As várias peles que encarnamos: a questão da identidade cultural

Erik Wellington Barbosa Borda¹

Resumo

Este trabalho discute, a partir de um texto de Darcy Ribeiro, as maneiras como a temática da identidade foi tratada por parte das Ciências Sociais. Tem como meta realizar uma introdução teórica e conceitual às questões referentes ao tema das identidades culturais, metaforicamente entendidas aqui como “peles que encarnamos”. Para tanto, são apresentadas algumas formas comuns de se pensar a problemática, para por fim, demonstrar como parte da teoria cultural que se ancora principalmente no pós-estruturalismo trouxe uma das mais importantes contribuições para o debate em jogo atualmente.

Palavras-chave: identidade cultural. Stuart Hall. Darcy Ribeiro. ensaio sociológico.

The many skins we incarnate: the question of cultural identity

Abstract

This work debates, based on a text from Darcy Ribeiro, the ways in which the thematic of identity has been treated by part of the Social Sciences. It has as goal to make a theoretical and conceptual introduction to questions related to the theme of cultural identities, metaphorically understood here as “skins we incarnate”. In order to do so, there are presented some common ways of thinking about this problematic, so that in the end, we may demonstrate how the part of cultural theory which bases itself specially in the post structuralism brought one of the most important contributions to debate that's at stake nowadays.

Key-words: cultural identity. Stuart Hall. Darcy Ribeiro. sociological essay.

Introdução

O texto que aqui se inicia tem como objetivo principal realizar uma discussão acerca das peles que encarnamos no momento contemporâneo. A pele que aparece é a mesma belissimamente presente no texto de Darcy Ribeiro (1995a) “As várias peles que encarnei”, ou seja, conota acima de tudo uma ideia de *identidade*. Creio que há um sentido implícito no verbo “encarnar” usado por Darcy, que implica que ele ao mesmo tempo assumia tais identidades de maneira circunstancial e menos por fatores internos que externos. Isso significa reconhecer que não somos – pelo menos totalmente – livres na construção de nós mesmos. O posicionamento do autor vai ao encontro de parte importante da teoria cultural contemporânea, em especial aquela que tem sua abordagem

¹ Erik Borda é graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos. Tem experiência na área de Sociologia, atuando principalmente nas áreas de Estudos Culturais, Estudos Pós-coloniais e Sociologia das Relações Raciais. Como bolsista da FAPESP, pesquisou a obra de Stuart Hall e seus impactos sobre os estudos de raça e etnia no Brasil

fortemente baseada no pós-estruturalismo e que vê a identidade como resultado de um processo, um jogo de sutura. Assim, fazendo jus à pele mais antropológica de Darcy, este texto pretende realizar seu objetivo principal ao debater dois temas inter-relacionados: o tema da “identidade na modernidade tardia”, de forma a apresentar ao público comum uma forma teórica de se apreender o fenômeno, e qual parece ser o estatuto dessa identidade no sujeito contemporâneo, que encarna diferentes peles ao longo da vida, às vezes simultaneamente e muitas vezes de forma contraditória.

A proposta, da Fundação Feira Nacional do Livro de Ribeirão Preto, de lançar ao ensaio deste ano o tema “As várias peles que encarnei” traz uma miríade de possibilidades de abordagem, e nesse sentido, uma questão emerge: por que, entre todas essas possibilidades, discutir a questão da identidade?

É importante ter isso claro, pois para a melhor compreensão deste artigo, saber suas motivações é algo de grande relevância. Estamos em uma época em que muitos proclamam, seja de modo pessimista ou otimista, a existência de uma “crise de identidade”. As próprias estruturas sociais no momento atual, que supostamente em outros tempos possibilitavam de mais ou menos problematicamente a integração dos indivíduos a “algo maior” e sua relativa vinculação a um horizonte mais amplo de valores partilhados, “aparentam” estar gestando o processo inverso, no qual somos cada vez mais forçados a sermos indivíduos e criarmos a nós mesmos e nossos destinos de forma autônoma; devemos ser autênticos e únicos! Esse processo de socialização, que por sua vez gera individualização, cria em nós um sentimento de angústia, a “perda de um sentido de si”. O problema está colocado! Optar por tratar de identidades neste ensaio é justamente dar a devida atenção às questões psicológicas e sociológicas que subjazem à frase “as várias peles que encarnei”. E por fim, um tema como identidade só se torna foco de debates a partir do momento em que aquilo que sempre se julgou estável passa a ser alvo de questionamentos, e isso está a acontecer agora.

1 O Que É Identidade?

Mas o que é, afinal, identidade? Esta parece ser mais uma daquelas palavras que todos sabemos o que significa, mas que nunca conseguimos explicar. Uma maneira simples e pouco eficiente seria definir identidade simplesmente como “aquilo que alguém é”. Essa falta de eficiência se dá pois, como já diz a própria frase de Darcy Ribeiro, nunca somos os mesmos ao longo de nossas vidas, estamos sempre mudando. Ao mesmo tempo, contudo, afirmar a identidade como sendo “aquilo que alguém é” evidencia o traço marcante que associa a identidade a algo estável, fixo e

imutável, o que nada mais é do que a forma clássica de se pensar o fenômeno. Nesta parte pretendo apresentar a forma como entenderei identidade ao longo do texto, que é vista como o resultado de uma “sutura”.

Começo por dizer que a identidade “não existe por si só”, como um elemento isolado. Se nos perguntarmos quem somos e respondermos a essa questão com a escrita de uma lista contendo aquilo que pensamos de nós mesmo, teríamos algo como: “mulher, mãe, brasileira, ribeirão-pretana, branca, etc.”... A lista segue *ad infinitum*. Mas repare que nenhum desses elementos existe por conta própria. Apenas existe “mulher” pois, existe algo a que lhe é contraposto, “homem”. Assim como só se pode ser mãe, brasileira, ribeirão-pretana e branca a partir do momento em que não se é nem pai, nem argentino, nem paulistano e nem negro. A identidade, desse modo, apenas existe na e pela diferença, é marcada por ela. Kathryn Woodward inicia um artigo realizando um debate sobre identidades a partir do relato do radialista Michael Ignatieff acerca do conflito na antiga Iugoslávia. Nesse relato, Ignatieff demonstra as contradições de um soldado sérvio quando este discute as diferenças entre ele e os croatas:

Digo, primeiramente, que não consigo distinguir entre sérvios e croatas. “O que faz vocês pensarem que são diferentes?”

O homem com quem estou falando pega um maço de cigarros do bolso de sua jaqueta cáqui. “Vê isto? São cigarros sérvios. Do outro lado, ele fumam cigarros croatas.”

“Mas eles são ambos cigarros, certo?”

“Vocês estrangeiros não entendem nada” – ele dá de ombros e começa a limpar a metralhadora *Zastovo*.

Mas a pergunta que fiz incomoda-o, de forma que alguns minutos mais tarde, ele joga a arma no banco ao lado e diz: “Olha, a coisa é assim. Aqueles croatas pensam que são melhores que nós. Eles pensam que são europeus finos e tudo mais. Vou lhe dizer uma coisa. Somos todos lixo dos Bálcãs. (IGNATIEFF, 1994. *apud* WOODWARD, 2009. pp. 7 – 8.).

O relato acima nos permite perceber que na maior parte das vezes esse processo de marcação da diferença é problemático. O sérvio tem que negar a pretensa superioridade dos croatas, e dessa forma, ele os constrói como “outros”. Observa-se aqui que a diferença é construída pela exclusão, “você é sérvio e por isso não pode ser croata.” Por outro lado, o soldado também diz que os croatas são a mesma coisa que ele, todos “lixo dos Bálcãs”. Há aqui a contradição subjacente ao jogo da identidade e da diferença, em que ao mesmo tempo existe grande similaridade e grande diferença entre os dois grupos sociais. (WOODWARD, 2009. p. 9).

Voltando ao exemplo deste texto, quando digo que sou “mulher, mãe, brasileira, ribeirão-pretana e branca” há algo que sinaliza essa diferença. Quero dizer com isso que a diferença depende sempre de uma “marcação”, e isso se dá por meio de “símbolos”. Por exemplo, posso ser identificado

como brasileiro por gostar de samba, usar uma camisa amarela em dias de jogos da seleção e não gostar de tango e nem usar uma camisa azul e branca nos mesmos jogos. Em ambos os casos esses objetos são “símbolos” pelos quais a diferença é marcada e pelos quais construo minha identidade, sempre em um processo relacional com a diferença. Convém aqui lançar uma provocação para o leitor: se a identidade é sempre construída nesse processo de diferença, é possível a ideia de uma identidade humana? Se sim, a que ela se oporia? Não seria esse talvez um dos motivos de inúmeros fracassos políticos que tentaram operacionalizar suas práticas pressupondo um sujeito “sem identidade”? Voltarei a isso na segunda parte deste texto. Antes, convém dizer algo importante acerca dos elementos citados acima; tanto o samba quanto o tango, as cores das camisas e o que elas simbolizam, são traços que independem dos sujeitos, eles estão “lá fora”, na sociedade, na cultura. Ora, quando paramos para refletir acerca do que nós somos, observamos em todos os elementos coisas que nos foram dadas, e não que nós tivéssemos construído por conta própria. Dessa forma, a identidade não é um processo subjetivo... pelo menos não em sua totalidade. Como se verá mais adiante, há uma tensão entre subjetividade e objetividade na construção da identidade, ponto o qual este texto não pretende negligenciar.

Há aqui uma disputa que vem de longa data acerca da maneira como pensamos a identidade e sua formação. No imaginário europeu – e aqui me refiro especialmente a aquele oriundo do Iluminismo –, grosso modo, tem-se a crença em um Indivíduo autossustentado e autossuficiente, que mudando de ênfases em diferentes tradições, ou já nasce com os traços que compõem sua subjetividade ou “se autoconstrói a si mesmo” (com a licença do pleonasma) e aqueles traços ao longo de sua vida. (HALL, 2005). De todo modo, esse sujeito existiria por si só. Em alguma medida na Teoria Cultural contemporânea tal concepção de sujeito já encontrou seu período de crise, que pode ser simbolizado pela emblemática frase de Nietzsche (que afirma a morte de Deus, e por consequência, a morte do próprio Homem, e atualmente parece haver um consenso crítico que discorda da tese do sujeito iluminista. Mas de Nietzsche até nós um longo caminho intelectual foi percorrido, e nesse caminho as Ciências Humanas tiveram um papel central na desconstrução daquela concepção. Foram muitas perspectivas que contribuíram para tal feito, mas gostaria aqui de sinalizar uma (ou duas) em especial: o estruturalismo e o “pós-estruturalismo”.

1.2 De Saussure a Foucault: a crítica do sujeito no Estruturalismo

O estruturalismo foi um movimento intelectual amplo que afetou todas as áreas de conhecimento, de modo que se torna muito difícil encontrar uma maneira eficiente de apreendê-lo em toda sua diversidade. Acredito que nesse aspecto a fala de Joseph Hrabák que serve de epígrafe a uma antologia do Círculo Linguístico de Praga ainda é muito atual quando pensamos esse movimento:

O estruturalismo não é uma teoria nem um método; é um *ponto de vista epistemológico* (grifo meu). Parte da observação de que todo conceito num dado sistema é determinado por todos os outros conceitos do mesmo sistema, e nada significa por si próprio. [...] Para o estruturalista, há uma inter-relação entre os dados, ou fatos, e os pressupostos filosóficos, em vez de uma dependência unilateral. (HRABÁK, 1964. *apud* CÂMARA JR, 1967, p. 5).

Nessa fala, pode-se justamente observar que não estamos tratando aqui de um corpo teórico coerente, muito menos de um único método geral, mas de um modo específico de encarar o mundo. Esse ponto de vista implica essencialmente em encarar os fenômenos da realidade a partir das relações que eles constituem entre si, e sobre isso, erigir um modelo que explique seu funcionamento. Sob essa ótica, o estruturalismo se espalhou pela Antropologia, pela Sociologia, pela História, pela Filosofia, pela Psicanálise e principalmente pela Linguística, aquela que desempenhou o papel de ciência-piloto do paradigma. (DOSSE, 1993, p. 13).

A linguística teve papel central no estruturalismo em especial a partir da obra do suíço Ferdinand de Saussure. Não que este autor tenha sido realmente um “estruturalista” no sentido que comumente concebemos, mas “a primeira posição, rigorosa e conscientemente estruturalista, é a de Saussure”. (CÂMARA JR, *op cit.*, p. 11). O livro que propulsou este autor como um dos grandes nomes do pensamento moderno foi “Curso de linguística geral”. A obra, publicada postumamente, é na verdade resultado de cursos que ele ministrou entre 1907 e 1911, assim como de anotações recolhidas por alunos seus e ordenamentos de escritos deixados pelo próprio Saussure.

O essencial da demonstração consiste em fundamentar o arbitrário do signo, em mostrar que a língua é um sistema de valores constituído não por conteúdos ou produtos de uma vivência mas por diferenças puras. [...] Funda assim uma nova disciplina, autonomizada em relação às outras ciências humanas: a linguística. (DOSSE, *op cit.*, p. 18).

O que Saussure quer quando afirma a arbitrariedade do signo é justamente mostrar o caráter de *constructo* deste último. Não há nenhum motivo para o objeto real “árvore” ter seu sentido correspondente a essa sequência estrita de sons “á-r-v-o-r-e”. Dessa forma, ao contrário do que se afirmava antes de Saussure, “o signo linguístico une não uma coisa e uma palavra, mas um conceito e

uma imagem acústica². Esta não é o som material, coisa puramente física, mas a impressão (*empreinte*) psíquica desse som”. (SAUSSURE, 2006, p. 80). Pois bem, o que conseguiu Saussure com isso foi criar um modelo sincrônico para o estudo das línguas, esta passa agora a assumir o caráter de sistema, uma estrutura onde nada tem significado por si só – uma vez que as palavras não remetem às coisas no mundo, mas sim a ideias –, e onde tudo tem apenas sentido em relação a outros signos. Foi em grande parte com base na obra desse autor que se construiu o “paradigma estruturalista”. Digo em grande parte porque é impensável o desenvolvimentos do estruturalismo sem os aportes da Psicanálise (LEPINE, 1979), por exemplo, assim como de outros elementos filosóficos do período. Pelo bem da simplificação, nesse texto não problematizarei esses aspectos e apenas apontarei a obra de Saussure como seminal para o movimento, além disso, não podemos esquecer que, como bem expressa Michael Peters, foram:

Roman Jakobson e o vínculo que ele criou entre, de um lado, a linguística e a Genebra de Saussure e, de outro, o formalismo que florescia em Moscou, que se mostraram os fatores decisivos para tornar as visões de Saussure mais amplamente conhecidas, fazendo nascer o estruturalismo do século XX. (PETERS, 2000, p. 21).

Mas o que tudo isso tem a ver com identidade? Para se ter uma ideia, um dos impactos do estruturalismo sobre as Ciências do Homem foi justamente problematizar o *locus* privilegiado do onipotente sujeito iluminista apresentado anteriormente, é uma crítica ao humanismo³ ocidental em seus fundamentos. O Homem passa agora, nessa perspectiva, a ser estritamente resultado das estruturas – e aqui um dos motivos do debate acirrado entre Jean Paul Sartre e Claude Lévi-Strauss – e já não mais transcendental; ele é social e historicamente determinado. Isso significou, então, que as atenções investigativas deveriam se voltar às estruturas e não mais aos sujeitos; temos assim o que Marilena Chauí (1976) chamou de “a destruição da subjetividade na filosofia contemporânea” e o que o antropólogo mexicano Héctor Vázquez criticamente classificou como uma “epistemologia tanatológica”, ou seja, um tipo de abordagem que “destrói o homem com o fim de analisá-lo⁴” (VÁZQUEZ, 1982, p. 32).

Entretanto, o estruturalismo tinha suas limitações e o pós-estruturalismo (termo em si problemático) visava preencher essas lacunas. Vou utilizar aqui o termo ciente de todos os problemas

² Os quais Saussure definiu respectivamente como *significado* e *significante*.

³ “Denomina-se humanismo toda filosofia que tem como ponto de partida e como referencial privilegiado o homem interior, isto é, a subjetividade.” (CHAUÍ, 1976, p. 30).

⁴ Tradução Livre

a ele subjacentes, assim como não entrarei em questões como Foucault ser ou não um estruturalista ou um pós-estruturalista⁵.

De forma mais geral, podemos dizer que o termo (pós-estruturalismo) é um rótulo utilizado na comunidade acadêmica de língua inglesa para descrever uma resposta distintivamente filosófica ao estruturalismo que caracterizava os trabalhos de Claude Lévi-Strauss (antropologia), Louis Althusser (marxismo), Jacques Lacan (psicanálise) e Roland Barthes (literatura). [...] o termo exibe certa ambiguidade: ele nomeia o novo, timidamente e sem grande confiança, simplesmente distinguindo-o do passado. Existem importantes afinidades entre formas de estruturalismo e pós-estruturalismo, bem como inovações teóricas distintas... (PETERS, op cit., pp. 28-29).

Em um artigo famoso, o crítico cultural jamaicano Stuart Hall diz algo que costumo repetir sempre, e no qual sempre me baseio quando tento apresentar qualquer tipo de movimento teórico. Segundo Hall (2009), é importante quando estudamos qualquer trabalho intelectual nos atentarmos menos às continuidades do que às rupturas. Para apresentar o pós-estruturalismo, portanto, optarei não por explicitar suas continuidades com o estruturalismo, mas sim, suas rupturas, pois são nestas que velhas problemáticas – por exemplo, a crítica à filosofia do Renascimento e ao sujeito racional – são “reagrupadas ao redor de uma nova gama de premissas e temas”.

Gostaria de citar aqui três dessas rupturas que acho mais significativas para os fins do presente trabalho. Primeiramente, o pós-estruturalismo tem o interesse pela história (diacronia) renovada, mas dessa vez trata-se de uma história crítica, que se volta às discontinuidades, à “diferença” e às transformações, em oposição, assim, ao estruturalismo, que se voltava mais à sincronia, à continuidade e à reprodução dos sistemas. Em segundo lugar, o pós-estruturalismo questiona também a pretensão de cientificidade das Ciências Humanas, trazendo ao centro da discussão um certo perspectivismo epistemológico. No lugar da certeza de que há uma realidade exterior aos indivíduos e da mente humana como ordenadora dessa mesma realidade (respectivamente “realismo” e “racionalismo”) os autores pós-estruturalistas, muitos a partir de Nietzsche, colocam “sob suspeita” os próprios fundamentos do conhecimento ocidental nos quais se baseavam os seus predecessores. E por fim, as questões de ontologia – basicamente, o estudo do Ser – passam a ser historicizadas, e nenhum autor contribuiu mais para essa transformação do que o francês Michel Foucault.

A filosofia desse autor pode ser definida, precisamente, como uma “ontologia histórica”. (DÍAZ, 2012).

⁵ Para uma crítica da concepção de Foucault como pós-estruturalista e um panorama do debate ver Jean Jacques Courtine (2006).

Trata-se de elaborar uma História dos *a priori* que são estabelecidos em uma época determinada. Para realizar essa História, Foucault parte da noção de “problematização”. Isto é, a partir do objeto de estudo escolhido, pergunta-se como e por que, em um momento dado, esses objetos têm sido problematizados através de uma determinada prática institucional e mediante quais aparelhos conceituais. (DÍAZ, 2012 ? . p. 6).

A obra de Foucault passa por diversos momentos, mudando até mesmo metodologias ao longo do tempo. No entanto, pode-se dizer que um tema que perpassa parte significativa de sua obra é, exatamente, o das condições de possibilidade do Sujeito. Dito de outra forma, que eventos, que tipo de práticas, discursos, instituições, saberes e etc. possibilitaram a existência do homem moderno? É aqui que emerge de maneira sintomática a temática da identidade no pós-estruturalismo, e é sobre ela que me debruçarei agora.

No trabalho arqueológico foucaultiano, que engloba textos como “História da Loucura”, “O Nascimento da Clínica”, “As palavras e as coisas” e “A Arqueologia do Saber”, pode-se observar essa historização radical do sujeito, agora concebido como resultado de práticas discursivas. Nesse jogo, é central a noção de poder. “Afinal, somos julgados, condenados, classificados, obrigados a desempenhar tarefas e destinados a um certo modo de viver ou morrer em função de discursos verdadeiros que trazem consigo efeitos específicos de poder.” (FOUCAULT, 2004, p. 180). Assim, os discursos trabalham construindo posições subjetivas por meio de regras de formação e modalidades de enunciação, posições essas que serão ocupadas por indivíduos, transformando-os em sujeitos. Somos, literalmente, “sujeitados” ao discurso. Dessa forma, existe uma gama de discursos que criam as peles de “mulher, mãe, brasileira, ribeirão-pretana, branca”, que por sua vez os indivíduos irão encarnar. O sujeito existe, assim, apenas a partir dessas práticas discursivas. Contudo, podemos levantar um problema:

Esses textos (do chamado trabalho arqueológico de Foucault) propõem uma descrição formal da construção das posições subjetivas dentro do discurso, mas revelam pouco sobre a causa pela qual alguns indivíduos ocupam certas posições e não outras. Ao omitir analisar como interagem as posições sociais dos indivíduos com a construção de certas posições subjetivas discursivas vazias, Foucault reinscreve uma antinomia entre as posições subjetivas e os indivíduos que as ocupam. Assim, sua arqueologia apresenta um tratamento formal crítico mas unidimensional do sujeito do discurso. As posições subjetivas discursivas se transformam em categorias *a priori* que os indivíduos aparentam ocupar **de maneira não problemática** (grifo meu).⁶ (HALL, 2011, p. 27).

Em outras palavras, somos passivos nesse processo de construção de nossas identidades. Esse é um tema deveras mais problemático do que a forma que está apresentada aqui. Foucault, nos

⁶ Tradução livre

trabalhos posteriores reconhece o problema acima e de inúmeros modos tenta contorná-lo, e, defende Stuart Hall, que é apenas no fim de sua vida que Foucault se move efetivamente em direção à resolução de tal problema teórico, algo tragicamente interrompido com sua morte, em 1984. Ainda assim, mesmo quando realiza essa aproximação, Foucault “se viu impedido, desde logo, de acudir uma das principais fontes de reflexão sobre este aspecto esquecido, a saber, a Psicanálise⁷”. (id. *ibid.* p. 33). Acabou, pois, por produzir uma fenomenologia discursiva do sujeito, que não obstante, corria o risco de cair em uma ênfase excessiva sobre a “intencionalidade”, negligenciando a porta que já estava fechada de antemão, a ideia de Inconsciente (*idem*).

1.3 A Identidade como sutura

E é aqui que Stuart Hall aparece com uma alternativa, pois este autor é um dos que tenta agregar a dimensão subjetiva ao estudo da identidade. É a noção de Stuart Hall que utilizarei neste texto, e a qual julgo ser uma das melhores formas de pensar a questão da identidade. Segundo o autor:

Uso “identidade” para me referir ao ponto de encontro, o ponto de *sutura* entre, por um lado, os discursos e práticas que tentam “nos interpelar”, falar-nos ou nos colocar em nosso lugar como sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos suscetíveis de “se dizer”. De tal modo, as identidades são pontos de adesão temporária às posições subjetivas que nos constroem as práticas discursivas. São o resultado de uma articulação ou “encadeamento” exitoso do sujeito no fluxo do discurso⁸... (HALL, 2011, p. 20).

Nessa tarefa, Stuart Hall traz as contribuições da Psicanálise ao debate e passa a pensar a identidade como “identificação”. Para que um sujeito seja suturado, de fato, a determinada posição discursiva – a de “mãe”, por exemplo, para nos mantermos ao exemplo deste ensaio – não basta apenas que ele seja “convocado” a essa posição pelos discursos, não basta simplesmente “entregar a pele” a esse indivíduo. É necessário também que esse indivíduo encarne a pele entregue, que ele invista nessa posição, e esse investimento é um processo psíquico. Há aqui uma articulação, e não um processo unilateral, algo que “põe firmemente a identificação, e não as identidades, na agenda teórica” (*id. ibid.* p. 21).

⁷ Tradução livre.

⁸ *Idem*

Para recapitular, a identidade é uma posição de sujeito que ocupamos temporariamente. Essa posição de sujeito, por sua vez, só pode existir a partir do momento em que se diferencia de outra posição de sujeito, mãe – pai, por exemplo. Nesta primeira parte pudemos observar que não somos de todo livres na construção de nós mesmos, existem discursos que apresentam as várias “peles” que podemos encarnar. Não que não possamos nos identificar como japoneses, transexuais e judeus – algo que por si só independe de nossa escolha –, mas tal assertiva não teria validade se discursos não possibilitassem essa articulação, e essa identificação seria uma aventura fadada ao fracasso – o que poderia significar uma internação. Ao mesmo tempo, com a noção de identidade aqui trabalhada, é possível entendermos porque determinados sujeitos lutam contra as construções que deles foram feitas, e muitas vezes o fazem em vistas de ressignificar essas próprias construções. A temática da identidade é um processo complexo, e que envolve o estudo tanto das estruturas mais globais de determinada sociedade como das profundezas da vida subjetiva. A seguir, realizaremos uma breve discussão sobre a identidade cultural na modernidade tardia e ver em que o momento atual se diferencia do que havia antes quando pensamos as *peles encarnadas*.

2 A questão da identidade cultural

A identidade é hoje palco de inúmeros debates. Existem discussões intensas sobre o tema que perpassam textos literários, filmes, músicas e é claro, o mundo intelectual. Por um lado tentam até encontrar em nossos genes ou em atividades neuronais as bases do que somos, por outro lado, muitos repetem cinicamente que não somos nada, nem nunca seremos. Será que sempre foi assim? A identidade e todos os problemas que os questionamentos sobre ela trazem são, realmente, um fenômeno exclusivo de nossa época? Procurarei mostrar a seguir que a identidade como problema é, de fato, uma invenção moderna, Bauman diz:

Como tal, a identidade é uma invenção moderna. Dizer que a modernidade levou à “descontextualização” da identidade ou a deixou “livre de travas” é afirmar um pleonasma, uma vez que em nenhuma época “se transformou” em problema; foi um “problema” desde seu nascimento. (BAUMAN, 2011, p. 41).

Gostaria antes de não me adiantar tanto no argumento desse autor, e sim mostrar em que momento o tema da identidade em sua acepção moderna emerge.

2.1. A noção de Modernidade

Ao longo do texto repeti inúmeras vezes os termos “moderno” e “modernidade”. Creio que agora seria necessário explicitar o que quero dizer com cada um deles. Não há nenhuma espécie de consenso acerca de seus significados, por isso os tratarei aqui do modo mais cru possível, ou seja, pensando a modernidade basicamente como uma configuração histórica específica. Embora esteja um pouco distante do tema central deste texto, devo dizer que partilho a ideia de que a modernidade não é um fenômeno apenas europeu, que depois se espalha ao resto do mundo. Segundo Mignolo (2007), a modernidade não existe sem o seu lado escuro, a colonialidade, e dessa forma ela tem início na invenção e conquista do continente americano nos séculos XV e XVI⁹. Para esse autor:

Enquanto conceito, América é inseparável da ideia de modernidade, e ambos são a representação dos projetos imperiais e os planos para o mundo criado por autores e instituições europeias que os levaram a cabo. A invenção da América foi um dos pontos nodais que permitiram criar as condições necessárias para a expansão imperial e para a existência de um estilo de vida europeu que funcionou como modelo de progresso para a humanidade.¹⁰ (MIGNOLO, 2007, p. 31).

Existem muitas perspectivas críticas acerca da modernidade, não obstante a maior parte delas é eurocêntrica, mesmo aquelas que criticam o eurocentrismo. A perspectiva de Mignolo (supracitada) e de outros autores do grupo “Modernidade/Colonialidade” se destaca portentar levar adiante o projeto de uma Teoria Crítica latino-americana anti-eurocêntrica. Como este trabalho não cobra o desenvolvimento dessa passagem me mantere aqui mais sobre os aspectos formais da ideia de modernidade, tal como aparecem na literatura hegemônica, embora sintame muito inclinado, confesso, a apresentar os traços críticos a esta vertente.

Enquanto configuração histórica, a modernidade se caracteriza por ser uma era pós-tradicional – ou seja, que se lança ao futuro, onde a tradição (passado) não comanda as ações do presente – marcada pela mudança, inovação e dinamismo. Segundo Giddens (1991), as instituições da modernidade podem ser entendidas como: industrialismo, vigilância, capitalismo e poder militar. A primeira trata-se da “transformação da natureza: desenvolvimento do ‘ambiente criado’”. A segunda, do “controle da informação e supervisão social”. A terceira da “acumulação de capital no contexto de trabalho e mercado de produtos competitivos” e a última do “controle dos meios de violência no contexto de industrialização da guerra”. (GIDDENS, 1991, p. 65).

⁹ Para um conhecimento mais amplo da perspectiva decolonial, o leitor pode utilizar como porta de entrada os textos compilados por (LANDER, 2011).

¹⁰ Tradução livre

A modernidade é, assim, impensável sem a revolução industrial. Esta transformou de forma intensa as condições de vida nos países centrais – em especial pela nova divisão do trabalho social – e de produção – que agora passa a ser mecanizada. “A população triplicou e o valor da atividade econômica quadruplicou”. (HOBSBAWM *apud* BARKER, 2000). A vigilância, por sua vez, vinculase estreitamente ao fenômeno da nova divisão do trabalho, onde as fábricas passaram a ser o ambiente perfeito para o exercício de práticas disciplinares. “Vigilância se refere à coleta, armazenamento e recuperação de informação, supervisão direta de atividades e uso da informação para monitorar populações sujeitas.¹¹”. (BARKER, 2000, p. 132). O capitalismo porque a modernidade traz em si a lógica de mercantilização das relações sociais e do homem em relação à natureza, onde a propriedade e controle dos meios de produção está nas mãos de uma minoria. E por fim, o poder militar. A importância deste último repousa mais no fato de ser ele sintoma de outra inovação da modernidade, a saber, o Estado Nação, uma vez que só há o padrão atual de organização militar a partir da existência dessa última entidade. Não é por acaso que a ele muitas vezes se acrescentam o adjetivo “moderno”, para explicitar ainda mais sua origem. Voltarei na seção seguinte ao tema do Estado Nação.

Gostaria de citar outro elemento que Giddens diz ser inerente à modernidade e que, quando tratamos de questões de identidade, não deve ficar de fora. Segundo Giddens (GIDDENS, 1991), a vida moderna envolve um exame constante e alteração das práticas cotidianas. Esse tipo de orientação prática é chamado pelo autor de “reflexividade”. A reflexividade envolve o uso de informação sobre a vida social para a revisão e reflexão acerca dos rumos que toma o mundo ao nosso redor e nós mesmos – existe ciência mais moderna que a Sociologia, que possui até Sociologia da Sociologia como área de estudo? Será por isso nos perguntamos tanto “quem somos nós”?

2.2 Da Modernidade à Modernidade Tardia: a identidade como problema

O que foi explicado na seção anterior é o que comumente se diz a respeito da modernidade, há um certo tempo, porém, inúmeros autores – a maior parte deles trabalhando em Universidades do Norte global – passaram a afirmar que já não estamos mais vivendo esse momento histórico, e que entramos agora em uma nova era. Segundo eles, isso se deu por inúmeros motivos, mas sobremaneira o fenômeno da pós-modernidade está ligado ao pós-estruturalismo – apresentado na primeira parte –

¹¹ Tradução livre

e ao processo de desconstrução levado a cabo por este movimento. A condição da modernidade, segundo esses autores, esteve muito associada a um projeto emancipatório e de crença no progresso e na razão. Na modernidade, tínhamos a certeza de estar cada vez mais próximos de desvelar os mecanismos supremos de funcionamento do Mundo e de descoberta da verdade absoluta. A isso se costumou dar o nome de projeto do Iluminismo – ou Esclarecimento. As problematizações sobre os conceitos de verdade e o olhar desconfiado contemporâneo sobre metanarrativas e grande relatos acerca do Mundo – como o marxismo, por exemplo – indicariam, na verdade, a passagem a uma nova era. A condição pós-moderna, como apresenta Lyotard (1988), envolve a perda de fé nos “antigos” princípios modernos que regulavam nossas vidas.

Não obstante, outro grupo significativo de autores – alguns oriundos de matrizes críticas e outros de formações sociológicas mais clássicas – discorda da afirmação de que estaríamos, de fato, no limiar de uma nova era. Anthony Giddens, que mencionamos na seção anterior, é um autor que elaborou uma das mais intelectualmente fecundas contraposições à perspectiva pós-moderna através de seu conceito de “modernidade radicalizada” ou “modernidade tardia”. Esse tipo de configuração, para o autor, é qualificada como uma consequência da modernidade.

Em vez de estarmos entrando num período de pós-modernidade, estamos alcançando um período em que as consequências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes. Além da modernidade, devo argumentar, podemos perceber os contornos de uma ordem nova e diferente, que é “pós-moderna”. Mas isto é bem diferente do que é atualmente chamado por muitos de “pós-modernidade”. (GIDDENS, op cit., p. 13).

Para Giddens, o niilismo, a desconfiança e diversos outros elementos que os pós-modernos dizem ser características de uma nova era já estavam gestados na própria modernidade, que sempre os carregou de mais ou menos latentemente. Outros autores, como Enrique Dussel e Santiago Castro-Gómez (2011), dizem que o problema da pós-modernidade é que esta ainda se mantém presa à lógica colonial e eurocêntrica de produção de saberes e de opressão, assim como também mantém tão oculta e mascarada quanto sua predecessora, a modernidade, alógica da “Colonialidade do poder”¹². É por isso que aqui discordarei da tese de que estamos em uma nova era e passarei a utilizar, ciente de problemas, o conceito de Giddens de “modernidade tardia”.

¹²De acordo com Aníbal Quijano, “a colonialidade do poder é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social quotidiana e da escala societal. Origina-se e mundializa-se a partir de América” (QUIJANO, 2010. p. 84)

Voltemos ao tema da identidade. De acordo com Charles Taylor (1994), a preocupação com a identidade e o reconhecimento emerge na modernidade a partir de duas mudanças significativas. A primeira delas diz respeito ao colapso das hierarquias sociais do antigo regime que se baseavam na “Honra”, e sua substituição pelo conceito moderno de (igual) “Dignidade”. A segunda pelo surgimento do que o autor chama, com base em Lionel Trilling, de “ideal da autenticidade”.

No antigo regime, o que hoje nós chamamos de identidade não era um problema porque estava fixada à posição social do indivíduo no seio de uma estrutura social. Não havia espaço para questionamento, ou se era senhor ou se era servo, e isso estava dado. Nesse padrão de organização social, nos diz Taylor, a ideia de honra era fundamental, uma vez que para que alguém seja honrado, é necessário que os outros não o sejam. Na modernidade, aparece uma nova noção:

Contra essa noção de honra, nós temos a noção moderna de dignidade, agora usada em um sentido mais igualitário e universalista, onde nós falamos da “dignidade inerente aos seres humanos”, ou de dignidade civil. O pressuposto aqui é que todos a partilham. É óbvio que esse conceito de dignidade é o único compatível com uma sociedade democrática, e que era inevitável que o velho conceito de honra fosse suprimido¹³. (TAYLOR, 1994, p. 27).

Dessa forma, com o fim do padrão de organização social que mantinha o reconhecimento dos indivíduos preso a seus lugares sociais sustentados pela noção de honra, a identidade pôde emergir como questionamento; se todos somos iguais, partilhamos uma igual dignidade, quem sou eu?

Essa pergunta, entretanto, só poderia ser colocada se também for levado em conta o ideal de autenticidade que desponta no cenário europeu no século XVIII, quando se tem um deslocamento de ênfase a respeito da moralidade. O ponto de vista hegemônico até então afirmava que a consciência sobre o que é certo ou errado era uma questão de calcular consequências, mas uma nova doutrina afirmava que longe de se tratar de uma questão exterior aos viventes, esse conhecimento moral estava ancorado em nossos sentimentos. “A moralidade tinha, de alguma forma, uma voz interior”. (id. *ibid.*, p. 28).

Para se ter uma ideia do que é novo aqui, devemos ver a analogia com as visões morais anteriores, onde estar em contato com alguma fonte – por exemplo, Deus, ou a Ideia do Bem – era considerado essencial para se ser plenamente. Mas agora a fonte a qual nós devemos nos conectar é o profundo dentro de nós. Esse fato é parte da maciça virada subjetiva da cultura moderna, uma nova forma de interioridade, na qual nós passamos a nos pensar como seres dotados de

¹³ Tradução livre

profundezas interiores. A princípio, essa ideia de que a fonte é interior não exclui o nosso ser relacionado a Deus ou às Ideias; pode ser considerado a nossa maneira apropriada de se relacionar a eles. Em certo sentido, pode ser visto como uma continuação e intensificação do desenvolvimento iniciado por Santo Agostinho, que via a estrada para Deus como passando por nossa própria autoconsciência¹⁴. (id. *ibid.*, pp. 27 – 28).

Dessa forma, aquilo que nós somos não passa mais a ser procurado na posição social que ocupamos, mas no interior de nós mesmos.

Ainda tratando desse tema, Charles Taylor dirá também que foi Rousseau o filósofo que articulou essa mudança cultural. “Rousseau frequentemente apresenta questão da moralidade como a atenção que prestamos a uma voz da natureza que há dentro de nós. [...] A nossa salvação moral vem da recuperação do autêntico contato moral com nós mesmos”. (id. *ibid.* p. 29). Os avanços que se realizaram após Rousseau também não foram menos importantes para o desenvolvimento o ideal de autenticidade. Outro filósofo, Herder, “leva adiante a ideia de que cada um de nós possui um modo original de ser humano; cada pessoa tem sua própria ‘medida’”. (id. *ibid.*, p. 30). Essa ideia de Herder penetrou profundamente na consciência moderna, de agora em diante eu devo ser verdadeiro comigo mesmo, ou seja, à minha autenticidade, que é algo que apenas eu posso descobrir e articular. Somado ao surgimento da sociedade democrática, temos agora pela primeira vez o espaço para a pergunta que permeia este ensaio: “quem sou eu e que peles encarno?”.

Após esse histórico do surgimento da ideia de identidade no pensamento moderno, Taylor passará a explicar que a identidade não é, e nem nunca foi, um processo “monológico” como se pensava no Iluminismo, mas sim, um processo que depende sempre dos Outros, uma “dialogia”. Para isso, se baseará nos estudos principalmente de autores da Escola de Chicago, como George Herbert Mead. Esse é o limite da abordagem de Charles Taylor, o sujeito construindo a si mesmo a partir das relações que ele estabelece, principalmente, com seus outros significativos. Stuart Hall – novamente voltamos a ele – nos dirá que no momento atual essa concepção de sujeito entrou em crise, o sujeito contemporâneo já não é mais esse.

2.3. A identidade cultural na Modernidade Tardia

Vamos recapitular quais os tipos de sujeitos que vimos até agora. Vimos primeiro um tipo de sujeito que:

estava baseado em uma concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo “centro” consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez

¹⁴ Tradução livre

quando um sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou “idêntico” a ele – ao longo da existência do indivíduo. O centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa. (HALL, 2005, pp. 10 – 11).

É o sujeito do Iluminismo! Em seguida, temos o segundo tipo de sujeito e ao qual chega Charles Taylor, o sujeito sociológico. Este tipo:

refletia a crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que este núcleo interior do sujeito não era autônomo e autossuficiente, mas era formado na relação com “outras pessoas importantes para ele”, que mediavam para o sujeito os valores, sentidos e símbolos – a cultura – dos mundos que ele/ela habitava. [...] De acordo com essa visão, que se tornou a concepção sociológica clássica da questão, a identidade é formada na “interação” entre o eu e a sociedade. O sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o “eu real”, mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais “exteriores”... (id. *ibid.*, p. 11).

E por fim, chegamos àquilo que podemos chamar de sujeito pós-moderno, que é descentrado, não possui nem uma identidade fixa e nem um núcleo estável. Esse último tipo de sujeito aparenta ser um fenômeno exclusivo de nossa época, onde temos aquela radicalização da modernidade que nos fala Giddens - uma “hiper-reflexividade”.

O mundo atual aparenta estar desmoronando ao nosso redor. Em duas passagens deste texto disse que voltaria ao tema do Estado Nação, e agora é chegado o momento. Um dos sintomas desse suposto desmoronamento da era atual parece ser exatamente a crise desse *constructo* moderno, os Estados Nacionais. Quando surgiram os Estados Nacionais eles eram resultados de uma equação, em teoria, relativamente simples: “1 povo + 1 língua + 1 território = 1 Estado Nação”. Dessa forma, moldou-se na Europa – inicialmente – um processo de homogeneização que não poucas vezes assumiu traços brutais. Para isso, foi necessária a criação de todo um arcabouço sobre o que era ser inglês, ou francês, ou espanhol – talvez o pior sucedido –, para dar só alguns exemplos. Discursos que durante muito tempo mantiveram sua eficácia prática. Benedict Anderson (2008) argumenta em seu livro “Comunidades Imaginadas” que as nações, longe de serem entidades reais, são narrativas, construídas enquanto discurso por meio de símbolos e representações. Reparem, contudo, que o título do livro é “comunidades imaginadas” e não “imaginárias”, com isso Anderson visa a reforçar o caráter prático que ganham essas representações. Não são meras histórias que nos são contadas, mas têm impactos reais sobre o mundo e sobre como nós próprios nos pensamos.

No Brasil também nos deparamos com o mesmo problema em nossa construção como nação. Da equação nós tínhamos apenas o território, não tínhamos nem o povo e nem uma única língua. A primeira solução buscada foi levar adiante uma política de embranquecimento da população, até

darem-se conta de sua impossibilidade, que é quando se opta por construir a ideia de povo mestiço. O Brasil seria, dessa forma, o resultado de um amálgama de três raças – para nos prendermos ao clássico esquema Freyriano – e inúmeras culturas, fazendo de nós um povo que se destaca por sua pretensa plasticidade. Em todos lugares vemos presente imagens que reforçam a concepção do brasileiro como um tipo alegre, receptivo, tolerante com as diferenças, sempre aberto ao novo e onde a ideia de raça nunca criou raízes demasiado profundas, em contraposição aos nossos vizinhos do norte. Esse discurso de nação teve “resultados práticos”, insisto! Fomos realmente convencidos de que no Brasil se fala apenas uma língua, deixando de lados todas as centenas de línguas indígenas relegadas a um “passado” distante. Fomos efetivamente convencidos de que somos um povo cordial, onde não há nenhuma espécie de racismo ou diferenciação étnica. Fomos convencidos de que somos, por natureza, pacíficos, e que essa seria nossa grande contribuição para a humanidade, “uma nova Roma”. (RIBEIRO, 1995b). A verdade dura é que esse país se manteve unido na base da força e que nossa história foi, é, e se nada for feito, continuará banhada em sangue.

Contemporaneamente, o problema do estado nação parece estar assentado sobre uma nova equação: “vários povos + várias línguas + 1 território = ?”. Dessa forma, como lidar com as diferentes identidades em um só local? Os sujeitos devem ainda ser tratados como se fossem todos iguais ou respeitando-se suas diferenças? Na modernidade tardia o novo tipo de sujeito traz consigo várias peles. A identidade

É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu”. (HALL, 2005. p. 13).

Poderia até ser “mulher, mãe, brasileira, ribeirão-pretana, branca”, mas é muito provável que amanhã eu já não o seja. Eu estou hétero, não sou hétero. Reforçando tudo isso está ainda um processo que nos diz que somos únicos e devemos buscar essa nossa unicidade, aí está a razão de grande parte de nossa angústia. Não há espaço para escolha, Raul Seixas ainda podia “preferir” ser aquela metamorfose ambulante mas nós já nascemos com ela, esperando o dia em que completaremos o nosso projeto enquanto indivíduos e nos tornaremos quem realmente somos! Por hora, não há essa perspectiva.

À Guisa de Conclusão

Ainda não é tão certo se sentimos na pele ou nas profundezas de nossa alma a dor e a dúvida inerente ao momento atual. O fato é que muitas vezes encarnamos várias peles e nem nos damos conta de que o fazemos. Acredito, porém, que tomarmos consciência das peles que encarnamos não é uma tarefa menor e meramente individual, é um dilema ético! Darcy Ribeiro, ao que tudo indica em seu texto, não foi movido pelo seu ‘eu interior’ em direção às grandes causas políticas pelas quais lutou, elas se apresentaram a ele, que aproveitou para escolher qual pele valia a pena ser encarnada. Nós podemos fazer o mesmo, cientes de que enquanto resultados de uma época, historicamente determinados, temos o legado cultural que nos formou, e que, enquanto desejosos mudança, temos uma utopia que nos propulsa para um futuro infinito e incerto. Sinto meu peito cada vez mais vasto, e se troco de pele é pelo mesmo motivo que as serpentes, para nunca parar de crescer. Gozamos do mínimo de liberdade para escolher qual pele vale a pena ser encarnada, como já disse, é um desafio não só político como também e principalmente ético. O problema da dor que aflige parte significativa da população mundial dá-se inúmeras vezes por questões de “identidade e diferença”, e a consciência crítica é secretada do olhar atento sobre tais injustiças do mundo. Nem sempre conseguiremos, como bem nos diz Darcy, todas as mudanças que queremos, mas esse fato não nos deve impedir de buscá-las! Há uma frase conhecida que ficou associada a Eduardo Galeano, embora o mesmo negue que seja de sua autoria, e sim de um amigo seu, o diretor de cinema Fernando Birri, e que por sua vez, é possível que tampouco seja dele. Disseram-me em minha última viagem ao Uruguai que a frase é de um chileno cujo nome agora me escapa... Isso explicita como são complexos os contatos culturais na modernidade tardia, as ideias fluem, as palavras caminham... A frase é a seguinte:

“Utopía. Ella está en el horizonte. Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos más y el horizonte se corre diez pasos más allá. Por mucho que yo camine nunca la alcanzaré. ¿Para qué sirve la utopía? Para eso sirve:, para caminar”

Referências bibliográficas

ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 [1983].

BARKER, C. *Cultural studies: theory and practice*. London: SAGE, 2000.

BAUMAN, Z. *De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad*. In: Cuestiones de identidad cultural. Buenos Aires: Amorrortu, 2011 [1996].

BERGER, P. *Perspectivas sociológicas*. Petrópolis: Vozes, 1973 [1963].

BERGER, P L et LUCKMAN, T. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 2010 [1962].

CÂMARA JR, J M. *O estruturalismo linguístico*. In: Estruturalismo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

CASTRO-GÓMEZ, S. *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”*. In: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2011.

CHAUÍ, M. A destruição da subjetividade na filosofia contemporânea. In: *Jornal de psicanálise*, São Paulo, n.10, A.8, p.29 – 36. p. 63 – 69, 1976.

COURTINE, J J. *Metamorfoses do discurso político: derivas da fala pública*. São Carlos: Claraluz, 2006.

DÍAZ, E. *A filosofia de Michel Foucault*. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

DOSSE, F. *História do estruturalismo: o campo do signo – 1945/1966*. São Paulo: Ensaio; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993 [1991].

DUSSEL, E. *Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la filosofía de la liberación)*. In: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2011.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2004 [1979].

GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991 [1990].

GOFFMAN, E. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2009 [1959].

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005 [19920].

_____. *Estudos Culturais: Dois Paradigmas*. In: Da Diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

_____. *¿Quién necesita “identidad”?*. In: Cuestiones de identidad cultural. Buenos Aires: Amorrortu, 2011 [1996].

LANDER, E (Org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2011.

LÉPINE, C. *O inconsciente na Antropologia de Lévi-Strauss*. São Paulo: Ática, 1979.

LYOTARD, J F. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio editora, 1988 [1979].

- MIGNOLO, W. *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa editorial, 2007.
- NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 [1883].
- PETERS, M. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- QUIJANO, A. *Colonialidade do poder e classificação social*. In: Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez editora, 2010.
- RIBEIRO, D. *O Brasil como problema*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995a.
- _____. *O povo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995b.
- SAUSSURE, F. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 2006 [1916].
- TAYLOR, C. *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- VÁZQUEZ, H. *El estructuralismo, el pensamiento salvaje y la muerte*. México D. F.: Fondo de cultura económica, 1982.
- WOODWARD, K. *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual*. In: Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2009.