



A PROTEÇÃO JURÍDICA DAS IDENTIDADES DESCONECTADAS: UM MAPA DE SUA AMBIVALÊNCIA¹

DISCONNECTED IDENTITIES LEGAL PROTECTION:
A MAP OF ITS AMBIVALENCE

Doglas Cesar Lucas

Possui graduação em Direito pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul - UNIJUÍ (1998), mestrado em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (2001), Doutorado em Direito pela UNISINOS (2008) e Pós-Doutorado em Direito pela Università Degli Studi di Roma Tre (2012). É professor dos Cursos de Graduação e de Mestrado em Direito na Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul - Unijui e professor tempo parcial no Curso de direito do Instituto Cenecista de Ensino Superior Santo Ângelo -IESA. Atualmente exerce o cargo de chefe do Departamento de Ciências Jurídicas e Sociais da Unijuí. Nesta IES exerceu a coordenação do Comitê de ética em pesquisa durante os anos de 2007 e 2008. Desenvolve a pesquisa "Direitos Humanos, identidade e mediação", financiada pelo edital Universal 14/2011 do CNPq, processo nº 481512/2011-0. Avaliador do MEC/INEP. Tem experiência na área de Direito, com ênfase em Filosofia do Direito, atuando principalmente nos seguintes temas: Direitos humanos, identidade, interculturalidade, desobediência civil, direito de resistência e democracia. Lattes: lattes.cnpq.br/1332521470619712 E-mail: doglasl@unijui.edu.br

Resumo

O presente texto pretende demonstrar que a identidade tem se transformado numa categoria essencial para se compreender os conflitos contemporâneos. Diferentemente de suas formas tradicionais de identificação, a identidade tem se estratificado, se tornada múltipla, reclamando reconhecimento jurídico para as suas diferentes formas de produção de pertença. Defende-se que, apropriada pelo direito, a identidade é reduzida a um modo de identificação. O direito constitui normativamente a identidade descaracterizando-a.

¹ Texto produzido a partir do projeto de pesquisa intitulado "Direitos Humanos, Identidade e Mediação", coordenado pelo autor e financiado pelo edital Universal 14/2011 do CNPq, processo nº 481512/2011-0, vinculado ao Mestrado em Direito da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul - UNIJUI.

Palavras-chave: Identidade; pertença; reconhecimento; direito à identidade.

Abstract

This paper aims to show that identity has become an essential category to understand contemporary conflicts. Different from its traditional forms of identification, identity turned to stratify, getting multiple, claiming legal acknowledgement for its several forms of belonging production. It is maintained that if identity is adopted by Law, identity becomes reduced to an identification modus. Law constitutes a normative identity taking it its character.

Keywords: Identity; belonging; acknowledgement; identity rights.

I. INTRODUÇÃO

Referências ao termo identidade proliferam em todos os lugares. Identidade cultural, nacional, religiosa, étnica, de gênero, profissional, organizacional, etc., sugerem uma ideia de valor positivo, uma qualidade que agrega particularidades e garante a unidade com base numa representação comum. Parece que não se pode acessar ao mundo sem recorrer a uma identidade, destaca Francesco Remotti (2010). Ela sugere ser, no contexto contemporâneo de inseguranças, uma ilha de proteção, uma promessa de certeza e de estabilidade.

Para isso a identidade depende de certa obsessão metafísica, de uma ligação abstrata a algo que, para além das particularidades, garante a persecução de um projeto compartilhado. É como se somente na unidade dessa representação as particularidades adquirissem sentido. Mas esse apelo ao semelhante, ao igual, esconde um jogo ambivalente com o seu oposto, com a sua diferença que é condição mesma de possibilidade para a identidade. Definitivamente a identidade só é, em si, um evento possível na paradoxal relação com o outro, com o estranho, com a sua diferença (RESTA, 2011). A criação das condições de igualdade dentro da comunidade são, também, as condições de diferença para fora dela. A amizade entre iguais, nesse sentido, pressupõe uma desconfiança entre os diferentes. Os de dentro e os de fora se institucionalizam. Para se incluir os primeiros se faz necessário excluir os segundos.

Nesse jogo de ambivalências e obsessão, a identidade transpõe sua face velada e perigosa. Funciona como mito, como promessa nem sempre realizável. Transforma ilusão e aspiração em realidade (BAYART, 1996). Separa para unir. Inventa ligações artificiais que impedem o reconhecimento dos traços de humanidade comum em cada particularidade, alimentando diferenças excludentes. Por isso, quem se coloca contra nossa identidade parece se transformar em nosso inimigo. O “nós” identitário, ao se contrapor ao “outro” e a sua diferença, constrói os limites do “nosso” e do seu entorno. Sua estabilidade cobra o preço da instabilidade e a sua continuidade o da descontinuidade. A identidade é um ser que é em si e que também o é por não ser outra coisa. A negação de seu oposto é a condição de sua unidade. Enfim, toda identidade tem “como margem um excesso”, tem sempre um algo mais (HALL, 2003).

Esse texto pretende demonstrar que a identidade, diferentemente de suas formas tradicionais de identificação, tem se estratificado, se tornado múltipla, reclamando

reconhecimento jurídico para as suas diferentes formas de produção de pertença. O processo de fragmentação das identidades produz uma espécie de subjetividade flexível, decorrente da vivência entrelaçada de diferentes culturas dentro de um mesmo indivíduo que, na composição de sua vida, transita por uma diversidade de grupos sociais com práticas diferenciadas e até divergentes. Enfim, a essência identitária desmoronou e em seu lugar muitas identidades cambiantes e diversas convivem num mesmo espaço, em espaços diferentes, produzindo estranhamento e reafirmando suas unidades. O texto é dedicado a questão das identidades desconectadas e a forma como o direito paradoxalmente pretende normatizá-las.

1. O SER COMO UM TRAÇO DA IDENTIDADE NAS SOCIEDADES PRÉ-MODERNAS

A identidade nasceu, segundo Eligio Resta (1997), para indicar uma semelhança, para destacar aquelas características específicas a serem replicadas. Estava associada à ideia de essência, à possibilidade de uma representação pura de mais do mesmo. Era tida como algo em si, como aquilo que não mudava com o tempo e que por isso estava para além da história, para além da tradição, fora da interferência humana. O “ser é”, proferiu Parmênides (1996, p. 118), simplesmente. Ao contrário do mobilismo de Heráclito, que defendia uma natureza mutável do ser (pois o “Ser-é” e “Não-é”, ao mesmo tempo; é cheio e vazio), Parmênides sustentava a tese de que o ser em si é imóvel, tem uma essência e uma permanência imutável, sendo o movimento apenas uma falsa percepção dos sentidos humanos. Nesse sentido, idêntico é aquilo que não se altera, que permanece igual, apesar das mudanças de sua totalidade. A identidade é um a priori; não é alcançada pelo tempo e tem uma essência em si. “Parmênides disse que el ser tiene su lugar en una identidad” (HEIDEGGER, 1990, p.69). O ser, nesse caso, é um rasgo da própria identidade, destaca Heidegger. Ela é uma manifestação interna, enquanto a alteridade é externa. A identidade se confunde com sua própria sustância que não se altera no tempo e no espaço. Sua máxima é, pois, formulada da seguinte forma: $A=A$ e $A \neq \text{não-A}$, na qual se percebe a notória exclusão da alteridade. O outro não faz parte do ser e a diferença (alteridade) não está contida na ideia de identidade.

Ao sustentar uma ordem cósmica imutável e a absoluta verdade do mundo das ideias, em contraposição as imperfeições do mundo sensível, Platão reproduz teoricamente a imutabilidade do ser. A grande preocupação do filósofo é a busca pela verdade. Para ele o saber absoluto somente pode estar presente nas ideias e jamais no mundo sensível. Ideia representa uma essência, significa a coisa mesma em sua dimensão mais autêntica; carrega um conceito universal, uma base a priori (transcendental divina que reside na alma, a qual faz a mediação com o mundo sensível), é o fundamento do ser e a finalidade que aparece como um bem, como um valor (HIRSCHBERGER, 1995). A percepção alcançada pelos sentidos é insegura, uma vez que é sempre mutável. Assim, por exemplo, na visão platônica um Estado bem ordenado e justo é aquele no qual as pessoas não fazem o que querem, mas o que devem fazer segundo sua finalidade, assumindo sua função específica dentro da totalidade. Essa é a norma de justiça: harmonizar as diferenças numa unidade, seja ela o indivíduo ou a cidade. Nessa ordem das coisas cada um ocupa o seu lugar de acordo

com suas habilidades naturais, sendo a individualidade algo inexistente. A identidade, pois, não é representada ou questionada como um atributo da consciência reflexiva, sugerindo apenas uma espécie de repetição de uma posição no mundo de acordo com determinada preparação e capacidades em uma sociedade bem ordenada.

Aristóteles, por sua vez, tratou da identidade em termos lógicos. Para o filósofo de Estagira a identidade é uma relação entre substâncias iguais, entre elementos que apresentam a mesma característica, independentemente da coisa em que tais substâncias se encontrem. Não interessa a coisa em si, a sua diferença, mas sim as substâncias que conformam o ser em sua generalidade ou especificidade. Quando refere que a identidade é a igualdade entre as mesmas substâncias presentes em coisas diferentes, está anunciando uma relação de igualdade entre as especificidades que a diferem do gênero. A diferença específica do ser está na substância e não na coisa em si. Assim, apenas indiretamente a diferença importa ao conceito de identidade por ele trabalhado, sobretudo porque a identidade é em si mesma e negação em relação àquilo que não é (HÖFFE, 2008).

Aplicada aos seres humanos, a ontologia das essências propugna uma espécie de singularidade essencial de cada ser humano e uma pertença também essencial que não depende do tempo e dos acontecimentos históricos. É um atributo herdado desde o nascimento ou desenvolvido como uma habilidade que manifesta a sua própria condição inevitável (DUBAR, 2007). Nesse sentido, o ser é, em si, o resultado das inscrições naturais que definem sua posição no mundo, seus atributos, sua classe social, sua finalidade. Não se pode dizer, nesse caso, que a identidade pressuponha ou esteja baseada na ideia de reconhecimento mútuo. Tudo se limita ao papel desempenhado pela experiência coletiva, comunitária e pelos simbolismos pré-programados, e a consciência reflexiva de si mesmo, ao menos como conhecemos desde a modernidade, é ignorada (RICOEUR, 2006). A identidade tem uma força replicadora na sociedade pré-moderna. Sua missão se realiza na tarefa de identificar-se com o mesmo, sem recorrer a um mecanismo próprio de diferenciação e de identificação.

Sem um ambiente que prestigiasse a subjetividade e a individualidade como vetores determinantes do ser, a identidade não tinha como assumir traços de diferenciação. A identidade como autoconsciência é um acontecimento moderno. Antes deste período ela se caracteriza como uma forma totalizante e natural de ligar o homem a lugares pré-determinados. No mundo antigo essa relação de identidade interna é uma decorrência da própria condição da vida feliz no interior da Polis. O indivíduo depende da organização coletiva para existir. Ele não se individualiza. Ele é, em si mesmo, parte da cidade, uma vez que não é possível viver fora dela. Não se pode prescindir da vida comunitária como espaço natural de sobrevivência individual. O indivíduo não é em sua particularidade. Ele somente é numa relação com o todo. Nesse período, descreve Norbert Elias (1994, p. 131), “o fato de pertencer a uma família, tribo ou Estado desempenhava um papel inalienável na imagem do homem”. Não se conhece, neste paradigma identitário, uma identidade de tipo funcional. A identidade antiga era garantida por uma espécie de continuidade contínua. Ela reproduzia mais do mesmo sem ter que apelar para o diferente. Tem uma essência, por isso não tem necessidade do jogo ambivalente com seu oposto. As alianças e as lealdades são naturais e

condição de possibilidade da vida individual na *polis*. Nesse tempo operam-se laços que desconhecem riscos, pois as expectativas são estáveis e sustentadas em crenças. Não há um jogo de diferenças que possa ser alimentado. O sujeito é a encarnação da própria cidade. Fora dela ele não existe.

Comparado à modernidade, o distanciamento espaço-tempo no qual se desenvolvem as relações identitárias pré-modernas é bastante baixo, praticamente reduzido às circunstâncias do local, da cidade, da família, etc. Por isso as relações de parentesco, os vínculos com a comunidade local, as cosmologias religiosas e a tradição (uma forma de orientar o presente e o futuro a partir do passado), são, segundo Giddens (2002), os ambientes de promoção da confiança localizada. O tempo e o espaço se conjugam na situacionalidade do lugar.

1.1 MODERNIDADE E IDENTIDADE COMO CONSCIÊNCIA DE SI

O reconhecimento do indivíduo isoladamente considerado e sua proteção contra as intervenções arbitrárias do Estado é um traço marcante do estatuto político e jurídico da modernidade. A ideia de que o indivíduo é portador de direitos que lhe são inerentes é determinante no surgimento do Estado moderno. Como se sabe, as teses contratualistas, em todas as suas versões, sustentavam que o homem é titular de direitos naturais que devem ser protegidos pelo Estado que o próprio homem faz nascer mediante o contrato social. O indivíduo é o fundamento e o limite do poder. Ao contrário de Aristóteles, para quem o indivíduo dependia da existência do Estado como acontecimento natural anterior a ele, a modernidade coloca nas mãos do indivíduo o rumo de sua própria história. É ele quem faz nascer o Estado e é ele quem define os limites de sua autoridade. É a sua existência individual (sua liberdade, sua propriedade, sua vida) que deverá estabelecer a forma e os conteúdos da atuação estatal e fundamentar o seu poder de ação. O indivíduo atinge a maioria e não precisa mais obedecer à lei do outro, mas a sua própria lei, dirá Kant.

Pode-se dizer que a partir de Locke o paradigma moderno da identidade mereceu um tratamento mais substancial. Em sua obra *Ensaio acerca do entendimento humano* (2000) o filósofo inglês refere que o “eu” não é feito de uma substância imutável que permanece inalterada com o tempo e que impede a identidade pessoal de modificar-se. A identidade não é resultante de um atributo essencial, mas é compreendida como produto da consciência. Enquanto substância o ser humano se modifica o tempo todo. O que se mantém idêntico com o passar do tempo é a sua consciência. A identidade do homem se constitui pela relação constante entre sua substância e sua consciência. Por isso, o ser que ele realmente é, enquanto substância, não é a mesma coisa que aquilo que o homem representa para sua consciência. Esta liga e aproxima a realidade cambiável do homem com sua compreensão de si mesmo, superando a heterogeneidade e a multiplicidade da existência e ações que constituem o indivíduo. Sua identidade é, pois, a forma como o sujeito autoconsciente se percebe, independentemente das variações objetivas que assolam a sua existência enquanto sujeito histórico, enquanto uma unidade de fato. Não decorre de sua substancialidade, que muda e se altera o tempo todo. Trata-se de um produto da consciência, uma construção que atribui sentido e unifica a multiplicidade de eventos que o fazem ser o

que é. “Perduto il suo attributo di identità, la sostanza di cui è fatto l’io si frammenta in modo inevitabile. Essa perde la sua unità e permanência: l’io in definitiva non è più una sostanza” (REMOTTI, 2010, p. 57).

Não se tratando de uma substância perene, de uma manifestação de uma natureza essencial, a identidade assume uma dimensão variável e o “eu” é capaz de mudar e de ganhar novos contornos independentemente de elementos formais que o alcançam, uma vez que é na consciência que se processam as modificações que realmente importam para o indivíduo compreender-se como é. A identidade, para Locke, varia de acordo com a extensão da consciência. Se esta muda com o tempo, por certo que também mudará a identidade e a forma como o ser compreende sua relação com o mundo objetivo. A identidade, portanto, como derivação da consciência, não é absoluta. Modifica-se, é efêmera e precária, dirá Remotti (2010).

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

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

1.2 A IDENTIDADE COMO RESULTADO DE UM PROCESSO DE ENFRENTAMENTO E RECONCILIAÇÃO

Se a filosofia clássica, de inspiração aristotélica, reconhecia a identidade apartada

da alteridade, como uma substancia invariável no tempo e concebida a partir de seu interno, sem relação com o exterior, no início do século XIX Hegel fez uma profunda revisão na relação entre identidade e alteridade. Hegel não separou o reconhecimento da autonomia, tampouco a universalidade da particularidade. Aponta claramente que a identidade surge de uma relação universal entre particularidades autônomas que se reconhecem mutuamente. A união entre os indivíduos não apenas pressupõe autonomia, segundo Hegel, senão que a cultiva, pois a autonomia permite aos indivíduos recuperarem sua identidade e aprenderem algo mais sobre sua própria diferença com os outros. Por isso, afirma Hegel (1995), para o indivíduo o reconhecimento significa um saber afirmativo de si mesmo em outro si mesmo.

Na dialética da diferencialidade de Hegel, cabalmente divergente de Parmênides, a identidade e a diferença são coexistenciais, compenetradas. Elas se implicam mutuamente. As coisas são contraditórias e determinantes na definição de todo e qualquer conceito. A contradição é a raiz do movimento e da vitalidade das coisas. Assim, também identidade tem uma relação simbiótica e constitutiva com seu oposto. A alteridade é parte integrante do conceito de identidade e vice-versa; ela “si insinua nell’identità e ne diviene una dimensione sostanziale, fondamentale, irrinunciabile” (REMOTTI, 2010, p. 27). Desse modo, o outro, diferente, assume uma posição importante na definição do sujeito como tal. Essa abertura em direção ao outro superou definitivamente a ideia de identidade como uma essência, como mais do mesmo.

A identidade de tipo puramente abstrato é representativa, refere Hegel, de um imobilismo intelectual que é invenção, falsificação e mito. A identidade é uma construção permanente, o resultado de um processo histórico que não se esgota jamais, mas que, por outro lado, consegue produzir uma unidade no meio da tanta multiplicidade e transformação. A unidade da identidade apoia-se na ideia de uma universalidade que se contrapõem aos localismos e interesses particulares. De acordo com Emanuele Lago, em seu estudo sobre Hegel e Heidegger, “l’identità è tale solo perché è differenza e la differenza è tale solo perché è identità. Ognuno dei due momenti contiene l’altro, ma allo stesso lo respinge da sé, dal momento che l’identità che è differenza è la negazione della differenza e che la differenza che è identità è la negazione dell’identità” (LAGO, 2008, p.133). Definitivamente Hegel introduz a diferença como condição de possibilidade da própria ideia de identidade.

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

Um modelo rígido de identidade que compreende a formação do “nós” como um movimento exclusivo e não interativo sofre de uma miopia epistemológica. É nesse sentido que Remotti destaca que para compreender a identidade é necessário mover-se contra ela. Pois a identidade, nessa direção, nos cega, impede de ver os acessos

que ela mesma percorre ao se constituir. A exasperada exigência de identidade parece mascarar a sua própria história e revelar somente o resultado final de suas escolhas, escondendo sempre o processo de sua constituição.

Em Heidegger (1990) a unidade da identidade é apresentada como um elemento fundamental da definição do ser. O ser fala por intermédio da identidade, reside nela. De acordo com o filósofo alemão a conhecida proposição de identidade $A=A$ encerra um fechamento que se basta no próprio objeto referenciado e não dá conta da identidade como um traço constitutivo do ser. Quando se diz que “A” é igual a “A”, dissemos que o A se basta em si mesmo, que não necessita de qualquer relação de comparação com outra unidade qualquer. A fórmula $A=A$, portanto, manifesta o princípio da igualdade, pelo qual um “A” é suficiente par expressar a sua fórmula de identidade. Ou seja, ele é auto-evidente. Não há demonstração lógica desta auto-evidência, mas tão somente da impossibilidade de sua contradição.

Ao se constituir como um rastro do ser, a identidade revela-se como historicidade presente no ser, como realidade que se transforma em compreensão de uma dada posição do ser no mundo. As ligações com a tradição, com o mundo que previamente se apresenta a ele, as conexões intersubjetivas baseadas em saberes consolidados antes da presença objetiva do homem no mundo da vida, auxiliam na capacidade de o homem compreender como ser individual e coletivo, como ser pertencente a um tempo de continuidades perenes que compõem a noção de identidade. O outro, semelhante ou diferente, é condição indispensável para o ser compreender-se como é, para situar-se no mundo, para tornar possíveis os olhares que desvelam o estranho e que ajudam a dar sentido a pluralidade de horizontes empíricos (GADAMER, 2005). Essa conexão com o outro, no entanto, não é lógica, mas ética; reclama uma solidariedade autêntica, uma convivência que é capaz de nos corrigir ou nos confirmar. Enfim, o outro define nosso limite, o nós, o alcance das diferenças e das igualdades, define a cultura e a identidade como sua visão das coisas em perspectiva.

O outro, portanto, é a pré-condição ética da identidade. O “eu” decorre de sua implicação prévia com outros. Os outros não são aqueles diferentes de mim, pronuncia Heidegger (2002), mas aqueles entre os quais também se está. Essa leitura fenomenológica do “eu” e do “outro” foi fundamental para denunciar os traços excessivamente metafísicos que ofuscaram a presença da singularidade e da unicidade do “outro” como diferente e como parte de mim mesmo, ou seja, para denunciar uma espécie de transformação “do outro no mesmo” que nada mais representa que o próprio banimento do “outro”. Afinal, o outro é sempre singular, pessoa única, com história particular, que tem um lugar e tempo, gênero, desejos e necessidades (DOUZINAS, 2009).

1.3 O MESMO E O OUTRO

Cinco grandes movimentos de aproximação ao mecanismo da identidade podem ser percebidos na reconstrução histórico-filosófica dessa categoria, ensina Resta (2011). O primeiro, já apontado, indica uma indissociável ligação ambivalente entre a identidade e a diferença. Como se disse, a diferença é a condição mesma da identidade e vice-versa. O segundo refere que não se trata de uma relação de ambivalência com qualquer diferença. A identidade escolha a sua diferença, ela define

a programação do seu código. Por isso, pode oscilar, mudar, transformar-se, mas continua comunicando uma identidade. O terceiro movimento de aproximação consiste em tratar a identidade, num só tempo, como recipiente e conteúdo, pois a sua definição importa considerar tantos os seus elementos constituidores quanto a sua forma e estrutura de apresentação. Esta é uma questão determinante no cenário de identificação contemporâneo. Um mesmo sujeito pode, portanto, carregar múltiplas narrativas de identidade sem mudar o que ele mesmo é enquanto ente objetivo. Fala de si a identidade, mais para si mesma do que para fora. Promove um encontro constante e complexo consigo mesma na medida em que reafirma sua própria contingência. Por isso, um quarto momento de aproximação pondera que a identidade não pode ser confundida com um sentido vindo de fora, imposto pelo seu exterior. Não pode, aduz Resta (2011, p. 10), ser reduzida a uma máscara; requer autenticidade “di un mondo privato perché segreto, difficilmente sbandierabile ai quattro venti”. O último movimento apontado pelo autor reconhece que a identidade não tem um eu absoluto e soberano. Por isso mesmo, o eu fragmentado e atomizado tenta ocupar todos os espaços de emancipação como forma de escamotear a sua contingência presente em seu ser. Uma forma de fazer isso é transferir sua contingência da biologia para a biografia, dando formatos e opções diversas de representação do eu.

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

Ao ser construção, invenção, a identidade é também uma convenção, uma escolha e uma decisão entre tantas possíveis. Não que esse processo de decisão seja totalmente livre de interferências e realizado com plena clareza. Nascemos em uma cultura, por exemplo, e aceitamos os contornos que ela nos fornece. De qualquer modo, seja responsabilidade individual, seja coletiva, a identidade é uma opção, uma construção que põe determinados limites e não outros. E tais limites não são estáticos. Podem ser alterados, modificados, reconstruídos. Nisso reside a decidibilidade da identidade, que não é não uma essência impositiva sobre o ser, mas uma forma particular de sua representação que sofrerá sempre com a dinâmica de sua própria existência. Quando decidimos separarmos. A decisão pressupõe uma escolha e vice-versa. Para garantir a sua particularidade a identidade precisa decidir sobre o seu oposto, excluindo-o e definindo o seu externo (REMOTTI, 2007).

Existe um percurso oscilante da identidade. As identidades mudam, transformam-

se, deixam de ser para continuarem sendo. Sua descontinuidade cambiante é sua força e sua persistência de continuidade. Assim, garante estabilidade, transcende o tempo presente e se coloca numa condição de intertemporalidade. Reapropria-se do próprio passado, reelaborando-o. Transita por lugares e por tempos distintos. Portanto, anota Resta (1997, p.63), “l’identità si oculta e si nasconde, simula e dissimula, si riunchiude nel segreto per reapparire dopo in qualche altro luogo e in qualche altra forma. È errante e nello stesso tempo stabile, nômade e stanziale; si può osservare e non si può osservare: oscila.”

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

2. IDENTIDADE COMO MEMÓRIA BIOGRÁFICA DO CORPO

Uma forma sofisticada de perceber a identidade como uma construção social é a sua relação com o corpo e no corpo. O corpo carrega as características biológicas do sujeito. A identidade, por sua vez, é a construção social de sua biografia. De acordo com Eligio Resta (2011 ; 2008) identidade e corpo são categorias que se avizinham, se aproximam, que divergem, mas que não se confundem e que reclamam, cada uma delas, sua autonomia particular. Como unidade biológica o corpo é um acontecimento natural que tem seu próprio enredo e que escapa do controle. A cor, o gênero, a sexualidade e tantos outros atributos biológicos não são escolhas do sujeito. Como construção discursiva o corpo se manifesta como local de inúmeras representações e a sua identidade se apresenta como uma das possibilidades dessa representação. Na identidade biologia e biografia se inter-relacionam pela elaboração de sentidos e de uma linguagem específica, codificada, que transforma a objetividade do corpo, sua natureza, em um privilegiado espaço de manifestações autênticas, particulares. Mais do que uma essencialidade, o corpo adquire uma gramática e uma semântica que lhe é própria e que é resultado e processo de uma determinada forma de construção social. No corpo se instala uma vida social que representa mais do que uma vida biológica. A vida se manifesta no corpo, é corpo. Reclama e constitui uma identidade que garante sua biografia, sua fala e sua particular forma de ser no mundo.

Apesar de a sociedade consumerista contemporânea parecer privilegiar e cultivar o corpo como um objeto, como um instrumento, como uma forma de potencializar a própria identidade pessoal, definitivamente ele é muito mais do que isso; se pode ler

nele e em suas transformações também um projeto. Sujeito e corpo não se separam. O corpo não se reduz a uma imagem corpórea, estática, que “opera come un oggetto di cui possiamo avere un’immagine chiara” (FEATHERSTONE, 2009, s/p). Ele esconde e revela; carrega passado e devir. É realidade objetiva e manifestação subjetiva. O corpo é liberado de sua biologia, ainda que nela, e é descoberto em sua feição discursiva, como construção que habita o mundo, que se abre ao mundo e que pode se revelar de diferentes maneiras (GALIMBERTI, 2010).

O corpo não é uma superfície plana na qual o indivíduo e a sociedade escrevem seus símbolos e representações de forma desconexa e aleatória. O corpo nasce em um mundo sempre habitado e para ele se abre. O espaço do corpo é diversificado. Não é um único espaço, mas um espaço múltiplo. Nele operam várias relações ao mesmo tempo, vários espaços descontínuos e em movimento. Mas ele também se singulariza num espaço específico, que só é possível pelos processos de decodificação que o atravessam. Codificar, recodificar, decodificar são operações que particularizam as muitas representações que habitam corpo do sujeito e lhe dão identidade e reconhecimento. O corpo também é espaço no qual os problemas da vida do sujeito adquirem uma particular maneira de se manifestar.

Definitivamente o corpo fala e reclama. Mas o faz pela sua biografia, pelos inúmeros “eus” que lhe dão sentido histórico, afetivo, sexual, etc. Tem sua forma própria de se manifestar. Requer normas de proteção que o reconheçam em sua totalidade. A igualdade moderna protege o corpo em sua condição de igualdade abstrata e universal. Liberdade de ir e vir; liberdade de pensar; liberdade de culto, liberdade econômica, são liberdades deste tipo, liberdades de traço universal, que, em certa medida, não se ocupam das diferenças como um valor positivo. Por isso mesmo o gênero, a cor, a religiosidade, a sexualidade, verdadeiras manifestações dos diversos “eus” aprisionados no corpo biológico, foram praticamente desconsideradas, colocadas de lado, contrapostos, em nome de uma igualdade universal de tipo homogeneizadora. Nesse modelo moderno a identidade nacional praticamente esgota o pertencimento, e o corpo e o “eu” relacionam-se de forma pouco complexa. O corpo, sua biologia, parece colonizar o “eu”, a sua biografia, calando-o, negando sua visibilidade como valor positivo.

Se no passado a identidade permitia apenas uma identificação quase estática, uma identidade imodificável, a identidade se libertou e dispõe de si com naturalidade e força para fazer alterações constantes na sua própria gramática de identificações. E nisso reside um problema: a biografia com a qual escrevemos nossa identidade se transforma, deixa de ser estável e passa a ser provisória e múltipla. Na formação identitária, a biologia do corpo e sua biografia se inter-relacionam de modo dinâmico. O corpo expressa-se por novas linguagens, visita novos ambientes, convive com novas diferenças. Essa experiência rica de encontros a que o corpo do homem se submete e é submetido na sociedade contemporânea, incitou, necessariamente e como forma identificar suas particularidades, o aparecimento de novas biografias convivendo conjuntamente e reproduzindo identidades múltiplas presentes em um só corpo.

O corpo, notadamente no mundo contemporâneo, mais do que em qualquer época, vive em diversos espaços ao mesmo tempo. Trabalho, turismo, sexualidade,

educação, religiosidade, etc., são espaços habitados, a um só tempo, pelo corpo. Alguns desses lugares já referenciam uma identidade com estatuto próprio e um mapa que permite boa circulação. Outros espaços, por sua vez, são novos e desafiadores. Manter-se identificado a apenas um lugar, nesse cenário de multiplicidade, é difícil. Por isso a identidade tende a produzir novas mediações, reordenar o espaço, sua narrativa, sua história. Consegue continuar suas conexões porque é capaz de reorganizar unidades diferenciadas e de fazer novas combinações nesse mar de espaços múltiplos. Tal tarefa é importante e necessária para garantir estabilidades, mesmo que provisórias (RESTA, 2011).

Assim, vários “eus” brotam de um mesmo corpo. Não é mais um corpo proletário, apenas, ainda que possa ser também, que se esgotada em demandas por redistribuição e que desconhece o mundo para além da fábrica. Tampouco o corpo se resume a um conceito de cidadão nacional. O corpo se desvela por completo. Fala de si, se transforma em ator múltiplo que revela pelo discurso de seus vários “eus” ao mesmo tempo. Um corpo, pois, descortina várias biografias que produzem sua própria memória, seu próprio estatuto de identificação que reproduz sua particularidade no mundo.

É preciso considerar ainda que o corpo é um repositório de manifestações biológicas que funcionam como código de comunicação e identificação de determinadas qualidades e características compartilhadas, e com isso a biologia de cada sujeito tende a se constituir numa instância biográfica de recontar e reproduzir a história do próprio corpo. Nesse caso, a identidade como memória conduz a uma espécie de sentido que necessita reconhecer e valorizar atributos objetivos do próprio corpo e de sua representação biológica como elementos de diferenciação e igualdade. Cor, raça, sexualidade, idade, etc, ainda que possam ser lidos em suas dimensões simbólicas, perfilham um tipo de reconhecimento do corpo que identifica individualmente cada um de nós em particular e nos associa a um conjunto de outros semelhantes pelo compartilhamento de atributos biológicos, pela narrativa de uma biografia que identifica.

Como manifestação de uma biografia a identidade é um traço do ser, um mecanismo de revelação de sua particularidade. A biografia como construção social é bem mais rica e complexa que sua correspondência em termos jurídicos. Enquanto o direito normatiza e reduz complexidade por meio de uma generalização congruente, a identidade se alimenta de ambivalências e de paradoxos que não podem ser tipificados pelo signo lícito ou ilícito. A identidade carrega memória e possibilidades de reconstrução permanente de sua própria representação. A biografia do sujeito fala de sua posição no mundo, de sua historicidade e de suas interações temporais e espaciais. Nesse sentido a identidade traduz uma posição de pertença, um sentido de unidade e, sobretudo, uma dada construção social que é compromissada com seu próprio estatuto. A biografia do sujeito, sua identidade, é sempre afetada pelas condições sociais em que o mesmo está inserido. Ao reafirmar sua identidade reafirma, também, uma particularidade construída socialmente, religando o sentimento de memória e definindo uma específica biografia para a biologia do corpo que ganha sua forma autêntica de linguagem e significados.

3. GLOBALIZAÇÕES E O FLORESCIMENTO DE IDENTIDADES DESCONECTADAS: O SUJEITO DESCOMPROMETIDO E ESTRATIFICADO

A igualdade nacional, como se sabe, fortemente homogeneizadora e ao mesmo tempo negadora das diferenças, coexistiu com o individualismo e a afirmação do “eu” como sujeito em si mesmo, resultado dos contornos impessoais que a vida moderna passou a permitir e a considerar. De fato, a modernidade liberal é, nesse sentido, um momento paradoxal. Ao mesmo tempo em que prescreve a igualdade de todos perante a lei e que institui um Estado legitimado pela convenção entre iguais, cria as condições para o florescimento de um *ethos* individual centrado na liberdade e na autonomia do sujeito, condição que ecoa nas diversas demandas de cunho individualista que o período vê eclodir e que notadamente caracterizam o espaço de pertencimento como uma invenção da igualdade num ambiente de severas diferenças em conflito, sejam elas externas ou internas ao espaço estatal.

O acirramento desse processo, então, torna o indivíduo, sem perder seu privilegiado vínculo nacional, uma biografia mais complexa, pois sua lealdade estatal, sustentada na sua na pertença espacial e temporal, evidencia a universalidade de sua igualdade, enquanto que sua liberdade permite refundar, a todo o tempo, novas lealdades com o seu eu-semelhante (seja no campo econômico, religioso, cultural, étnico, etc.) e expor suas diferenças. Afirma sua etnia, sua cor, sua religião, sua sexualidade, seu gênero, etc., bem como reconhece as diferenças materiais entre sujeitos de um mesmo Estado como algo próprio da liberdade em movimento. Iguais perante a lei, diferentes enquanto sujeitos históricos, o sujeito vê as diferenças se aguçarem, notadamente no campo econômico, com o desenvolvimento da matriz produtiva capitalista e que com o avanço substancial das democracias constitucionais que deram visibilidade a uma nova agenda de demandas coletivas de cunho identitário, centradas, contudo, numa espécie de enraizamento do coletivo no individual (FERRY, 2010).

Isso não quer dizer que as formas de identidade-nós, de cunho comunitarista, tenham desaparecido com a modernidade e com a globalização. Não é isso que se está afirmando. O que se percebe é um movimento razoavelmente complexo em que a identidade-nós, tão cara às sociedades mais simples e à organização do mundo Antigo e de certa forma medieval, começou a transpor-se para uma identidade-eu. Isso significa que com o avanço da agenda moderna e com a conformação de um marco globalizante, notadamente nas áreas tecnológica, ambiental, econômica e comunicacional, a identidade-eu passou a ter um enorme significado na condução dos projetos pessoais e na pauta de satisfações, desejos e insegurança dos indivíduos que não se encontram mais vinculados às modalidades tradicionais de identidade (GIDDENS, 2002). Aos poucos o sujeito ganhou autonomia e lançou-se numa aventura centrada na liberdade, tendo que conviver, nesse mesmo processo, com grande dose de incerteza e insegurança que no contexto das comunidades tradicionais era praticamente desconhecido. Bauman (2010) chega a dizer que a modernidade sólida foi substituída por uma modernidade liquefeita, por um novo estado de coisas em que a

insegurança dos projetos individuais agoniza o sujeito que não encontra mais uma comunidade reprodutora de tradições compartilhadas coletivamente que possa lhe restaurar a estabilidade.

A importância do papel da cultura, de certas práticas e costumes sociais locais na definição da identidade, entretanto, não representa necessariamente uma contradição em relação ao processo de generalização e unificação das instituições, dos símbolos e dos modos de vida perpetrados pela globalização, mas, paradoxalmente, parece apontar para a ocorrência de uma resposta reativa do particular às indiferenças alimentadas pelos mecanismos de padronização que afetam mundialmente quase todos os espaços de produção da vida social. Os novos reclamos por identidade e diferença, segundo Giacomo Marramao, refletem uma reação aos efeitos de uma globalização que uniformiza mas não universaliza, que comprime mas não unifica, “una mutua implicazione di ‘omogeneizzazione’ ed ‘eterogeneizzazione’. Un’inclusione della ‘località’ della differenza nella stessa composizione organica del globale” (2003, p. 40). Refletem, na posição de Zygmunt Bauman (2005), uma defesa-resposta contra um fenômeno que tende a desenraizar os vínculos identitários, tornando-os efêmeros, provisórios, sem continuidade, promovendo, por conta disso, o fortalecimento ou mesmo o retorno da ideia de comunidade e de suas formas de lealdade e de pertença para com os semelhantes, uma maneira encontrada para se conquistar mais segurança e igualdade num mosaico de indistinções que parece desfavorecer as aproximações humanas mais duradouras.

Em decorrência da fragilização das formas tradicionais de se estabelecer vínculos comuns de lealdade, resultado de um mundo em mudanças contínuas, de transitoriedade permanente, os sujeitos tendem a ser seduzidos pelo discurso bastante tentador de retorno à “comunidade”, uma forma de buscar segurança num contexto de incertezas. A comunidade é requisitada como um abrigo contra as incertezas globais, como uma condição de possibilidade para que os projetos de vida possam ganhar sentido no entendimento compartilhado. Os reclamos por identidade aparecem, então, como uma resposta à insegurança, como uma tentativa de se estabelecer lealdades entre semelhantes numa sociedade de sujeitos desenraizados, na qual os laços comunitários tradicionais são cada vez menos perenes.

Ocorre, no entanto, que nem mesmo a comunidade tem conseguido desempenhar habilmente esse papel (quando não o dificulta ainda mais), pois a forma como o mundo estimula a realização de projetos seguros de vida, sempre como um desafio individualizado, parece não ser a receita mais adequada para alcançar tais objetivos, o que tende a aumentar ainda mais a insegurança. Além disso, a estratégia de fechamento das comunidades em torno de si mesmas tem acirrado a guerra do “nós” contra o “eles”, proliferando inúmeros ambientes forjadores de identidade cultural que, paradoxalmente, tendem a potencializar as diferenças culturais e aumentar os reclamos por diversidade; no mesmo instante em que a comunidade defende a homogeneidade cultural e proíbe o ingresso de qualquer coisa que lhe seja estranha, alimenta, com isso, os medos e as incertezas que inicialmente pretendia combater.

Quanto maior a insegurança sentida pelos sujeitos de uma comunidade, menores são as chances de se estabelecer uma abertura para o diálogo com os outros diferentes e mais forte serão as medidas de segregação e divisão, restando prejudicada a conformação de uma comunidade “tecida em conjunto a partir do compartilhamento e do cuidado mútuo; de uma comunidade de interesse e responsabilidade em relação aos direitos iguais de sermos humanos e igual capacidade de agirmos em defesa desses direitos” (BAUMAN, 2003, p. 134).

Nenhum projeto que se elabore na sociedade contemporânea, comenta Bauman, consegue contar com a garantia de perenidade. Tudo se apresenta fugaz e efêmero. As afiliações sociais que tradicionalmente eram consideradas como determinantes da identidade, como o Estado, a família, a religião, a raça, o gênero, se revelam cada vez mais frágeis e, no seu lugar, novas formas de convívio social são projetadas como fontes de pertencimento que possibilitam a elaboração da identidade. É como se as identidades tradicionais, prossegue Bauman, mais sólidas e perenes, não funcionassem nesse mundo de realidades líquidas; como se tivessem desaparecidos os grandes relatos unificadores, diria Jean-François Lyotard (2004), eclodindo em seu lugar uma “sociedade transparente” (VATTIMO, 1990) na qual as etnias, culturas, gênero, raças e comunidades apenas pudessem manifestar sua existência pela diferença de suas identidades.

Nessa trilha de argumentos, Stuart Hall (2005) destaca que a sociedade da modernidade tardia processa mudanças constantes, rápidas e provisórias, as quais têm contribuído para o descentramento, deslocamento e fragmentação das identidades modernas. Não apenas as localizações sociais tradicionais (família, gênero, religião, nacionalidade, raça) são enfraquecidas, mas o próprio “sentido de si” estável, menciona Hall, perde sua referenciabilidade nesse contexto. Assim, a identidade totalmente “unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia”. Em vez disso, prossegue o autor, os sujeitos se deparam com uma multiplicidade de sistemas de significação e de representação cultural ao mesmo tempo, com cada um dos quais se é possível identificar ao menos temporariamente. O processo de fragmentação das identidades produz, então, uma espécie de subjetividade flexível, decorrente da vivência entrelaçada de diferentes culturas dentro de um mesmo indivíduo que, na composição de sua vida, transita por uma diversidade de grupos sociais com práticas diferenciadas e até divergentes.

Na sociedade contemporânea e mesmo na modernidade, como já dissemos, o indivíduo convive ao mesmo tempo em vários espaços. Sua vida não é linear e nem pré-ordenada. É complexa e muitas vezes até caótica. Não mantém vínculos com único sistema de sociabilidade. Não se pode, por isso, falar de um vínculo exclusivo com uma unidade, mas com vínculos com várias unidades a um só tempo. A própria história como algo unitário parece não ter mais sentido, disse Vattimo. “Viver en este mundo múltiple significa experimentar la libertad como oscilación continua entre la permanencia y el extrañamiento” (VATTIMO, 2000, p. 29). Apoiando-se em Heidegger e Nietzsche, o autor refere que o ser não coincide necessariamente com o estável, fixo e permanente, senão que tem uma relação mais próxima com o evento, consenso, diálogo e interpretação, sendo que as experiências oscilantes do mundo contemporâneo podem servir como oportunidade de um novo modo de ser humano. O eu e o outro, portanto, se

encontram numa fase dinâmica de suas constituições identificadoras.

A essência identitária desmoronou e em seu lugar muitas identidades cambiantes e diversas convivem num mesmo espaço, em espaços diferentes, produzindo estranhamento e reafirmando suas unidades. Se na sociedade pré-moderna os vínculos identitários eram fiéis a uma certa ordem de estabilidade, o que se vê no mundo moderno e que foi potencializado no contemporâneo é uma abertura do mundo para o indivíduo que se coloca sobre o dilema da unificação versus fragmentação.

Esse processo não retira a força da identidade, mas acaba com a ideia de uma identidade totalizante, de uma grande narrativa que dá conta de toda experiência histórica do sujeito. No seu lugar aparecem identidades múltiplas, confusas e móveis advogando cada uma delas a sua diferença e apostando em seu estatuto de reconhecimento. Ao tema da identidade múltipla voltaremos adiante. Para cada demanda identitária é necessário apelar para estatutos de reconhecimentos diferentes.

Esse é o enredo atual da identidade: sujeitos atomizados buscando, cada um a sua maneira, afirmar sua diferença e ver reconhecida sua particular forma de estar no mundo.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS - DIREITO À IDENTIDADE: O MAPA DE UMA AMBIVALÊNCIA

O direito à identidade não surgiu como um direito de feições normativas específicas, como um direito subjetivo à identidade. Num primeiro momento fez parte e foi conteúdo integrante dos direitos de proteção à vida, liberdade religiosa, integridade física, de pensamento, entre outros direitos que visam tutelar a autonomia e liberdade individuais. Somente indiretamente se pode falar de um direito à identidade no início da modernidade.

Uma explicação bem elaborada do direito à identidade como um paradoxo é apresentada por Eligio Resta (1997). Segundo o professor italiano, ao tratar do problema da identidade o sistema jurídico não pode fazer outra coisa além de interromper a inevitável complexidade valendo-se de um “*cliché* normativo capace di non alterare troppo la esplosione di contingenze” (RESTA, 1997, p. 81). Ao regular a identidade o direito necessita adotar um processo de generalização congruente. Define a identidade valendo-se de códigos específicos que conseguem generalizar uma convenção e um conceito abstrato que deverão orientar as expectativas e controlar a contingência. A normatividade reduz a complexidade jurídica da identidade ao definir seu teor de tutela e de proteção. Ao definir, separa, impede, seleciona algumas identidades entre tantas possibilidades existentes. Controla a própria contingência e a expectativa da identidade ao lhe dar um estatuto tipicamente jurídico que garante a previsibilidade de sua visibilidade pública.

A proteção jurídica de uma identidade, pois, se dá ao custo de se desproteger outras. Na verdade não é a identidade que é defendida pelo direito, mas processos de identificação específicos que lhe interessam a ponto de se garantir um estatuto normativo próprio. Traços de identificação e não de identidade em sua totalidade é que são o alvo da norma. Por isso normas diferentes para diferentes tipos de identificação. Normas de proteção a liberdade sexual dos homossexuais, por exemplo, tratam de um

específico ponto de identificação das pessoas com essa preferência sexual, mas não esgotam a identidade desses mesmos sujeitos que é revelada também por outros traços de identificação (um gay pode ser negro, índio, muçulmano, característica que nem sempre é considerado pela norma, uma vez que se volta apenas a condição pontual de sexualidade, incluindo determinados sujeitos justamente por sua capacidade de excluir os outros diferentes).

O movimento de regular a identidade será sempre paradoxal, uma vez que a ambivalência e a contingência da identidade, que faz ser o que ela é, é reduzida para poder ser controlada a partir de códigos que lhe são estranhos (mas normais ao sistema jurídico), os quais, para reconhecer normativamente a identidade, deverão atacar a complexidade que a constitui. Transformada em direito, em objeto de disputa e reconhecimento normativo, a identidade assume a própria linguagem autoreflexiva que caracteriza o sistema jurídico. Com o isso o direito estabelece os limites de seu contorno, mas sempre a partir de seu exterior. O direito reconhece a diferença que interessa e a diferença que não interessa, normatiza a identidade como um traço específico de pertença que estabelece um dentro e um fora que inclui excluindo.

Ao internalizar a identidade a partir de sua linguagem específica, o direito só o pode fazer depurando e selecionando os conteúdos de modo codificado. A identidade, nesse sentido, é generalizada e estendida a todos como algo comum. (RESTA, 1997). A proteção jurídica da identidade requer sua redução e uma espécie de estabilidade construída normativamente. Assim, o direito à identidade passa a ser aquilo que o próprio direito diz e reconhece como tal. Na verdade o direito à identidade diminui a própria autenticidade da identidade, transformando-se em recurso de proteção de traços normativos de identificação. A identidade é reduzida na linguagem jurídica a um modo de identificação. O direito constitui normativamente a identidade descaracterizando-a. Para ser tratada como um direito, a identidade perde doses significativas de sua existência como liberdade de ser. Como bem sintetiza Resta (1997, p. 92), a identidade “*devono diventare in altra cosa per continuare ad essere identità*”.

Ao se ocupar de normatizar a identidade o direito se propõe uma difícil tarefa, senão imprópria, pois desafia sua própria natureza generalista. O modelo moderno de direito centra-se numa lógica de imputação abstrata que lhe garante a sua generalização em condições de igualdade também abstrata. As normas jurídicas visam generalizar uma expectativa e reduzir a contingência. Nesse sentido o direito, pela adoção de códigos específicos de comunicação, reduz a complexidade interna de seu sistema funcional e define os limites de seu entorno. Os conteúdos que fazem parte da programação do direito somente farão sentido dentro do sistema jurídico se capazes de serem lidos e assimilados pelo código binário lícito/ilícito. A substância normativa (que não se confunde com a substância da norma, pois como se sabe o sistema jurídico é cognoscitivamente aberto e recebe influências de seu entorno no processo de programação) que interessa ao sistema jurídico é codificada pelo próprio sistema e de acordo com regras que ele mesmo estabelece (LUHMANN, 2000).

Apropriada pelo direito, a identidade reapresenta-se como algo artificial, como uma unidade que generaliza e que promete universalidade, mas que não passa de uma convenção que invoca a diferença de sua comunidade. A identidade europeia é um

exemplo disso. Segundo Resta (1997, p. 102), “nessuna costituzione, nessun grande atto legislativo potrà dare identità all’Europa se non si vorrà investire razionalmente in un’istituzione artificiale e convenzionale.” Nem a Europa, nem qualquer outra região do mundo, apresenta uma unidade tão intensa que solapa a capacidade individual de manifestação autêntica e que agrupa a todos como se fosse uma comunidade sem diferenças. Definitivamente, somente como invenção e mito pode-se defender a identidade com essas características.

A identidade transformada em direito é uma forma de produzir identificação a partir do exterior e de reconhecer uma entre muitas possibilidades de o sujeito ser o que é. Nesse ponto reside um grande problema para aliar o código do sistema jurídico ao código binário da identidade. Ambos operam binariamente. Porém, enquanto o direito faz uma espécie de generalização congruente, a identidade apoia-se sempre e irrefutavelmente numa dinâmica contrária a todo tipo de generalização. Por isso, garantir o direito à identidade pela adoção do código lícito/ilícito significa negar a legitimidade daquelas identidades não normatizadas ou, na direção contrária, em tons liberalizantes, permitir que todas as identidades façam o seu próprio caminho. Toda tentativa de regular a identidade normativamente é uma negação da sua própria condição autêntica e uma forma de negar as identidades não amparadas pela norma. Em palavras claras, o direito à identidade nos coloca diante do seguinte paradoxo: somos aquilo que somos, aquilo que nos identifica, mas nem sempre temos o direito de ser o que somos em virtude de que a vivência de nossa identidade, como direito, está subordinada a condição de normatividade.

Se pode argumentar a favor de mecanismos jurídicos que protegem as formas de manifestação da identidade, de seu conteúdo, a sua identificação, mas não se pode interferir normativamente na definição dos conteúdos propriamente ditos. Isto é, o direito pode garantir um sistema de identificação, mas não pode garantir coercitivamente uma identidade. Identidade refere a possibilidade de se ser o que se é, independentemente de qualquer disposição normativa. O estatuto da identidade tem relação próxima com o direito de liberdade de se ser o que se é. Não pode ser transfigurado em normatividade excludente que impõe a partir do interior do sistema jurídico e, portanto, do exterior do sujeito, uma situação de exclusão normativa. Pois é isso que o direito à identidade acaba fazendo: reconhecer a identidade de alguém significa reconhecer as condições de liberdade de ser o que ele é, mas reconhecer um direito à identidade significa reconhecer um determinado traço de identificação que é definido a partir do externo e não necessariamente pelo próprio indivíduo.

Ademais, como se sabe, a normatização da identidade não contempla todos os tipos de manifestações culturais por considerar algumas delas contrárias ao direito. O discurso dos direitos humanos coloca sérias limitações às experiências culturais que negam a liberdade da pessoa e que se amparam em elementos de violência, por exemplo. A universalidade de tais direitos se coloca na direção contrária às identidades que se alimentam da desigualdade e da opressão de todo tipo. Não se poderia falar de uma identidade como direito irrestrito de uma cultura fazer o que quiser com seus integrantes. Autorizar normativamente que um dada uma cultura, uma identidade coletiva, obrigue seus membros a uma determinada experiência é também e sobretudo negar o direito individual de cada um viver sua vida a partir de suas próprias

compreensões e visões de mundo, ou seja, de definir sua própria condição de ser, sua identidade. E o nó não se desata nunca. Ele é alimentado por um paradoxo interminável.

A identidade cultural homogeneiza as possibilidades de ação de seus integrantes, lhes tolhe em parte a sua autonomia, sua liberdade de serem e viverem como bem entenderem. Ao mesmo tempo, porém, lhes garante uma pertença. A identidade, nesse caso, cessa quando cessa a pertença. Este vínculo esgota-se no ato de pertencer, de fazer parte de uma comunidade. Sabemos, é claro, que nossa individualidade tem os seus limites e que sofre a constante influência do ambiente social em que vivemos. Por outro lado, podemos fazer escolhas, reinventar nosso passado, movimentar-se em direção ao novo e a novas possibilidades de vida. O direito à identidade individual, portanto, pode nos colocar em conflito com o à identidade cultural do grupo que fazemos parte. E o direito não apresenta uma solução para este impasse que ele mesmo cria. Se a identidade de tipo cultural acaba quando acaba o jogo da pertença, a identidade individual, no entanto, segue seu curso, se reinventa, faz novos contatos e redefine seu seus próprios limites.

O direito à identidade em seu sentido amplo só poderia assentar-se no direito à liberdade. Direito à identidade de tipo estratificado (que corretamente deveria ser chamado de um direito à identificação) alimenta um jogo interminável de identidades que se rivalizam e que se negam, cada uma delas reproduzindo seu próprio estatuto. Todo tipo de legislação que reconhece apenas alguns traços da individualidade humana e lhe protege, está, em verdade, protegendo processos de identificação. É um processo externo que faz a leitura e significações das formas como a identidade se manifesta e se representa individual e coletivamente. A identidade como direito de ser o que ser é não se confunde com as possíveis representações que dela são feitas. O sistema jurídico não consegue universalizar o direito à identidade porque adota uma forma de generalização congruente que seleciona determinadas identificações em detrimento a outras. Ao fazer isso, ao negar seu entorno, o direito à identidade nega aquilo que com ele não se assemelha. O direito de ter uma identidade estará sempre em contraposição a uma identidade diferente. Por isso dizemos que a melhor forma de garantir o livre fluxo das identidades só pode estar associada ao reconhecimento de uma racionalidade jurídica de tipo não standartizador e sectário, que seja capaz de apostar na humanidade comum do homem como modelo universal de direitos humanos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUMAN, Zygmunt. *A sociedade individualizada*. Vidas contadas e histórias vividas. Tradução de José Gradel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade*. A busca por segurança no mundo atual. Tradução de Plínio Dentzein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. De Peregrino a turista, o uma breve historia de la indetidad. In: HALL, Stuart ; GAY, Paul du. (Comps.) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

-
- BAYART, Jean-François. *L'illusion identitaire*. Paris: Fayard, 1996.
- BENHABIB, Seyla. *Los derechos de los otros*. Extranjeros, residentes y ciudadanos. Barcelona: Gedisa, 2005.
- BREUILLY, John. *Nacionalismo y Estado*. Traducción de José Pomares. Barcelona: Pomares-Corredor, 1990.
- BRONOWOSKI, Jacob. *L'identità dell'uomo*. Milano: Edizione di Comunità, 1968.
- BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. Tradução de Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Unisinos, 2006.
- DOUZINAS, Costas. *O Fim dos Direitos Humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.
- DUBAR, Claude. *La Crise des identités*. 3e éd. corrigée, Paris : PUF, 2007.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade dos Indivíduos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- FEATHERSTONE, Mike. *Trasformazioni. Corpo, imagine ed affect nella cultura dei consumi*. In: *Identità incorporate*. Segni, immagini, differenze. GUIZZARDI, Gustavo. Bologna: Mulino, 2009.
- FERRY, Luc. *Famílias, amo vocês*. Política e vida privada na era da globalização. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.
- FRAILLE, Guillermo. *Historia de la filosofía I*. Editorial Católica: Madrid, 1961.
- GADAMER, Hans-Georg. *Linguaggio*. Trad. Donatella di Cesare. Roma-Bari: Laterza, 2005.
- GALIMBERTI, Umberto. *I miti del nostro tempo*. Milano: Feltrinelli, 2009.
- GALIMBERTI, Umberto. *Il corpo*. 20.ed. Milano: Feltrinelli, 2010.
- GELLNER, Ernest. *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza, 1988.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1991. p. 126.
- GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução e apresentação de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*. Estudos de teoria política. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*. v. II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. *Inclusão: integrar ou incorporar? Sobre a relação entre nação, Estado de direito e democracia*. In: *Revista Novos Estudos Cebrap*. n. 52. São Paulo, 1998, p. 102.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- HALL, Stuart. *Introducción? ¿Quién necesita de "identidad"?* In: HALL, Stuart ; GAY, Paul du. (Comps.) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- HEGEL, Friedrich G. W. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses. V. I São Paulo: Loyola, 1995.

- HEIDEGGER, Martin. *Identidad y diferencia/Identität und differenzi*. Edición bilingüe. Barcelona: Anthropos, 1990
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. V.I. 12 ed. Vozes; Universidade São Francisco: Petrópolis, 2002.
- HIRSCHBERGER, Johannes. *Historia de la filosofía I*. Barcelona: Herder, 1954.
- HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artemd, 2008.
- HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Débora Danowski. São Paulo: Editora da UNESP, 2002.
- KYMLICKA, Will; STRAEHLE, Christine. *Cosmopolitismo, Estado-nación y nacionalismo*. Un análisis crítico de la literatura reciente. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
- LAGO, Emanuele. **IDENTITÀ E DIFFERENZA. HEIDEGGER, HEGEL E L'ALTRO INIZIO DELPENSIERO**. Scuola di dottorato di ricerca in Filosofia. Università degli Studi di Padova.
- LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- LUCAS, Douglas Cesar. *Direitos Humanos e Interculturalidade*. Um diálogo entre a igualdade e a diferença. Ijuí: Unijuí, 2010.
- LUHMANN, Niklas. *El derecho de la sociedad*. Madri: Iberoamericana, 2000.
- LYOTARD, Jean-François. *La condición postmoderna*. Informe sobre el saber. Traducción de Mariano Antolín Rato. 8. ed. Cátedra: Madrid, 2004.
- MAFFESOLI, Michel. *Identidad e identificación en las sociedades contemporáneas*. In: ARDITI, Benjamin. *El reverso da diferença*. Identidad y política. Caracas: Nueva Sociedad, 2000.
- MARRAMAIO, Giacomo. *Il mondo e l'occidente oggi*. Il problema di una sfera globale. Mimeo. 2007.
- MARRAMAIO, Giacomo. *Passaggio a Occidente*. Filosofia e globalizzazione. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- MENDÉZ, Manuel Toscano. *Nacionalismo y pluralismo cultural*. Algunas consideraciones. In: CARRACEDO, José Rubio; et al. *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*. Madrid: Trotta, 2000.
- REMOTTI, Francesco. *Contro l'identità*. 4.ed. Roma-Bari: Laterza, 2007.
- REMOTTI, Francesco. *L'ossessione identitaria*. Roma-Bari: Laterza, 2010.
- RESTA, Eligio. *Diritto Fraternal*. Roma-Bari: Laterza, 2008.
- RESTA, Eligio. *Diritto Vivente*. Roma-Bari: Laterza, 2008.
- RESTA, Eligio. *L'estelle e le masserizie*. Paradigmi dell'osservatore. Roma-Bari, 1997.
- RESTA, Eligio. *L'identità nel corpo*. In: RODOTÀ, Stefano; ZATTI Paolo. *Il governo del corpo*. Giuffrè Editore, 2011.
- RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *O (ab)uso da tolerância na produção de subjetividades flexíveis*. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí, 2003.
- TIVEY, Leonard. *El Estado nación*. Tradução de Marco-Aurelio Galmarini. Barcelona: Península, 1987.

VATTIMO, Gianni. *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós, 1990.

VATTIMO, Gianni. Posmoderno. ¿Una sociedad transparente? In: ARDITI, Benjamin. *El reverso da diferença*. Identidad y política. Caracas: Nueva Sociedad, 2000.

WATANABE, Lygia. *Platão por mitos e hipóteses*. São Paulo: Moderna, 1995.

Recebido em 06.11.2012
Aprovado em 20.10.2012