

## IDENTIDADE

Andressa Ribeiro<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente trabalho pretende desenvolver uma discussão sobre o que é identidade e, mais do que isso, pensar sobre como a idéia de identidade pode definir as posturas políticas dos movimentos sociais. Essa reflexão vai perpassar desde a idéia da identidade como algo pessoal, constituinte da formação da idéia de pessoa, até as identidades de teor social e coletivo, procurando pensar como os movimentos sociais manejam suas identidades coletivas diante das diferenças e, como a afirmação ou não de uma identidade se torna, nos dias de hoje, uma questão central para a formação das estratégias políticas desses movimentos.

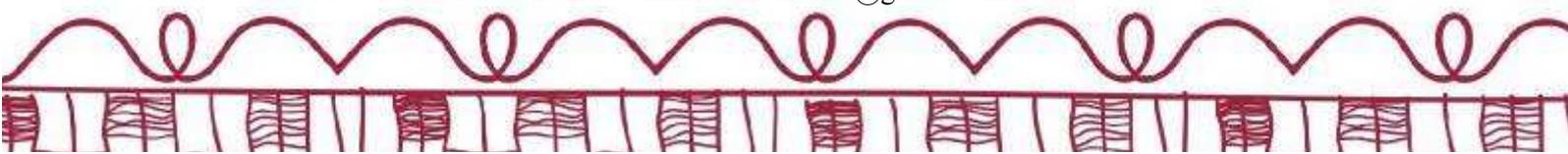
**Palavras-chave:** identidade, noção de pessoa e movimentos sociais.

Pensar na identidade é pensar também na idéia de pessoa. A identidade no mundo moderno parece ser uma busca constante e universal por um sentido de pessoa. Quem eu sou? Ou, o que eu sou? São questões que se colocam o tempo todo na vida cotidiana dos indivíduos. Responder essas questões, além de ser uma necessidade que leva em consideração o outro e, o tipo de sociedade em que se vive - é preciso tornar claro para mim e para o outro quem eu sou em mundo onde os laços sociais, os papéis e as funções de cada indivíduo já não são tão definidos e, por conseqüência, já não o definem claramente -, é também uma necessidade íntima e pessoal - é preciso o tempo todo criar um sentido de si, um sentido para a própria existência. Esse sentido é geralmente buscado na segurança ontológica que a “categoria do eu” proporciona.

A noção de pessoa está, então, intimamente ligada à idéia de identidade. Assim como a identidade, a idéia de pessoa também se fundamenta na existência de um eu autônomo, de uma substância indivisível e de uma natureza individualizada. Assim como a identidade aparece para nós como uma essência, uma entidade que diz sobre o mais profundo do nosso ser, dotada de um sentido inato e imutável, a noção de pessoa também aparece da mesma forma, como algo tão natural, que a reflexão e o questionamento dessa categoria se tornam praticamente impensável. Assumimos a tal

---

<sup>1</sup> Universidade Federal da Bahia. Velhinhadamontanha@gmail.com.



ponto as categorias do tempo histórico no qual estamos inseridos, que tais categorias se tornam, aparentemente naturais. É nesse sentido que a reflexão de Marcel Mauss (1974) sobre a “noção de pessoa” se torna ilustrativa.

Mauss (1974) faz uma genealogia da noção de pessoa. Mostra através dessa genealogia, como a noção de pessoa foi uma categoria construída ao longo de processos históricos. Mostra, além disso, que a noção de pessoa que temos hoje, como um conceito que marca uma individualidade própria do sujeito, uma entidade metafísica e moral e uma categoria psicológica é, antes de tudo, um conceito datado historicamente. Mauss vai até os índios pueblos, mais precisamente os Zuni, passa pelos povos do noroeste americano, fala da idéia de pessoa na China, na Índia e depois em Roma, reflete sobre a influência estoíca e sua moral voluntarista na constituição da idéia de pessoa como conhecemos hoje, cita a influência do cristianismo na formação da idéia de pessoa enquanto unidade e por fim, ressalta o caráter psicológico que a “categoria do eu”, essa substância una e indivisível, doa a idéia de pessoa humana.

Mauss fala que “é evidente, principalmente para nós, que jamais houve ser humano que não tenha tido o sentido, não apenas de seu corpo, como também de sua individualidade a um tempo espiritual e corporal” (MAUSS, 1974, p.211). No entanto, esse sentido ou sensação, ganha um tom particular em cada cultura e cada povo. A idéia de uma pessoa, portadora de um eu, de uma pessoa como uma entidade física e moral, una e indivisível, mais uma vez, eu repito, é uma idéia fruto do nosso tempo.

Entre os pueblos existia um número determinado de prenomes por clã. O clã era constituído por certo número de pessoas, na realidade de personagens, e “o papel desses personagens, era, meramente, o de figurar, cada um em sua parte a totalidade prefigurada do clã” (MAUSS, 1974, p.215). A pessoa era, antes de tudo, uma posição ocupada dentro do clã. Essa posição poderia ser preenchida por aquele indivíduo, ou, por qualquer outro indivíduo do clã. Os papéis preexistem às pessoas enquanto individualidades. O nome representava muito mais uma posição na estrutura social do que uma natureza intrínseca e inerente ao indivíduo. Povos do noroeste americano também sustentavam o mesmo tipo de classificação.

Entre os Kwakiutl, por exemplo, tudo é animado e tudo faz parte da pessoa. A idéia de “ânima” não se restringe aos indivíduos, mas, se estende as coisas. Tudo é animado, tudo faz parte da pessoa do proprietário, sua pessoa não está nos limites do seu corpo, mas, se estende as coisas do mundo. A idéia de pessoa está aí muito mais próxima da idéia de personagem; a pessoa é a representação de um papel que é

predeterminado, colocado antes da existência da pessoa enquanto indivíduo físico, a noção de pessoa se aproxima aí muito mais da idéia de máscara.

A Índia, segundo Mauss, foi à primeira civilização a ter a noção de indivíduo, de sua consciência do eu, no entanto, esse eu não era visto como uma entidade indecomponível. Ahamkara era o nome dado a consciência individual, mas esse termo significava “fabricação do eu”. A idéia de indivíduo desenvolvida na Índia era a idéia de um eu fabricado e, não de um eu dado a priori. O budismo, religião indiana, na primeira fase de sua história, segundo Mauss (1974), considerava que o eu era apenas um composto, divisível e extraível. Nesse sentido, o budismo retirou da individualidade todo o seu caráter de ser perpétuo e indecomponível. Mauss, ainda afirma que “raras são as nações que fizeram da pessoa humana uma entidade completa e independente de qualquer outra” (MAUSS, 1974, p.226).

A idéia de pessoa como concebemos hoje veio ter início em Roma, quando todo cidadão livre ganhou o direito a cidadania e, por consequência, se tornou uma *persona* civil. Originalmente a palavra *persona* significava máscara. Segundo Mauss (1974), “*persona* vem de *per/sonare*, a máscara através (per) da qual ressoa a voz (do ator)”. A pessoa era uma máscara através da qual passava a voz do ator. Assim, com a aquisição da condição de *persona* civil, a pessoa se tornou algo além de um personagem, além de uma máscara ritual. A pessoa começa aí a se tornar uma substância.

Se Roma trouxe a idéia de pessoa jurídica, os estóicos com sua filosofia voluntarista dotaram a pessoa de um sentido moral. É aí que a noção de pessoa passa a significar o indivíduo na sua natureza mais íntima, sem máscara alguma. Acrescenta-se aí um sentido moral ao sentido jurídico, “um sentido de ser consciente, independente, autônomo, livre e responsável por si” (MAUSS, 1974, p.233).

Além desses fatores, o cristianismo teve um papel preponderante na formação da noção de pessoa que sustentamos hoje no ocidente. O cristianismo dotou a noção de pessoa da qualidade de unidade. A noção de unidade provinda do cristianismo – “todos sois um em Deus”- foi fundamental para criação da idéia de pessoa. A partir daí se instaura na pessoa a categoria do eu. Todo fato de consciência se torna, então, um fato do eu. Um eu indivisível que desvela o que há de mais íntimo e verdadeiro em um ser já unificado. Ao falar sobre a noção de pessoa Mauss (1974) afirma –

“Longe de ser a idéia primordial, inata, claramente inscrita, no mais profundo do nosso ser desde Adão, eis que ela continua, ainda em nossos dias, lentamente, a edificar-se, a esclarecer-se, a especificar-se, a identificar-se com o conhecimento de si, com a consciência psicológica” (MAUSS, 1974, p.237).

E mais adiante Mauss afirma –

“De uma simples mascarada à máscara, de um personagem a uma pessoa, a um nome, a um indivíduo, deste a um ser de valor metafísico e moral, de uma consciência moral a um ser sagrado, deste a uma forma fundamental do pensamento e da ação – venceu-se o percurso” (MAUSS, 1974, p. 241).

Vê-se pelo pensamento de Mauss (1974), como a noção de pessoa é uma noção construída. A idéia de um indivíduo autônomo, uno, indecomponível, dotado de uma substância indivisível - o eu - que lhe permite uma profunda consciência de si, é uma idéia datada historicamente e construída socialmente. Em outras culturas, esse sentido de si que a noção de pessoa proporciona era manejado de outra forma. Fazer essa genealogia é importante para desnaturalizar uma categoria – a noção de pessoa enquanto unidade - que está tão incrustada na atual cultura, ao ponto de parecer natural e dada.

A identidade, assim como a noção de pessoa, também é datada historicamente, também é uma idéia que foi construída no decorrer de processos sociais. Ter essa consciência significa ter a liberdade de pensar essas categorias e, inclusive de questioná-las. Ter a consciência de que a identidade é construída, é trazê-la para o campo de disputa, é perceber que, se ela é uma construção, ela é, também, passível de mudança. Quando a identidade é colocada, através do discurso, no campo da natureza, do que está para além da vontade humana, ela é, ao mesmo tempo, retirada do campo de possibilidades da intervenção humana. Reconhecer que a identidade é uma construção social é, antes de tudo, uma conquista política.

Como a identidade está intimamente ligada à noção de pessoa, achei que valeria à pena fazer essa pequena digressão. Como já tinha dito anteriormente, a principal questão que a identidade coloca é “Quem eu sou?” ou “O que eu sou?”. Responder essas questões é buscar um sentido de si, esse sentido, ou melhor, a demanda por esse sentido de si é colocada pela própria idéia de indivíduo e de pessoa que norteiam o mundo de hoje. É essa idéia que faz da identidade uma questão que precisa ser respondida a todo custo. Tal questão só ganha sentido, dentro de um contexto de significação que tem a noção de pessoa, enquanto verdade do ser, como ponto central.

Afirmar, no entanto, que a identidade é uma construção social, não é o mesmo que negar sua existência. A alta modernidade é um exemplo disso. Parece que as pessoas têm recorrido mais e mais a uma idéia de identidade. A segurança ontológica antes fornecida pela estabilidade das sociedades tradicionais foi rompida com o advento

da industrialização que tornou a velocidade e, conseqüentemente, o risco quase uma prerrogativa do mundo moderno.

Essa segurança que era garantida antes pela previsibilidade/estabilidade das relações sociais nas sociedades tradicionais, está sendo buscada, hoje, cada vez mais, na segurança que o sentido de si – identidade - e o sentido do outro podem oferecer. Se esse senso de segurança, fundamental para o senso prático da vida cotidiana, não é mais fornecido pela estrutura social, então, a busca por tal segurança, vai se dá no âmbito individual, nas relações cada vez mais individualizadas do dia a dia. A segurança que antes era fornecida pela estabilidade das estruturas sociais, agora vai ser responsabilidade do indivíduo. É aí que a identidade se torna um ponto central na alta modernidade.

“A modernidade, pode-se dizer, rompe o referencial protetor da pequena comunidade e da tradição, substituindo-as por organizações muito maiores e impessoais. O indivíduo se sente privado e só num mundo em que lhe falta o apoio psicológico e o sentido de segurança oferecido em ambientes tradicionais” (GIDDENS, 2002, p.38).

Diante desse quadro a identidade – saber quem eu sou e saber quem o outro é – se torna uma condição impreterível para o desenvolvimento das relações na alta modernidade. Nunca, em nenhuma época, as pessoas recorreram tanto a idéia de identidade como nos dias de hoje. Nunca, em nenhuma outra época, foi tão importante ter uma definição de si enquanto indivíduo, ou seja, assumir uma identidade, como nos dias de hoje. É esse senso de si e do outro que parece ser a base de segurança para a interação entre as pessoas. Se só minha posição social não é mais suficiente para dizer quem eu sou, então, essa resposta tem que partir de mim, de uma atitude de afirmação individual diante o mundo.

Uma conseqüência da individualização desse senso de segurança, além do fato das pessoas começarem a recorrer à identidade, é a emergência da confiança como valor primordial das relações. A recorrência a identidade e a emergência da confiança como valor são fatores que se auto-implicam. Como a identidade, a confiança enquanto valor também é conseqüência de um mundo onde os laços sociais, a definição dos papéis e a estabilidade das estruturas sociais se tornaram cada vez mais frágeis e instáveis.

“Em circunstâncias de incerteza e múltipla escolha, as noções de confiança e risco têm aplicação particular. A confiança, afirmo, é um fenômeno genérico crucial do desenvolvimento da personalidade e tem relevância distintiva e específica para um mundo de mecanismo de descaixe e de sistemas abstratos. Em suas manifestações genéricas, a confiança está diretamente ligada à obtenção de um senso precoce de segurança ontológica... A confiança nesse sentido é fundamental para um “casulo protetor” que monta guarda em torno do eu em suas relações com a realidade cotidiana” (GIDDENS, 2002, p.11).

É nesse contexto de instabilidade, de mudanças, de questionamento das instituições tradicionais que norteiam a vida social, como, por exemplo, a instituição da família e do casamento, que a confiança, como afirma Giddens (2002), se torna um valor preponderante. Ao mesmo tempo em que a alta modernidade instaura a confiança como um valor, instaura, também, no indivíduo, uma atitude de vigília ou um perscrutar constante por um “eu verdadeiro”, uma busca ansiosa por uma identidade. É nesse sentido que afirmo que a busca de identidade e a emergência da confiança como valor são fatores que se auto-implicam.

O sujeito é, na alta modernidade, incitado, o tempo todo, a revelar o seu “verdadeiro eu”. Se por um lado, a alta modernidade, caracterizada por Giddens (2002) como um tempo de riscos e imprevisibilidades, exige a confiança, por outro lado, a confiança exige a identidade, exige essa auto-revelação, essa busca por um eu que possa satisfazer tanto meu senso de segurança ontológica quanto a necessidade de confiança colocado pelo outro – “se vive em um mundo onde é preciso saber com ‘quem’ se relaciona”. Confiança é, antes de tudo, a possibilidade de previsibilidade do comportamento do outro. Essa previsibilidade só é possível através da formação de um eu que sustente certa coerência.

O fato de a identidade ser uma demanda do mundo moderno, não significa que ela seja algo fixo e imutável, não significa, também, que ela tenha um caráter natural. Afirmar que a identidade é uma necessidade do mundo moderno, não é, necessariamente, naturalizá-la. Assim como afirmar que a identidade é uma construção social não significa desconhecer sua existência e suas conseqüências no mundo real. É ilustrativa a fala de Hall (2007), nesse sentido, ao se referir à identidade –

“Elas surgem da narrativização do eu, mas a natureza necessariamente ficcional desse processo não diminui, de forma alguma, sua eficácia discursiva, material ou política, mesmo que a sensação de pertencimento, ou seja, a suturação à história por meio da qual as identidades surgem, esteja, em parte, no imaginário e, portanto, sempre em parte, construída na fantasia ou, ao menos, no interior de um campo fantasmático” (HALL, 2007, p.109).

Seria uma ingenuidade pensar que uma construção social não tem efeitos de realidade, e mais, embora as identidades não sejam fixas e imutáveis, podem ganhar uma solidez inimaginável no desenrolar das relações sociais. Assim quando Giddens afirma que a identidade é um fenômeno da alta modernidade, ele não está, por conseqüência, naturalizando-a. O próprio Giddens afirma que –

“Como as outras dimensões existenciais da segurança ontológica, a sensação de auto-identidade é simultaneamente sólida e frágil. Frágil porque a biografia que o indivíduo reflexivamente tem em mente é só uma “estória” entre muitas outras estórias potenciais que poderiam ser contadas sobre seu desenvolvimento como eu, sólida porque um sentido de auto-identidade muitas vezes é mantido com segurança suficiente para passar ao largo das principais tensões e transições nos ambientes sociais em que a pessoa se move” (GIDDENS, 2002, p.57).

Giddens, nesse trecho, reconhece a fragilidade da identidade e, inclusive, seu caráter contingente quando afirma que “a ‘estória’ que o indivíduo elege é só mais uma estória entre tantas outras que poderiam ser eleitas”, mas, ao mesmo tempo reconhece que essa mesma auto-identidade frágil, pode adquirir no mundo social um caráter de solidez. Reconhece, também, o caráter contextual e histórico da auto-identidade, ao afirmar que “Como em relação às outras arenas existências, o “conteúdo” da auto-identidade – os traços de que se constroem as biografias – varia social e culturalmente” (GIDDENS, 2002, p.58).

Assim, embora, Giddens ao refletir sobre a alta modernidade, perceba que a auto-identidade é outra forma de conseguir uma segurança ontológica, diante de um mundo que rompe com o referencial protetor da pequena comunidade e da tradição, não coloca essa auto-identidade como um a priori já dado, mas, reconhece sim, o caráter construído e o caráter cultural da auto-identidade. O grande problema de falar em identidade parece ser o de que a identidade já traz em si a idéia de essência. Parece ser também, o poder que a identidade tem de atribuir o caráter de normalidade a determinados tipos de comportamento, naturalizando-os, e atribuir, ao mesmo tempo, um caráter de anormalidade a outros comportamentos.

No entanto, quando Giddens fala em identidade, não me parece que ele veja a identidade como uma essência, ou como algo imutável, mas, pelo contrário, ele a vê como uma construção, como uma narrativa que o indivíduo situado no tempo, constrói para si mesmo. Além disso, a identidade tem duas dimensões, uma individual e uma coletiva, isso permite falar da identidade sob duas perspectivas - a identidade como algo pessoal, fruto da idéia de pessoa, essa busca por um sentido de si, ou a identidade dentro dos movimentos sociais, que é o que eu chamo de identidade coletiva. O pensamento de Giddens, aparentemente, não está voltado para pensar as identidades nos movimentos sociais, mas, sim a identidade como um sentido de existência, ligado a idéia de pessoa.

Giddens fala o tempo todo de uma habilidade que o indivíduo tem que ter para manter em andamento uma narrativa particular, ou, de um cuidado para que as aparências normais possam ser mantidas. Nesse sentido, não é possível afirmar que

Giddens vê a identidade como algo natural, pois, se esta o fosse, nem a habilidade, nem o cuidado seriam necessários para mantê-la. É importante esclarecer esta questão para pensarmos que, falar em identidade ou falar que uma determinada cultura em um determinado tempo recorreu à identidade, não significa, necessariamente, naturalizar a identidade ou atribuí-la um caráter de imutabilidade, logo anti-político. Essa é uma questão, inclusive, vivida pelos movimentos sociais. É possível afirmar uma identidade sem, necessariamente, naturalizá-la?

Seria necessário pensar aqui também a questão da essência. Essa é uma questão, inclusive, que está na pauta dos movimentos sociais e como tal, não é uma discussão simples e de fácil solução. Sabe-se sim que a identidade é construída socialmente. Sabe-se, também, que essa mesma identidade é produzida por processos de exclusão e inclusão. A identidade, também, embora pareça ser fundamentada na semelhança e na mesmidade, é fruto, primordialmente da diferença.

Esse sentido de si que a identidade retifica como algo natural, essa idéia de um eu autêntico é, antes de tudo, fruto da existência de um outro, de um exterior sem o qual a identidade jamais poderia ser afirmada. A noção de identidade é, nesse sentido, edificada, muito mais, sob a categoria da diferença do que da semelhança. A semelhança e a unidade de si é uma ilusão criada pelos sistemas classificatórios e hierarquizantes da cultura, que necessita do “deixar de fora”, desse exterior que diferencia e ao mesmo tempo identifica. Hall (2007) é bem esclarecedor nesse sentido quando afirma que -

“As identidades podem funcionar, ao longo de toda a sua história, como pontos de identificação e apego apenas por causa de sua capacidade para excluir, para deixar de fora, para transformar o diferente em exterior, em abjeto. Toda identidade tem, à sua margem, um excesso, algo a mais. A unidade, a homogeneidade interna, que o termo “identidade” assume como fundacional não é uma forma natural, mas uma forma construída de fechamento: toda identidade tem necessidade daquilo que lhe “falta” – mesmo que esse outro que lhe falta seja um outro silenciado e inarticulado” (HALL, 2007, p.110). (SILVA, 2007, p.84).

A fala de Kathryn Woodward (2007) compactua com o pensamento de Hall (2007). Ela diz –

“As identidades são fabricadas por meio da marcação da diferença. Essa marcação da diferença ocorre tanto por meio de sistema simbólicos de representação quanto por meio de formas de exclusão social. A identidade, pois, não é o oposto da diferença: a identidade depende da diferença. Nas relações sociais, essas formas de diferença – a simbólica e a social – são estabelecidas, ao menos em parte, por meio de sistemas classificatórios” (WOODWARD, 2007, p.140).

Percebe-se aí o quanto a identidade está ligada ao conceito de diferença. O quanto à identidade não é um termo autônomo e fechado em si. A idéia de que a semelhança, a unidade e autonomia são inerentes ao conceito de identidade, é uma idéia construída, datada historicamente e que esconde os próprios mecanismos de criação da identidade. Esconder esses mecanismos e, conseqüentemente naturalizar a identidade, é tirar a identidade do campo da disputa política. Colocar a identidade no lugar de uma natureza imutável, para além do discurso, é tirar do sujeito a possibilidade de criação e recriação dos parâmetros identitários que organizam as classificações culturais. Talvez, por isso, a idéia de essência cause tanto espanto a alguns teóricos.

Além disso, é importante pensar que, embora o indivíduo necessite de uma narrativa do eu, de um sentido de si, esse sentido nunca é dado por completo, está sempre num processo de construção e retificação, a identidade é sempre um ideal aproximativo. A instabilidade é uma característica da própria identidade. A busca de estabilidade, ou a necessidade da ordem, é uma conseqüência da própria existência do caos, de um sujeito que já é, em si mesmo, em sua subjetividade, dividido e fragmentado.

O pensamento de Freud e a descoberta do inconsciente tiveram grande importância para a percepção desse sujeito dividido e fragmentado. Essa descoberta reorientou os termos da discussão sobre identidade. A descoberta do inconsciente expõe um sujeito (diferente do sujeito cartesiano) que possui a divisão como ato, fundador mesmo, da sua subjetividade. O processo de identificação só começa, inclusive, diante da divisão desse sujeito. O sentimento de falta e de incompletude são condições *sin qua non* para o desencadear do processo de identificação.

A identidade, assim, nunca é dada por completo, nunca alcança um estado de finitude, ao contrário, a identidade apresenta-se como um constante fazer-se e refazer-se. É a tentativa de fixar as contradições, fissuras e hibridismos que permeiam a subjetividade humana. Se por um lado as relações sociais demandam um mínimo de estabilidade, esta estabilidade tem que ser o tempo todo reafirmada, já que, a instabilidade e indeterminação características do próprio processo de identificação, colocam sempre em cheque a possibilidade de fixação do eu. Nesse sentido, vale lembrar o que Tomaz Tadeu da Silva fala sobre a produção da identidade,

O processo de produção da identidade oscila entre dois movimentos: de um lado, estão aqueles processos que tendem a fixar e estabilizar a identidade; de outro, os processos que tendem a subvertê-los e a desestabilizá-los... Tal como a linguagem, a tendência da identidade é para a fixação. Entretanto, tal

como ocorre com a linguagem, a identidade está sempre escapando. A fixação é uma tendência e, ao mesmo tempo, uma impossibilidade (SILVA, 2007, p.84).

Mesmo sabendo que a identidade é construída socialmente, é um ideal aproximativo, ainda assim, parece que a afirmação da identidade aparece, principalmente dentro dos movimentos sociais, como um forte trunfo para a disputa política. Será que é necessário dispensar a idéia de sujeito/identidade para conseguir praticar um tipo de luta política mais igualitária? Nada na idéia de identidade pode ser aproveitado para uma luta política mais democrática? Ou será que encarar a identidade como uma construção, passível de mudança e possível de ser disputada, já não retira seu caráter de essência e imutabilidade e, assim, viabiliza-a como instrumento político?

Como já tinha dito anteriormente, essa é uma questão delicada e de difícil solução. Eduardo Leal Cunha (2009) com o intuito de questionar a identidade fala na tentativa de tomar o desejo em sua radicalidade, enquanto destino da pulsão, de fazer da realidade a própria expressão do desejo. A realidade seria um fluxo fora de qualquer lei e interdição, dominada pelo movimento do desejo e da pulsão, só, assim, segundo Eduardo Leal Cunha seria possível construir um sistema de classificação onde a “operação de exclusão, o deixar de fora e a criação desse espaço de ininteligibilidade que marca o fora-da-lei” (CUNHA, 2009, p.152), não seriam pressupostos necessários. Ele afirma –

“Tratar-se-á então de tomar o desejo não apenas fora da lei, ou a sua margem; mas tão simplesmente em outro campo, sendo a lei apenas uma tentativa de determinar limites para esse campo, dentro ou fora do qual tal desejo, já transformado em alguma outra coisa, poderia então se movimentar. Dizer isso, afirmar tal distância entre desejo e lei implicará, então, na qual, idéias como interdição, falta ou renúncia não encontram lugar. Implicará tomar o desejo na sua radicalidade enquanto destino da pulsão, fora portanto dos domínios da vontade e do eu, da escolha ou de uma responsabilidade moral ancorada nos atributos da consciência”(CUNHA, 2009, p.152).

Mas será mesmo possível viver uma realidade que esteja à mercê ou entregue ao fluxo do desejo? Será que o mundo objetivo da vida cotidiana suportaria essa experiência? Além disso, embora Cunha, discuta o desejo nos termos da psicanálise, ele parece desconhecer que o desejo, para a psicanálise, é fruto mesmo da interdição e da falta. Só desejamos aquilo que nos falta. Embora Cunha proponha um desejo fora da interdição, fora desse sentimento de falta, ele não desenvolve seu raciocínio e não fundamenta teoricamente sua idéia de desejo. Será que seria mesmo possível a

existência do desejo sem o sentimento de falta, sem a interdição, quando a falta parece, mesmo, constitutiva do desejo?

Considero a perspectiva de Cunha (2009) muito bonita e até poética, mas, me questiono quanto a sua viabilidade na realidade. O mundo social implica em classificações, a própria linguagem, pilar da nossa condição de humanidade, é, em última instância, o ato mesmo de classificar o mundo. Ainda que essa linguagem seja escorregadia e indetermina como afirma Silva (2002), parece-me que a visão de Cunha é como uma espécie de utopia, como Eduardo Galeano caracteriza, um horizonte que, embora, difícil de alcançar sirva para nos fazer caminhar.

Muitos teóricos além de Eduardo Cunha Leal consideram que a identidade é antes de tudo excludente e possui efeitos de normalização – elegem determinadas condutas como normais e outras como anormais. Outros teóricos, também, vêem a identidade como um empecilho para políticas mais democráticas e igualitárias, onde os distintos grupos, as minorias, os grupos sem voz política, possam se expressar de igual para igual com os grupos dominantes. Judith Butler (2008), por exemplo, em seu livro Problemas de Gênero, afirma que a identidade no movimento feminista, ao invés, de fortalecer o movimento acaba por fragmentá-lo. Isso porque, a idéia de uma essência comum entre as mulheres, impediria a exposição das diferenças e da pluralidade disso que chamamos “mulher”. Butler afirma –

“Esses domínios de exclusão revelam as conseqüências coercitivas e reguladoras dessa construção, mesmo quando a construção é elaborada com propósitos emancipatórios. Não há dúvida que a fragmentação no interior do feminismo e a oposição paradoxal ao feminismo - por parte das mulheres que o feminismo afirma representar – sugerem os limites necessários da política da identidade” (BUTLER, 2008, p.22).

Assim Butler (2008) acredita que a identidade, ao invés de fornecer uma base de união e solidariedade entre as mulheres, ao silenciar as diferenças e particularidades das situações de subordinação de cada grupo, só fortalece a possibilidade de fragmentação no interior do movimento feminista. Além do que, ela acredita que sem o empecilho da identidade, sem a busca incessante por um sentido de unidade, as contradições e necessidades dos mais variados grupos de mulheres poderiam emergir e assim, acelerar o processo de luta política.

“Sem a pressuposição ou objetivo de unidade, sempre instituído no nível conceitual, unidades provisórias podem emergir no contextos de ações concretas que tenham outras propostas que não a articulação da identidade. Sem a expectativa compulsória de que as ações feministas devam instituir-se a partir de um acordo estável e unitário sobre a identidade, essas ações bem poderão desencadear-se mais rapidamente e parecer mais adequadas ao

grande numero de mulheres para as quais o significado da categoria está em permanente debate” (BUTLER, 2008, p.36).

A identidade por ser excludente, pode incorrer no erro de representar apenas um tipo de mulher – mulheres brancas, ocidentais e de classe média. Assim, apesar de questionar o universalismo do sujeito masculino e o humanismo que dota o sujeito de essência particular, o feminismo acaba também, nesta perspectiva, caindo em um universalismo às avessas. Sustentar o movimento feminista na idéia de uma identidade feminina é incorrer, novamente no erro do essencialismo.

Por outro lado autoras como Claudia de Lima Costa e Liz Bondi consideram que, embora o pós-estruturalismo, tenha tido um papel fundamental na redefinição do conceito de identidade, essa posição de inviabilizar a identidade como instrumento de ação política tem sido problemática para o movimento das mulheres. Isso porque acreditam que se não existe um ponto em comum que possa unir as mulheres em uma luta política, se não existe um signo/sujeito – mulher - capaz de dar significação e explicitar um contexto particular de subordinação, o movimento feminista perde, então o referente que orienta por quem e por que se lutar. É ilustrativo aqui uma citação que Claudia de Lima Costa faz de Alcoff –

“O que podemos exigir em nome das mulheres se ‘mulheres’ não existem e as exigências em seu nome simplesmente reforçam o mito de que elas existem? De que forma podemos falar abertamente contra o sexismo como sendo prejudicial aos interesses das mulheres se tal categoria é uma ficção? Como podemos exigir o aborto legal, creches adequadas ou salários compatíveis sem que se invoque um conceito de ‘mulher’” (apud ALCOFF, COSTA, 2002, 69)?

Afirmar ou não afirmar a identidade torna-se uma questão por excelência. Se por um lado perder o signo referencial que ilumina uma condição específica de subordinação não é positivo, por outro lado, achatar as diferenças em um único signo incapaz de representar a diversidade e, ao mesmo tempo, recorrer a um mecanismo de luta que hierarquiza as diferenças, silencia grupos minoritários e elege um padrão de mulher em detrimento de outros, também não o é. Mas, ainda que se dê visibilidade às diferenças – mulheres-negras, mulheres-homossexuais, mulheres-pobres, mulheres-orientais – ainda, assim, é possível manter um signo, que sirva para a solidariedade política, entre estes distintos grupos. Todos esses grupos, no próprio termo, mesmo com hífen, continuam a compartilhar um signo em comum, que é o signo de mulher. Esse signo não marca uma essência previa e dada, mas, marca uma situação particular,

construída historicamente e um lugar, uma posição, onde a mulher foi colocada não por sua essência, mas, pelo resultado de processos políticos e históricos discursivamente construídos. Considero válido colocar uma citação de Claudia de Lima Costa –

“... ‘essência’ é um conceito escorregadio, contingente e mutável, (não é monoliticamente codificado), seu uso como estratégia politicamente progressista ou conservadora dependerá fundamentalmente não de qualquer valor intrínseco associado ao signo, mas, sim, ‘das relações discursivas mutáveis e determinantes que o produziram’- ou seja, no ‘quem o está utilizando, como está sendo utilizado e onde seus efeitos estão concentrados’. Em outras palavras, impugnar qualquer uso do essencialismo como inerentemente reacionário é ‘agir como se o essencialismo tivesse uma essência’” (COSTA, 2002, p.74).

Liz Bondi também afirma que –

“Essa conceitualização procura evitar o essencialismo implícito em exortações a identidades autênticas, ao mesmo tempo em que reconhece que não podemos prescindir totalmente da identidade. Define a identidade não no âmbito de uma essência real, não no âmbito de uma mitologia dada, mas no âmbito de uma criação dependente do contexto. Em outras palavras, as ficções sobre a identidade são essenciais, e o essencialismo (humanismo) é apresentado estrategicamente em vez de ontologicamente” (BONDI, 1999, p.262).

É interessante pensar, também, que mesmo ao afirmar as diferenças dentro dos movimentos sociais, como por exemplo, mulher-negra, mulher-pobre, essas diferenças podem, se não estão abertas a articulação, cair, novamente, na categoria de essências. Essas categorias podem levar, também, a ilusão de sujeitos centrados e coerentes. A diferença, então, entre afirmar uma identidade de mulher e afirmar essa diversidade, se tornará, então, apenas uma diferença quantitativa, na afirmação de que há muitas essências de identidade e não apenas uma.

Assim o problema, a meu ver, não é afirmar uma identidade, - desde que esta identidade já tenha sido desmistificada, desde que já se tenha retirado da identidade o caráter de uma essência fixa e imutável - mas sim, a incapacidade de articulação. A identidade é um problema quando ela se encerra em si, quando ela sustenta um caráter excludente que impede a mistura e a articulação. Pensar na questão da mulher, do homossexual, do negro, não é só pensar essas categorias isoladas, mas sim, pensá-las em conjunto com um projeto mais amplo de cidadania. É pensá-las em conjunto sem esquecer a condição de subordinação vivida por cada grupo em particular. A articulação entre o movimento homossexual, o movimento feminista, o movimento negro e outros, ou, a possibilidade de diálogo entre as minorias, ainda que essas minorias afirmem uma identidade, é a condição necessária para um mundo mais democrático e igual. Como afirma Chantal –

“Decidimo-nos pela necessidade de estabelecer uma cadeia de equivalência entre as diferentes lutas democráticas, para criar uma articulação equivalente entre as reivindicações das mulheres, dos negros, dos trabalhadores, dos homossexuais e outros. Neste ponto, nossa perspectiva difere das de outras visões não essencialistas, onde os aspectos de destotalização e descentralização prevalecem, e onde a dispersão das posições de sujeito se transforma em uma separação efetiva...” (MOUFFE, 1999, p.33).

E mais adiante –

“... não há nenhuma posição de sujeito cujos vínculos com outras estejam asseguradas de maneira definitiva e, portanto, não há identidade social que possa ser completa e permanentemente adquirida. Isto não significa que, no entanto, que não possamos reter noções como ‘classe trabalhadora’, ‘homens’, ‘mulheres’, ‘negros’, ou outros significantes que se referem a sujeitos coletivos” (MOUFFE, 1999, p.34).

Se por um lado a identidade é escorregadia, aproximativa e nunca definitiva, por outro, a identidade, mesmo contingente, e é interessante que o seja, cumpre um importante papel nas lutas e estratégias políticas. Além disso, no âmbito pessoal, a identidade dota o indivíduo de um senso de segurança ontológica sem o qual a vida se tornaria muito difícil no mundo de ricos e imprevisibilidades da alta modernidade. Os dois grandes problemas da idéia de identidade estão primeiro, no fato, da identidade, até então, ter um caráter excludente, de agir por processos de exclusão e inclusão, diferença e semelhança, que coincide com a díade normalidade/anormalidade e, segundo, no sentido de imutabilidade atrelada, até então, a idéia de identidade. Isso porque esse caráter de imutabilidade torna a identidade inacessível a ação e intervenção humana, ou seja, anti-política por excelência.

No entanto, a diferença e a semelhança são ‘estados’ de existência da própria condição humana, e mais, da própria objetividade/materialidade do mundo. Penso que melhor do que negar a identidade é disputá-la, disputar esse conceito. É fazer um movimento no sentido de reconstruir a idéia de identidade. Essa reconstrução implicaria em primeiro lugar, em fazer com que a idéia de semelhança e diferença não coincida com a idéia de normalidade e anormalidade, podendo, nesse sentido, prescindir dos processos de exclusão e inclusão pelos quais, por muito tempo, as identidades foram formadas e afirmadas; e em segundo lugar, consiste em retirar o caráter de imutabilidade da identidade, através do reconhecimento de seu caráter construído, trazendo-a assim para o campo da disputa política. É a necessidade de desnaturalizar, para assim, politizar a identidade.

É nesse contexto, sob essa perspectiva da identidade, como algo mutável, construído e disputável, que a idéia de articulação levantada por Mouffe (1999), sem desconsiderar a noção de sujeitos coletivos – “classe trabalhadora”, “homens”, “mulheres”, “negros”, “homossexuais” - se torna ao mesmo tempo viável e imprescindível para o diálogo entre as minorias e, conseqüentemente, para um projeto mais amplo de cidadania.

## BIBLIOGRAFIA

- BONDI, Liz. Localizar as políticas de identidade. *In: Debate Feminista*. Ed. Especial Cidadania e Feminismo, México / São Paulo, 1999, p. 245 a 265.
- BUTLER, Judith. Sujeitos do sexo/ gênero/ desejo. *In: BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 15-60.
- COSTA, Claudia de Lima. O sujeito no feminismo: revisando os debates. *Cadernos Pagu*, Unicamp, n. 19, 2002, p. 59-90.
- CUNHA, Eduardo Leal. Quem quer que seja você, qualquer que seja seu desejo. *In: Indivíduo singular e plural. A identidade em questão*. Rio de Janeiro: Editora sete Letras, 2009, p 127 a 167.
- GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002, p. 9 a 103.
- HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? *In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). Identidade e diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis, Vozes, 2007, p. 103 a 133.
- MAUSS, Marcel. Uma Categoria do Espírito Humano: A noção de pessoa, a noção do “eu”. *Sociologia e Antropologia Vol.1*. São Paulo: EPU, 1974, p. 207-241.
- MOUFFE, Chantal. Feminismo, cidadania e política democrática radical. *In: Debate Feminista*. Ed. Especial Cidadania e Feminismo, México / São Paulo, 1999, p. 29 a 47.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. *In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). Identidade e diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis, Vozes, 2007, p 73 a 102.
- WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). Identidade e diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis, Vozes, 2007, p. 7 a 72.

