

A Identidade como Memória Biográfica do Corpo e sua Proteção Jurídica: itinerários de um paradoxo¹

Doglas Cesar Lucas²

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 tornado múltipla, reclamando reconhecimento jurídico para as suas diferentes formas de produção de pertença. Destaca-se que o corpo, para além de sua biologia, reclama e constitui uma identidade que garante uma biografia, a fala e sua particular forma de ser no mundo. Por fim, defende-se que, apropriada pelo direito, a identidade é reduzida a um modo de identificação. O direito constitui normativamente a identidade descaracterizando-a.

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. We stress that human body, beyond its biology, claims and constitutes an identity that assures its biography, its speech and its specific way of being. Finally it is maintained that if identity is adopted by Law, identity becomes reduced to an identification modus. In terms of norms, Law constitutes identity taking him its character.

Palavras-chave: Identidade. Pertença. Reconhecimento. Direito à Identidade..

Key words: Identity. Belonging. Acknowledgement. Identity Rights.

¹ Texto produzido a partir do projeto de pesquisa intitulado *Direitos Humanos, Identidade e Mediação*, coordenado pelo autor deste artigo e financiado pelo Edital Universal n. 14/2011 do CNPq, processo n. 481512/2011-0, vinculado ao Mestrado em Direito da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul – Unijui.

² Possui Pós-doutorado em Direito pela Università Degli Studi di Roma Tre. Doutor em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), mestre em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e graduado em Direito pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUI). Professor dos Cursos de Graduação e de Mestrado em Direito na Unijui e professor tempo parcial no Curso de Direito do Instituto Cenecista de Ensino Superior Santo Ângelo (IESA).
E-mail: doglasl@unijui.edu.br.

Recebido em: 14/07/2012.

Revisado em: 11/09/2012.

Aprovado em: 01/10/2012.

1 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 transparece 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 un excesso”, tem sempre um algo mais. (HALL, 2003)

Esse texto pretende apresentar um roteiro sobre a semântica histórica da identidade e demonstrar que os processos de identificação modernos resultam da apropriação da consciência de si pelo indivíduo em relação a sua diferença que se transforma em alteridade. Mais precisamente, defende-se que 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 que reclama proteção do direito. Ao final, refere-se que 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; é reduzida na linguagem jurídica a um modo de identificação. O direito constitui normativamente a identidade descaracterizando-a.

2 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 vista 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 maneira: $A=A$ e $A \neq$ 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 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. A identidade, nesse caso, é depurada de qualquer noção de alteridade. Para garantir que a identidade se faça somente de si mesma, de sua própria essência, a alteridade é negada, é excluída do ser e relegada ao não ser, assumindo, portanto, uma conotação meramente negativa. (REMOTTI, 2010)

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 predeterminados. No mundo antigo, essa relação de identidade interna é uma decorrência da própria condição da vida feliz no interior da *polis*. O indivíduo de-

pende 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 não ele não existe.

Pode parecer então que tudo que esteja externo a cidade seja uma diferença que importa. Definitivamente não. O estranho, nesse caso, é inimigo, se refere àquela pessoa que vem de fora e que é potencialmente suspeita, dirá Giddens (1991; 2002). O externo apenas reforça a identidade interna na medida em que define contornos e reforça essências, sem promover discontinuidades. O convívio não se dá entre diferentes e de modo efêmero como na modernidade. É totalizante; abarca o sujeito como um todo. 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, os ambientes de promoção da confiança localizada. O tempo e o espaço se conjugam na situacionalidade do lugar.

3 Modernidade e a Identidade como Consciência de Si

A figura do indivíduo como sujeito autoconsciente de sua própria individualidade e identidade só vai ganhar relevo na modernidade. 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. Como 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, como 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 como sujeito histórico, como uma unidade de fato. Não decorre de sua substancialidade, que muda e se altera o tempo todo. Trata-se de um produto da consciência, uma construção que atribui sentido e unifica a multiplicidade de eventos que o fazem ser o que é. “Perduto il suo attributo di identità, la sostanza di cui è fatto l’io si frammenta in modo inevitabile. Essa perde la sua unità e permanenza: l’io in definitiva non è più una sostanza.” (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 dos 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 essa consciência 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).

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.

4 A Identidade como Resultado de um Processo de Enfrentamento e Reconciliação

Se a filosofia clássica, de inspiração aristotélica, reconhecia a identidade apartada da alteridade, como uma substância invariável no tempo e concebida a partir de seu interno, sem relação com o exterior, no início do século XIX Hegel fez uma profunda revisão na relação entre identidade e alteridade. Hegel não separou o reconhecimento da autonomia, tampouco a universalidade da particularidade. Aponta claramente que a identidade surge de uma relação universal entre particularidades autônomas que se reconhecem mutuamente. A união entre os indivíduos não apenas pressupõe autonomia, segundo Hegel, senão que a cultiva, pois a autonomia permite aos indivíduos recuperarem sua identidade e aprenderem algo

mais sobre sua própria diferença com os outros. Por isso, afirma 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 Parménides, 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, recriando as distâncias entre elas. Nesse movimento, a alteridade funciona como uma forma de certificação da identidade, pois confirma e reforça sua unidade inegociável.

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”, entende-se que o A se basta em si mesmo, que não necessita de qualquer relação de comparação com outra unidade qualquer. A fórmula $A=A$, portanto, manifesta o princípio da igualdade, pelo qual um “A” é suficiente para expressar a sua fórmula de identidade. Ou seja, ele é autoevidente. Não há demonstração lógica dessa autoevidência, mas tão somente da impossibilidade de sua contradição.

Ao se constituir como um rastro do ser, a identidade revela-se como historicidade presente no ser, como realidade que se transforma em compreensão de uma dada posição do ser no mundo. As ligações com a tradição, com o mundo que previamente se apresenta a ele, as conexões intersubjetivas baseadas nos saberes consolidados antes da presença objetiva do homem no mundo da vida, auxiliam na capacidade de o homem compreender como ser individual e coletivo, como ser pertencente a um tempo de continuidades perenes que compõem a noção de identidade. O outro, semelhante ou diferente, é condição indispensável para o ser compreender-se como é, para situar-se no mundo, para tornar possíveis os olhares que desvelam o estranho e que ajudam a dar sentido à pluralidade de horizontes 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)

5 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. 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 escolhe a sua diferença, ela define a programação do seu código. Por isso, ela 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 como ente objetivo. Fala de si a identidade, mais para si mesma do que para fora. Ela 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 que 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 separamos. A decisão pressupõe uma escolha e vice-versa. Para garantir a sua particularidade a identidade precisa decidir sobre o seu oposto, excluindo-o e definindo o seu 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 oculca 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 pò 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.

6 Simulação e Simulacro: autenticidade e identidade mascarada

Fiz de mim o que não soube. E o que podia fazer de mim não o fiz. O dominó que vesti era errado. Conhecera-me logo por quem não era e não desmenti, e perdi-me. Quando quis tirar a máscara, estava pegada à cara. Quando a tirei e me vi ao espelho, já tinha envelhecido. (FERNANDO PESSOA, 1928)

Assim escreveu Fernando Pessoa, pela pena de seu heterônimo Álvaro Campos, em seu clássico poema *Tabacaria*. O poeta lusitano fala com desprezo de si e conta tragicamente os passos de uma vida de pouca esperança e sem rumo certo. A máscara representa o distanciamento da realidade, um artefato que simboliza o quanto o personagem era um desconhecido para si mesmo.

A identidade conforma um tipo de relação bastante parecida com a descrita pelo poeta. Tal qual o personagem que se autodescreve no poema como alguém apartado de si num duplo jogo entre realidade e falsa consciência, a identidade, ao configurar-se, se constrói também como simulação, como representação sobreposta sobre as múltiplas possibilidades alternativas e de fluxo permanente. Esconde e revela ao mesmo tempo. Esconde a diferença e revela sua unidade interna e sua pureza artificial. A identificação do sujeito é uma espécie de imagem redutora de seu ser, uma forma de representação ficta de sua própria essência. É a forma como o exterior faz a leitura de sua presença. Ao construir-se como invenção, com doses de ilusão, a identidade reduz sua própria contingência e se apresenta como uma possibilidade real, concreta, inevitável. Sua representação imaginária está nos discursos e narrativas que mantém com outras diferenças. Em palavras objetivas, a identidade simula uma unidade para negar a própria possibilidade de ser outra coisa; revela sua coerência por intermédio do ocultamento de seu oposto e das outras possibilidades de ser.

O fato de se apresentar como uma possibilidade entre tantas, não transforma a identidade em mera ilusão ou mascaramento artificial. É certo que oscila, que se altera, que absorve novidades selecionadas para po-

der continuar reproduzindo sua comunicação. Esse esforço, no entanto, de depurar-se do diferente, de separar-se e de revelar sua face própria é um movimento de autenticidade. Revela a identidade como evento único, como algo do ser que não pode ser visto em outro. A representação do ser, seu desvelamento presente em sua identidade é também velamento das condições que lhe negam e que constituem o seu oposto. A identidade que revela parte do ser é a mesma que cobre, que mascara o processo seletivo de uma contingência perene.

Identidade e alteridade se escondem, mascaram-se mutuamente. O jogo do mascaramento é também um jogo de desmascarar. O preço da identidade é o velamento de sua diferença, uma seleção velada de suas escolhas. Tal como o ator que revela seu personagem desfazendo-se de sua própria imagem, abandonando-a provisoriamente, a identidade presente na identificação se porta como mensageira de uma representação específica, particular, entificada no ser como se fosse a única imagem possível de si. Por isso invenção; por isso máscara. Para ser uma eficiente forma de representação perante o outro, precisa também comunicar uma substancial ideia metafísica daquilo que porta como representação. Processos de identificação reduzem a complexidade e dão objetividade aos códigos que comunicam a identidade como uma particular diferença entre outras. Por outro lado, nega a sua artificialidade e atesta sua estabilidade recorrendo a sujeitos entificados de identificação, como, por exemplo, a cultura, o Estado, religião, etnia, etc. (REMOTTI, 2007). Com isso, a identidade pereniza sua condição particular como algo inevitável e praticamente natural.

E a identidade é duplamente simulada, diz Remotti (2007, p. 97): “[...] in quanto è ‘construita’ e in quanto a sua volta ‘oculta’ le operazioni che la pongono in essere.” E essa ficção identitária é uma exigência, é irrenunciável, pois decorre da necessidade do próprio “eu” estabelecer sua particularidade. Isso quer dizer que, como simulação e construção, se pode fabricar e assumir identidades diferentes.

Uma feição identitária nunca é totalizante, pois pode assumir sempre novas imagens. Os estudos de psicologia têm contribuído para a desconstituição do discurso obsessivo da identidade. Lembra Remotti que não prospera mais o entendimento tradicional de que a saúde mental e a

adequação psíquica do sujeito estão relacionadas com a manutenção de uma estrutura unitária e compacta da identidade no tempo e no espaço. Somos, de fato, compostos de uma multiplicidade de “eu” e de “ser”. Um ser que cambia, portanto, que se altera, que se transveste, que pode assumir diferentes facetas e possibilidades existenciais.

A precariedade do “eu” e do “nós”, como figuras totalizantes, nesse cenário, torna a identidade ainda mais dissimulada, mais fluída. Um mesmo sujeito pode assumir, em lugares diferentes, diferentes identidades, como que se colocasse, para cada um desses ambientes, a máscara mais adequada às circunstâncias e ao enquadramento funcional de cada sistema. Vários papéis são representados por um mesmo sujeito. Trabalho, lazer, família, etc, requerem representações distintas e diferentes formas de reproduzir sua lógica interna de identificação. Como exemplo desse processo multifacetado e concorrente de identificações presentes num só ator, pode ser citado as características estéticas, especialmente marcantes no vestuário, que as diferentes atividades funcionais exigem de seus atores. Um médico opera sua identidade funcional por meio de códigos específicos (roupa branca, por exemplo) que não são iguais aos que esse mesmo sujeito recorre quando vai professar seu judaísmo ou participar de uma loja maçônica, por exemplo. Maiores serão os recursos à identificação e a simulação de sua particularidade, quanto mais lugares e espaços um sujeito experimentar a sua individualidade.

O ocultamento dessa precariedade é resultante de uma identidade construída, simulada como forma de garantir a unidade e coerência interna de uma dada estrutura particular de identificação. A identidade, nessa direção, se constitui como uma representação redutora a respeito de sua capacidade de modificação e de contato com alternativas sempre presentes na alteridade. Transfigura-se, a identidade. Move-se, oculta, reaparece, negocia, simula e apropria-se, tudo ao mesmo tempo. Se a identidade é representação, simulação que impede aberturas, devemos considerar o verdadeiro peso que esse processo de construção desempenha na história. Se estamos condenados a viver fingindo, deveríamos nos perguntar sobre as razões que nos fazem manter essa máscara da identidade. Talvez a surpresa da resposta esteja em não ter um “eu” ou “nós” mais original e autêntico por baixo dela.

Para Resta (1997, p. 59),

[...] l'identità può apparire e può essere, può mascherarsi e riapparire, occultarsi in ogni dove e mostrarsi: il problema diventa quello dell'osservatore esterno che deve decifrare caratteri definitivi dell'identità oscilando sempre tra quello che si mostra e quello che è, dalla sua sua rappresentazione esterna al suo modo di essere interno.

Mascarar, portanto, significa poder ser algo diferente sendo o mesmo. Significa simular, construir novas possibilidades de ser. A máscara esconde o sujeito para revelar o personagem ao mesmo tempo em que é uma forma de revelar o sujeito em sua particularidade, um tipo que se manifesta no sujeito e não outro. Simula uma realidade, inventa e potencializa o “eu” sob a forma de vários personagens que podem habitar uma mesma face, um mesmo ser. Ao disfarçar, cobre, simula, mas também protege, garante a integridade de seu usuário. Permite aumentar a capacidade da representação escondendo. Afinal, como escreveu Victor Hugo, “Arrancar a máscara, que livramento!”.

7 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 biológica e biográfica 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 próprias, 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. Nesse espaço 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, descodificar 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; e liberdade econômica são liberdades desse 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 de significados.

8 Conclusões

O movimento de regular juridicamente a identidade é inevitavelmente paradoxal. Para reconhecer normativamente a identidade, o direito deve reduzir 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 li-

berdade 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 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 possi-

bilidade 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 se apoia 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.

O balado direito à identidade coloca uma cunha quase insuperável na lógica jurídica moderna. Como se vê, a identidade reclama um estatuto de diferenciação e de identificação que não pode ser generalizado, nem mesmo replicado. A identidade é substância do ser, sua posição de autenticidade. A identificação, ou seja, como identificamos essa autenticidade do ponto de vista externo, é a forma pela qual a identidade se manifesta. A identidade é aquilo que o sujeito é em si, o que ele porta como um traço de seu ser e que independe de ser reconhecido ou não como uma característica positiva.

É possível 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 pessoa 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 homogeneíza 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. Esse vínculo esgota-se no ato de pertencer, de fazer parte de uma comunidade. Sabe-se, é claro, que nossa individualidade tem os seus limites e que sofre a constante influência do ambiente social em que se vive. Por outro lado, é possível 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 esse 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. A identidade nacional, por exemplo, ao mesmo tempo em que gera uma pertença pode significar perda de uma identidade específica (LUCAS, 2010). A identidade gerada pela cidadania é geralmente contrária às identidades minoritárias de tipo cultural e religioso (BENHABIB, 2005). Em palavras claras, “[...] l’identità di cittadino fa perdere identità di appartenenza culturale, e viceversa [...]. Per ogni sistema normativo non potranno che esserci o *identità comuni a tutti* o *differenze comuni a tutti* e il grado di conflitto non potrà superare una certa soglia” (RESTA, 1997, p. 89). Um índio que abandona sua tribo de costumes poligâmicos para casar-se com uma não índia de acordo com as leis brasileiras terá que respeitar as regras jurídicas do casamento monogâmico e abandonar parte de suas ligações com sua antiga tradição de origem. A identidade não faz concessões e mediações. Ela afirma sua existência em contraposição ao seu oposto. Nega para poder ser o que é.

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 se 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, é possível dizer 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

- BAUMAN, Zygmunt. **A sociedade individualizada**: vidas contadas e histórias vividas. Tradução de José Gradel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.
- _____. **Comunidade**. A busca por segurança no mundo atual. Tradução de Plínio Dentzein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. De Peregrino a turista, o uma breve historia de la indetidad. *In*: HALL, Stuart; GAY, Paul du. (Comp.) **Cuestiones de identidad cultural**. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- _____. **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**. 3. 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*: GUIZZARDI, Gustavo. **Identità incorporate**. Segni, immagini, differenze. 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.

_____. **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.

_____. **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.

_____. **Direito e democracia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. (v. II)

_____. Inclusão: integrar ou incorporar? Sobre a relação entre nação, Estado de direito e democracia. **Revista Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 52, p. 102, 1998.

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.

_____. Introducción? ¿Quién necesita de “identidad”? In: HALL, Stuart; GAY, Paul du. (Comp.) **Cuestiones de identidad cultural**. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

- HEGEL, Friedrich G. W. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio**. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. (v. I)
- HEIDEGGER, Martin. **Identidad y diferencia/Identität und differenzi**. Edición bilingüe. Barcelona: Anthropos, 1990
- _____. **Ser e tempo**. 12. ed. Vozes; Universidade São Francisco: Petrópolis, 2002. (v. I)
- 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**. Tesi di dottorato. Scuola di dottorato di ricerca in Filosofia. Università degli Studi di Padova, 2008.
- 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**. Madrid: 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: identidade y política**. Caracas: Nueva Sociedad, 2000.

MARRAMAIO, Giacomo. **Il mondo e l'occidente oggi**: il problema di una sfera globale. Mimeo. 2007.

_____. **Passaggio a ocidente**. 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.

PESSOA, Fernando. (Álvaro de Campos). **Tabacaria**. 15 de janeiro de 1928. Disponível em: <<http://www.insite.com.br/art/pessoa/ficcoes/acampos/456.php>>. Acesso em: 7 out. 2012.

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

_____. **L'ossessione identitaria**. Roma/Bari: Laterza, 2010.

RESTA, Eligio. **Diritto fraterno**. Roma/Bari: Laterza, 2008.

_____. **Diritto vivente**. Roma/Bari: Laterza, 2008.

_____. **L'estelle e le masserizie**. Paradigmi dell'osservatore. Roma/Bari, 1997.

_____. **L'identità nel corpo**. In: RODOTÀ, Stefano; ZATTI, Paolo. **Il governo del corpo**. Milano: 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.

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre hermenêutica**. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

TIVEY, Leonard. **El Estado nación**. Tradução de Marco-Aurelio Galmarini. Barcelona: Península, 1987.

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

_____. 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.