

Em vez de pensar as culturas nacionais como unificadas deveríamos pensá-las como constituindo um dispositivo discursivo que representa a diferença como unidade ou identidade. Elas são atravessadas por profundas divisões e diferenças internas, sendo “unificadas” apenas através do exercício de diferentes formas de poder cultural. Entretanto – como nas fantasias do eu “inteiro” de que fala a psicanálise lacaniana – as identidades nacionais continuam a ser representadas como unificadas⁶⁷.

O mesmo se diga quanto à globalização, a qual se refere aos processos, atuantes em escala global, que atravessam fronteiras nacionais integrando e conectando comunidades e organizações em novas combinações de espaço-tempo, tornando o mundo, em realidade e em experiência mais interconectado. Implica um movimento de distanciamento da ideia sociológica clássica de sociedade, ou de cultura, como um sistema bem delimitado e sua substituição por uma perspectiva

⁶¹ LECHTE, 50 Pensadores contemporâneos essenciais, p. 272-4.

⁶² *Idem*.

⁶³ *Idem*.

⁶⁴ *Idem*, p.274.

⁶⁵ SCHWARZ, *apud* HALL, A identidade cultural na pós-modernidade, p. 49.

⁶⁶ ANDERSON *apud idem*.

⁶⁷ HALL, A identidade cultural na pós-modernidade, p.61-2.

que se concentra na forma como a vida social está ordenada ao longo do tempo e do espaço⁶⁸. A globalização não é um fenômeno recente, pois a modernidade é inerentemente globalizante, e os Estados Modernos nunca foram tão autônomos ou soberanos quanto pretendiam, tendo o capitalismo sido desde o início um elemento de economia mundial e não dos Estados Modernos. Assim, tanto a tendência à autonomia nacional quanto à globalização estão profundamente enraizadas na modernidade. A partir da segunda metade do século XX, ocorre um aumento do alcance e do ritmo dessa integração, acelerando os fluxos e os laços entre as diferentes nações. Isso teve como consequências: a desintegração da identidade nacional como resultado do crescimento da homogeneização cultural e do “pós-moderno-global” e, paradoxalmente, o reforço das identidades nacionais e locais pela resistência à globalização. Além disso, com o declínio das identidades nacionais a constituição de novas identidades híbridas em seu lugar. Produz, finalmente, a compressão do espaço-tempo, pois:

Na medida em que o espaço encolhe para se tornar uma aldeia global de telecomunicações e uma espaçonave planetária de interdependência econômica e ecológica – para usar apenas duas imagens familiares e cotidianas – e na medida em que os horizontes temporais se encurtam até ao ponto em que o presente é tudo que existe, temos que aprender a lidar com um sentimento avassalador de compressão de nossos mundos espaciais e temporais.⁶⁹

No entanto, talvez o que seja mais curioso nessa discussão a respeito da crise da identidade é que a despeito de sua distância tanto no tempo quanto no espaço e de seus conteúdos culturais profundamente heterogêneos, nenhuma sociedade, seja ela qual for, não parece ter de fato como adquirida uma identidade substancial: elas dividem a identidade em uma multiplicidade de elementos que, para cada cultura de formas diferentes, a síntese sempre se mostra problemática. No que se refere especificamente à sociedade ocidental moderna, ou, pós-moderna, o estado atual do conhecimento em seus mais diferentes ramos: direito, filosofia, psicologia, antropologia, biologia, neurologia, etc, constata-se que o conteúdo da noção de identidade está colocado em dúvida, sendo mesmo, como se tentou aqui discutir, objeto de uma crítica bastante intensa.

Será que uma concepção biológica moderna da identidade, segundo a qual a mesma seria resultado, no fim das contas, do comportamento de milhões de neurônios sem que se possa jamais prever se tal ou qual dentre eles reagirá ou não a um estímulo dado não é, ao fim e ao cabo, equivalente à crença de sociedades indonésias, segundo a qual inúmeras almas alojadas em cada membro, em cada órgão, cada articulação do corpo individual e cujo problema central é evitar que elas escapem, enfim, de evitar sua tendência constante à dispersão?⁷⁰

⁶⁸ HALL, A identidade cultural na pós-modernidade, p. 67-8.

⁶⁹ HARVEY *apud idem*, p. 70.

⁷⁰ LÉVI-STRAUSS. L'Identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi. Strauss. Bernard Grasset. Paris.1977, p. 11.

É possível imaginar que a identidade se desenvolve no nível da complexidade, diz Antoine Danchin⁷¹ falando na perspectiva do funcionamento neurológico. A complexidade é efetivamente a razão de ser do livre arbítrio, limpeza interna dos estados do sistema (se quisermos ainda falar de livre arbítrio). Na complexidade do sistema nervoso, esse livre arbítrio parece ter verdadeiramente desaparecido, salvo no fato de que é impossível a cada instante determinar cada estado interno dele (sistema nervoso) e, conseqüentemente, o “sentimento” de livre arbítrio certamente existe. Desse modo, é possível definir livre arbítrio como:

o sentimento interior da complexidade, quer dizer, o fato de haver certa latitude, aparentemente arbitrária nos comportamentos, no entanto, isso é inteiramente religado ao modo como o meio ambiente agiu no curso da modelagem do indivíduo, assim, é um reflexo da linguagem, é um reflexo da sociedade⁷²

Como afirma Alain Touraine:

A eliminação de todo conteúdo concreto da categoria Homo, de toda definição universalista do ser humano, deve ser completa. A fase final dessa eliminação, a mais importante, é a que reconhece que não existe qualquer Homo, que não existem mais que homens e mulheres, e que o ser humano não tem forma mais abstrata, mais universal do que a dualidade do homem e da mulher. Somente assim tornam-se complementares e inseparáveis os termos da igualdade e da diferença. Somos iguais entre nós somente por que somos diferentes uns dos outros⁷³

Lévi-Strauss⁷⁴ lembra que a nossa fé na identidade talvez seja apenas o reflexo de um estado de civilização limitado apenas a alguns séculos, supondo-se que a identidade, de fato, tenha ela também suas relações de incerteza. Em sendo assim, diz o antropólogo, a famosa crise da identidade, adquire um outro significado. Apareceria então como indício para que cada um de nós renuncie a se tomar por essencial e para que se perceba enquanto função instável e não como realidade substancial. Perceba também o lugar e o momento, como igualmente efêmeros, concorrentes, de intercâmbios e conflitos, dos quais só participam e ainda numa medida infinitesimal, as forças da natureza e da história, supremamente indiferentes ao nosso autismo.

8 REFERÊNCIAS

BACHELARD, Gaston. **A epistemologia**. Edições 70. Lisboa.,s.d.

BARBOSA, Marco Antonio. **Autodeterminação. direito à diferença**. Fapesp/Plêiade : São Paulo, 2001.

⁷¹ ANTOINE DANCHIN. Stabilisation fonctionnelle et épigénèse. Une approche biologique de la genèse de l'identité individuelle, in L'Identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss. Grasset. Paris. 1997, p. 185-207.

⁷² DANCHIN, *idem*, tradução pessoal.

⁷³ ALAIN TOURAINE, Igualdade e diversidade. O sujeito democrático. Edusc. Bauru, 1998, p. 72.

⁷⁴ *Idem*, p. 11.

- BAZIN, Jean. **Des clous dans la joconde**. Anacharsis. Toulouse, , 2008.
- CANGUILHEM, Georges. **Le normal et le pathologique**. Presses Universitaires de France Paris;, 1966
- _____. *L'objet de l'histoire des sciences* in **Études d'Histoire et de Philosophie des Sciences**. Vrin. Paris. 1983.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas**. Cosac Naify. São Paulo. 2009.
- COELHO, Eduardo Prado. **Estruturalismo: antologia de textos teóricos**. Martins Fontes. São Paulo;. 1967.
- DANCHIN, Antoine. *Stabilisation fonctionnelle et épigénèse: une approche biologique de la genèse de l'identité individuelle*. in **L'Identité. Séminaire Dirigé par Claude Lévi Strauss**. Grasset: Paris, 1997, p. 185-207.
- DOSSE, François. **História do estruturalismo**. Ensaio. São Paulo. 1993.
- GREEN, André. *Atome de parente et relations oedipiennes*, in **L'Identité. Séminaire Dirigé par Claude Lévi-Strauss**. Grasset: Paris, 1997. p. 81-98.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. DP&A: Rio, 2006.
- LECHTE, John. **50 pensadores contemporâneos essenciais. Do estruturalismo à pós-modernidade**. Difel. Rio. 2002.
- LÉVI-STRAUSS, Claude et al. **L'identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss**. Grasset: Paris, 1977.
- LOCKE, John. **Ensayo sobre el entendimiento humano**. Fondo de Cultura. México. 2000.
- MAZZOLENI, Gilberto. **O planeta cultural**. Edusp.São Paulo. 1990.
- SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de linguística geral**. Tradução de Antonio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Bilstein. Cultrix. São Paulo. 1970.
- TOURAINÉ, Alain. **Igualdade e diversidade. O sujeito democrático**. Edusc. Bauru. 1998.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Tradução de José Carlos Bruni. Nova Cultura: São Paulo, 1999.

Data de recebimento: 31 de março de 2010

Data de aprovação: 24 de junho de 2010