



DA (DES)TEORIZAÇÃO DO PENSAR AS IDENTIDADES: a um anseio de teorizar nas identilasticidades

FROM (DE)THEORIZATION OF THINKING ABOUT IDENTITIES: to a desire to theorize in identilasticities

DE LA (DES)TEORIZACIÓN DEL PENSAR LAS IDENTIDADES: a un deseo de teorizar en las identilasticidades

Carlos Igor de Oliveira Justsumori¹

RESUMO: O presente texto explora, por meio do lastro teórico da descolonização e estudos fronteiriços um outro modo de pensar as identidades. As identidades são marcadas por um pensar essencialista que aprisiona o sujeito em um modo de ser na cultura. Neste âmbito é que o objetivo deste trabalho versa explorar como temos pensado as identidades nas fronteiras latinas, assim como, desteorizar o pensamento eurocêntrico que ainda ronda um fazer e ser dos latinos. Se o discurso operante é que as latinidades são produtos de um eurocentrismo, faz-se urgente pensar que as diferenças são movimentos nas trincheiras das fronteiras, conduzindo os sujeitos para um re-pensar as suas identidades, questão essa na lógica das fronteiras possibilita um anseio de teorizar no viés das identilasticidades. O referencial teórico se calca nos estudos de textos e obras de pensadores, como: Edgar César Nolasco, Stuart Hall, Pierre Bourdieu, Marisa Vorraber e Veiga-Neto.

Palavras chave: Identidades; Fronteiras; Identilasticidades; (Des)teorizar.

¹ Doutor em Educação pela UFMS (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul). Membro do NECC (Núcleo de Estudos Culturais Comparados). ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-4050-6239>. E-mail: onixs21@yahoo.com.br.

ABSTRACT: This text explores, through the theoretical ballast of decolonization and border studies, another way of thinking about identities. Identities are marked by an essentialist thinking that imprisons the subject in a way of being in culture. In this context, the objective of this work is to explore how we have been thinking about identities on the Latin frontiers, as well as to deterrise the Eurocentric thinking that still surrounds the doing and being of Latinos. If the operative discourse is that Latinities are products of Eurocentrism, it is urgent to think that differences are movements in the trenches of borders, leading subjects to rethink their identities, an issue that in the logic of borders enables a yearning to theorize from the point of view of identilasticities. The theoretical framework is based on the study of texts and works by thinkers, such as: Edgar Cózar Nolasco, Stuart Hall, Pirre Bourdieu, Marisa Vorraber and Veiga-Neto.

Keywords: Identities; Borders; Identilasticities; (De)theorizing.

RESUMEN: Este texto explora, a través del lastre teórico de la descolonización y los estudios de fronteras, otra forma de pensar las identidades. Las identidades están marcadas por un pensamiento esencialista que aprisiona al sujeto en una forma de estar en la cultura. En este contexto, el objetivo de este trabajo es explorar cómo hemos venido pensando las identidades en las fronteras latinas, así como desbaratar el pensamiento euroc  ntrico que aún rodea el hacer y el ser de los latinos. Si el discurso operativo es que las latinidades son producto del eurocentrismo, urge pensar que las diferencias son movimientos en las trincheras de las fronteras, llevando a los sujetos a repensar sus identidades, cuestión que en la lógica de las fronteras posibilita un anhelo de teorizar desde el punto de vista de las identilasticidades. El marco teórico se basa en el estudio de textos y obras de pensadores, tales como: Edgar Cózar Nolasco, Stuart Hall, Pirre Bourdieu, Marisa Vorraber y Veiga-Neto.

10

Palabras clave: Identidades; Fronteras; Identilasticidades; (Des)teorizar.

Por meio de linhas tortas declinadas para o nada e lugares sombrios eu escrevo a partir de uma escrita torta mesmo.

NOLASCO. *Ensaio da Desobedi  ncia dos Pássaros*, p. 25.

O instante é um intervalo breve do presente, que nos consome do estável modo de um pensar cómodo da cultura Ocidental, mas que nos surpreende e devora as entranhas de uma comodidade teórica, que não se sustenta nas linearidades das linhas de uma cultura. Há uma insatisfa  o do modo de pensar e do bios latinos, que grita e revira aquilo que fora condenado ao sombrio do pensar, para, então, assumir um lugar nesse abominável sombrio, que aleatoriamente passou a ser a nossa existência e re-existência (NOLASCO,2021).

Assim sendo, o sombrio se transcreveu e perverteu-se em a nova morada dos latinos, dos fronteiriços, da crítica fronteiriça, da (des)teorização. Se é possível escrever em linhas tortas, possível também é escrever nos pontilhados, ou pontos; ou seja, naquilo que ainda não se constitui num essencialismo viciante da linha. (Des)teorizar e teorizar, novamente, é o pensar, fazer, sentir, desejar, sonhar, ser, existir e escrever nos pontilhados; onde ainda não se impregnou de teorias asfixiantes do poder hierarquizante de um eurocentrismo.

Pensar o conceito de identidade é ainda neste momento contemporâneo muito complexo; não se pode desconsiderar a relevância e pertinência de se aprofundar tal discussão acerca da identidade. Não podemos deixar de conceder a devida relevância, que este texto favorece, para uma compreensão mais abrangente, ao salientar a centralidade da cultura na produção de identidades e diferenças. Assim, inserir o teorizar numa gravura outra, a qual chamo de identilasticidade que “[...] são espaços das experiências de si, do provar os diversos ‘sis’ de ser. Não é tão fluido, assim, que a qualquer sopro midiático o soluto irá se desfazer. Há um algo que irá ser mais reluzente, brilhante que antes, um algo que sobressai.” (JITSUMORI; NOLASCO, 2022; p. 38).

Há inúmeras identidades que constante e historicamente foram produzidas como não dignas de relevância para se entender esse deslocar de sujeitos que “fabricam” identidades por onde perambulam. O local é também o não-local; tido como sem relevância no qual os indivíduos se “fazem”, e se “fazem” em contato, muitas vezes, com “outros” de outros lugares, desconsiderados e desprestigiados por parte de um olhar mais complexo.

Se a formação de inúmeros sujeitos, para não dizer da maioria, é fruto destes locais “desconhecidos”, aí está a importância de se estudar a circunstância de que as identidades não são formadas por um histórico linear e predeterminado, centralizado, mas são formadas pelas inúmeras práticas que se encontram por vieses de afluentes inimaginados. São encontros transversalizados que chegam e rompem com o linear, descentralizam o “eu” que era centralizado por desconsiderar e rejeitar os que julgava inaptos para ali estarem.

Os indesejados sempre estiveram no centro, pois a lembrança destes nunca saiu dos pensamentos daqueles que sempre lutaram para estar no centro. Logo, o centro era mais uma busca constante do que uma realidade vivida. Percebe-se uma movimentação das margens contra o centro (COSTA, 2000a). A luta de sempre manter o não desejado distante para não ser pensado, visto, já o fazia ser centro. E

se o centro hipoteticamente existiu, isto ocorreu por uma mera teatralização da indiferença. No entanto, a noção de centro fornecia “[...] no passado, [...] sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações [sociais] estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados” (HALL, 2006, p. 09, inclusão minha).

As transformações sociais, de certo modo, angustiam o próprio “eu” que na modernidade teve o sentimento de que era sujeito autônomo, integrado e não passível de deslocamento. Tinha-se/tem-se a ideia de que o “eu” era “isso” em todos os contextos. A surpresa ocorre quando o sujeito percebe que o seu “eu”, que sempre foi isso – ou foi, de certa forma, levado a acreditar que sempre foi “isso e não aquilo” (quando me refiro a “isso ou aquilo” é para mostrar que o sujeito busca, normalmente, uma essência fixa, sólida), ou não podendo ser aquilo para não cair no que consideramos de dissimulado –, depara-se com uma situação em que não se vê agindo de outra forma. Ao ocorrer isso, o sujeito se desconhece em “si”, torna-se um estranho-de-si-mesmo. Quando ocorrem os deslocamentos, florescem outras identidades que antes foram desconsideradas e não aceitas pelo sujeito iluminado. “Esta perda de um ‘sentido de si’ estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentração do sujeito” (HALL, 2006, p. 09).

12

Esta crise é acompanhada de uma alteração social e cultural dos indivíduos e por isso destas identidades se conflitarem. Não é somente o espaço social, mas em especial o cultural. O sujeito não se percebe somente despido de um local social, como também despido de cultura. O indivíduo se insere neste campo de descentração não meramente no seu entender de mudanças sociais e culturais, mas em seu aspecto interior, ou seja, diante de si mesmo, o vislumbre da identilasticidade que rompe com a ideia do “eu” centro, “outro” centro. Descentralizar e, atrevera dizer, descolonizar é não negar o centro, mas pensar para além da esfera centro-periferia, lógica essa que criou força no viés eurocêntrico do pensar.

O “eu” se tornou um ser globalizado, um território em que o espaço/tempo o atravessa sem este se dar conta. Não tem tempo para analisar, pensar o que os outros nele estão fazendo ou potencializando. O “eu” é o espaço/tempo da conquista. O indivíduo se tornou fragmentado. O “eu” é o corpo social, e o social é as várias expressões, identidades do próprio “eu”. Essa “descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos constitui uma ‘crise de identidade’ para o indivíduo” (HALL, 2006, p. 09).

O sujeito sociológico é um caminho que podemos trilhar para entendermos por que as velhas identidades agora ruem. Este sujeito sociológico se afirma por considerar que tem uma identidade unificada e estável. Esta é a principal característica do sujeito sociológico. Aqui a identidade ainda se percebe ligada à existência firme e sólida de um “eu-interior”, de um “eu-real”. Este “eu-interior” é formado, construído pelo mundo externo. Aqui não se admite o termo fragmentação, pois o que ocorre é a influência do público, social no “mundo” pessoal/particular. O sujeito deixa de ter aquela identidade “própria” para se adequar ao espaço no qual está inserido. Logo, deixa alterar seu “núcleo-eu” para que possa viver comodamente de acordo com o que esta sociedade admite ser o ideal ou correto.

A identidade se altera não por opção do “eu”, por intermédio de uma reflexão racional, de consciência do sujeito iluminado, mas porque o meio externo vai interferindo no sujeito. Portanto, o sujeito altera o que pressupunha ser o seu “eu-real-interior-unificado-essencial” para uma outra identidade.

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” e as identidades que esses mundos oferecem. [este é o sujeito sociológico] [...] Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis (HALL, 2006, p. 11-12).

Este sujeito unificado e previsível parece rachar, fragmentar sua suposta unidade, seja aquela do sujeito iluminado, seja a do sujeito sociológico, no contexto atual. O que se tem percebido é que o sujeito não tem uma única identidade, mas uma multiplicidade delas. “O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, se torna fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas” (HALL, 2006, p. 12).

Cabe dizer quanto às identidades, antes deste sujeito pós-moderno, era convincente para o sujeito ser “isto” ou “aquilo”, (ao usar estes termos “isto ou aquilo”, refiro-me a uma postura essencializada de identidade). ou seja, acreditava-se que devia modificar aquilo que pensava ser para vestir-se do “ser” criado naquele contexto, espaço/lugar/local. O sujeito acreditava que isto era o correto e, por isso, ao legitimar “isto”, desprezava e reprovava atitudes ou posturas que considerava não pertinentes.

E, por isso, então, da crença de uma essência, do ser unificado; o sujeito era gestado para assim se fazer e acreditar ser. Sem perceber que nessa dança posturas e práticas sociais, o sujeito assumia, ora posturas desejadas por identidades essencializadas, ora por identidades fragmentadas. A esse jogo tenso, que penso a possibilidade das elastidentidades (JITSUMORI; NOLASCO, 2022) como leque por onde baila as identidades e possibilidades do existir do sujeito, que embora seja negação de um fixo é apelo para um metamorfosear outros modos de ser, que possivelmente não seja conflito, mas um rearranjar-se por uma experiência do bios (NOLASCO, 2022).

No entanto, o que neste momento histórico foi tirado e não permitido ao sujeito agora entra em eclosão. O que antes fazia um sujeito se identificar e que este não saboreava por não lhe ser permitido, neste momento anseia incomensuravelmente por adquirir, como se fosse possível adquiri-lo de modo permanente. O sujeito parece não mais permitir ser direcionado, no sentido de ser encaminhado a não sentir necessidade de querer ter contato com espaços-culturas-locais-lugares que lhe possibilitem ser não somente “isto”, mas “aquilo” também.

Isto é, o sujeito, produto do contexto atual, parece pretender viver, ter contato com circunstâncias providas de significados que suscitem e promovam o irrigar de suas outras identidades que outrora foram caladas e cuja dignidade foi rechaçada: “[...] as identidades, que compunham as paisagens sociais ‘lá fora’ e que asseguravam nossa conformidade subjetiva com as ‘necessidades’ objetivas da cultura, estão entrando em colapso, como resultado de mudanças estruturais e institucionais” (HALL, 2006, p. 12).

Por isso, afirmo que a identidade, neste momento histórico, ocasiona e provoca as velhas identidades. Incita problemas, como também reivindicações, o que aparentemente percebemos como algo que saiu do controle, zona essa em que as elastidentidades despontam-se como identilasticidades. Nem negação, tampouco afirmação, todavia, um novo modo de existir que seja bálsamo curativo para as asperezas e acúleos do ter que assumir ora “isso”, ora “aqueoutro”.

O sujeito pós-moderno “assume identidades diferentes em diferentes momentos” (HALL, 2006, p. 13). Os sujeitos assumem posturas diferentes, pelo fato de que cada contato carrega e produz significados que nessa fricção de múltiplas identidades locais e globais se chocam com o pensar nem de uma obediência identitária e nem um transgressor, de fato. Estes significados são fomentados e produzidos pelas inúmeras culturas e simbologias. E nesta

convivência e contato com significados “diferentes” é que ocorre a identificação dos diversos “eus”, que se analisam e se encontram com o “eu-no-outro”, ou com o “eu-que-está-no-outro”, que antes era vetado. Aqui percebemos que a identidade é móvel e não unificada, pois há frestas que dão abertura para permitir que o outro habite em mim ao menos temporariamente.

Vivemos um tempo no qual o outro deposita no “eu”, não unificado, significados capazes de modificar o sujeito a ponto deste perceber que não “é” e nem consegue ser-em-si, mas que “é” “ser-em-contato-com-o-outro” e que dele precisa, pois no outro encontra aquilo que o “eu” também “é”: “somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente” (HALL, 2006, p. 13).

É no contato com o outro que o poder se manifesta. A presença do outro é, muitas vezes, negada e se apresenta como imposição do poder. Este poder simbólico não costuma ser o centro da percepção ingênua, de modo que qualquer breve olhar possa apreendê-lo. Este poder simbólico assim se configura porque consegue se deslocar e, com isso, escapar, fugir do risco em que ele se encontra, de ser percebido como central nas disputas de afirmação sobre o outro. E ele não se permite central exatamente para não ser detectado.

Por este motivo é que se concretiza seu poder, pois consegue esconder sua ação e sua reação, ou seja, sabe permanecer entre os indivíduos em todas as suas relações, encontros, partilhas, sem que estes se deem conta de que estão sendo movidos e conduzidos por toda uma malha simbólica de poder. Atrevo-me a afirmar que a simbologia detém este poder, porque consegue caminhar entre os sujeitos sem que sua pré-sença seja notada e sentida de imediato. Muitas vezes, sente-se somente seus efeitos.

Neste momento abro um espaço para Bourdieu, que contribuirá para uma interpretação possível e pertinente sobre este poder simbólico. Este poder ocorre e está por toda parte,

[...] como em outros tempos não se queria reconhecê-lo nas situações em que ele entrava pelos olhos dentro, não é inútil lembrar que – sem nunca fazer dele, numa outra maneira de o dissolver, uma espécie de “círculo cujo centro está em toda a parte e em parte alguma” – é necessário saber descobri-lo onde ele se deixa ver menos, onde ele é mais completamente ignorado, portanto, reconhecido: o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a

cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem (BOURDIEU, 2004, p. 7-8).

Isto quer dizer, então, que pelo fato desta ação ser tão estranhada no ser de cada um é que ocorre a cumplicidade. Isso corre porque aqueles que sofrem esta ação são constituídos de modo a não aceitarem que estão sujeitos a este poder simbólico. Quanto mais o negam, mais se deixam se emaranhar por ele.

Da mesma forma que o indivíduo “não pretende saber” que está e se é sujeito às relações simbólicas de poder, a sua cultura também é refém destas armadilhas, pois se, de forma camuflada, muitas vezes é gerada a separação entre sujeitos, não é surpresa pensar que isto que ocorre é fruto das imposições que se criam a partir de um suposto consenso em torno da linha divisória entre cultura dominante e cultura dominada.

A cultura deve ser pensada “[...] no domínio simbólico como significamos os objetos e as práticas e, ao fazermos isso, como abstraímos e transferimos esses significados para outros contextos; e, ao fazermos essa transferência, como os ressignificamos” (VEIGA-NETO, 2000, p. 57).

O que se pretende com esta frágil segregação das culturas é marcar o poderio dos que possivelmente pretendem ser superiores e, com isso, legitimar uma categoria “pura”, de modo que se pudesse estabelecer uma distinção autêntica e real entre as culturas. O meio utilizado para demarcar território é o mesmo mecanismo utilizado para separar. O mesmo meio que almeja uni-los, por meio de uma comunicação, é ao mesmo tempo o que busca uma cisão entre as culturas, é o que ilude os considerados da cultura dominada a pensar que, consumindo e sendo seguidores desta, poderão estar vinculados aos considerados da suposta cultura dominante.

Quando o que se almeja é uma hierarquia incisiva entre as culturas, a cultura dita e considerada como dominante busca entranhar nos indivíduos esta possível distinção. Quando o que ocorre é, muitas vezes, a aceitação de uma cultura dominante. A aceitação de que a música erudita é mais importante que o pagode, que a educação norte-americana é mais evoluída. Que ter uma identidade fixa e autodefinida é necessário para “me” sentir seguro é o que faz a ferrugem ser vida em meio as traças de um apelo do falso perfil de bem-estar étnico, cultural, sexista, etc..

Esta pretensa dominação se configura porque o discurso explícito de “unir” as culturas carrega em si a marca profunda de se afastar e configurar-se como dominante, enquanto assume o poder de sempre dizer quem é o outro. O que se quer é acolhê-lo em sua não presença, é conduzi-lo ao seu não lugar, ou seja, é definir uma fronteira rígida entre eles, como se isso fosse possível.

A cultura dominante contribui para a integração real da classe dominante (assegurando uma comunicação imediata entre todos os seus membros e distinguindo-os das outras classes); para a integração fictícia da sociedade no seu conjunto, portanto, à desmobilização (falsa consciência) das classes dominadas; para a legitimação da ordem estabelecida por meio do estabelecimento das distinções (hierarquias) e para a legitimação dessas distinções. Este efeito ideológico, produ-lo a cultura dominante dissimulando a função de divisão na função de comunicação: a cultura que une (intermediário de comunicação) é também a cultura que separa (instrumento de distinção) e que legitima as distinções compelindo todas as culturas (designadas como subculturas) a definirem-se pela sua distância em relação à cultura dominante (BOURDIEU, 2004, p. 10-11).

Cabe ressaltar que este poder simbólico criado e transmitido por uma classe dominante, ou assim pensada como dominante, só vigora porque nas relações a força não é necessariamente física, mas, pelo contrário, é a força irreconhecível que age e consegue vigência. E é irreconhecível pelo simples fato de não centralizar e não se tornar palpável; pelo contrário, não fixa um sentido e, por isso, o significado se configura em uma vasta gama de pretensões. “Os sistemas simbólicos devem a sua força ao facto de as relações de força que neles se exprimem só se manifestarem neles em forma irreconhecível de relações de sentido (deslocação)” (BOURDIEU, 2004, p. 14).

Este poder simbólico tem na sociedade, na educação escolar, uma força inimaginável. Ele consegue inverter a visão do mundo, consegue este êxito, porque não se utiliza da força física, mas faz uso do instrumento que os indivíduos ignoram. É por meio do seu não conhecimento que ela se faz conhecida e, portanto, legitima sua força e poder simbólico sobre o outro.

Nestas relações de poder é que o sujeito almeja existir, mesmo que sua presença seja negada: “[...] existir socialmente é também ser percebido como distinto” (BOURDIEU, 2004, p. 118). Embora o indivíduo se sinta agredido ao existir na sua diferença, ele busca “estar aí”, mesmo que seja simbolicamente posicionado pela sociedade como o distinto, o que está em déficit.

Ao expressar sua existência, a representação é, muitas vezes, interpretada pelos outros como um ato de pseudorepresentação, pois veem esta postura como múltipla ao que se “é”, ao que este sujeito “é”. E, por isso, passam os diversos “eus” a proferir discursos pautados nas representações construídas e empoadas sobre o “eu”, sem que esta representação retrate e diga algo deste que agora está sendo acusado de dissimulado. O indivíduo quando pretende, por meio de sua aparição ser conhecido, a sua aparição é negada e desconhecida. Além disso, suas histórias também são negadas.

A situação mais alarmante ocorre quando, na relação entre revolução simbólica e dominação simbólica, a suposta identidade dominante visa resgatar aquela identidade criada para ser percebida e discursada como dominante, que se sobrepõe às outras identidades. Em meio a este jogo de relações simbólicas e contatos simbólicos que proporcionam aos indivíduos de identidades dominadas sentir-se como em algum momento se sobressaindo em relação às ditas identidades dominantes em meio às suas estratégias de dissimularem suas aparições em território não permitido a eles.

Com isso, o jogo pretende se inverter, o dominante tenta resgatar, reconquistar aquela identidade de “[...] que o dominado abdica em proveito do dominante enquanto aceita ser negado ou negar-se (e negar os que, entre os seus, não querem ou não podem negar-se) para se fazer reconhecer” (BOURDIEU, 2004, p. 125). As identidades dominantes querem ou pretendem não negar aqueles que buscam escamotear sua identidade diante do dominador, mas almeja fazer com que os sujeitos neguem sua identidade, para, com isso, serem aceitos.

Esta ação de negar a identidade do outro, ou simplesmente calá-la porque sua postura não confere com aquilo que dele se esperava, nega sua diferença e o seu direito de ser diferente. Na prática simbólica entre os sujeitos, as diferenças são correntes, fluidas, ressignificam e, no mesmo instante, produzem outras diferenças, e “[...] qualquer unificação, que *assimile* aquilo que é diferente, encerra o princípio da dominação de uma identidade sobre outra, da negação de uma identidade por outra” (BOURDIEU, 2004, p. 129).

Quando uma identidade é negada por outra, esta outra mesmo assim não é produzida por si mesma, mas é construída pelo dominador e dada ao dominado, ou seja, o dominado receberá a identidade que convém aos dominadores. Cabe ressaltar que essas “imposições” de identidades não se limitam ao marco econômico, mas ocorrem também na esfera cultural. A identidade hegemônica

pensa não se resignificar diante dessa imposição, porém, ao impor uma identidade, ela cria outras identidades não somente no grupo não dominante, mas o próprio grupo hegemônico se resignifica e produz outras identidades. É por isso que os sujeitos não são mais fixos, permanentes, estáveis, e isso ocorre pelo fato de que as sociedades modernas sofrem constantemente inúmeras mudanças, alterações rápidas e frenéticas (HALL, 2006).

Por esta razão é que a identidade permanece não na constante, mas é inconstante. Esta é a morada do ser/sujeito na contemporaneidade. O espaço-tempo é indefinido, as identidades, então, regozijam-se no deslocamento ilimitado. E neste “deslocamento” e nas descontinuidades sociais, as identidades se produzem e logo se desintegram, porque espaço-tempo não concedem e não firmam alicerces para ampararem identidades sólidas. “Em qualquer caso, as culturas sempre se recusaram a ser perfeitamente encurraladas dentro das fronteiras nacionais” (HALL, 2003, p. 35). Os sujeitos estão imersos em estruturas que não conseguem mais firmar e estruturar espaços, que agora estão à mercê não mais de uma única “causa” ou “lei”, mas se desenvolvem de acordo com o não planejado, com o não organizado estruturalmente, com o não desejado.

Laclau (1990), citado por Hall (2006), referindo-se à centralidade, afirma que as relações humanas “não têm nenhum centro, nenhum princípio articulador ou organizador único e não se desenvolvem de acordo com o desdobramento de uma única ‘causa’ ou ‘lei’” (p. 16).

Acrescento, seguindo Hall (2006), que nas sociedades atuais as características predominantes é a diferença. E devido a esta diferença é que os sujeitos variam de posições, e, com isso, cada posição do sujeito produz ou chama-se de identidade, Hall (2006) alerta que o fato dessas posições dos sujeitos serem inconstantes e não unificadas, pois os sujeitos são facetas de contextos e situações plurais, não acarreta o risco das sociedades se desintegrarem. Como estas identidades são frutos e produzidas pelo contexto, entende-se que aquilo que produz as diferenças também viabiliza a articulação conjunta dessas diferenças que firmam momentaneamente laços de unificação. Que no meu entender são robustas na extensão dessa elasticidade, espaço em que as diferenças ocorrem no conforto e desconforto, semelhança e repulsa; mas todas as identidades nas elasticidades.

Como apontei, estes laços são fruto dos posicionamentos momentâneos de identificação com a diferença nutrida pela mesma fonte que proporciona o eclodir

de significados afins naquele instante. Por isso, posso afirmar que as identidades formam posições do sujeito, viabilizam a unificação necessária para um dado momento/instante e logo se desprendem dessa pretensa unificação e novamente se tornam um corpo vulnerável para adotar, temporariamente, unificações necessárias para um dado momento, porque os significados são outros, pois outras são as diferenças, forças que advêm fora delas. Se algumas “[...] sociedades não se desintegram totalmente não é porque elas são unificadas, mas porque seus diferentes elementos e identidades podem, sob certas circunstâncias, ser conjuntamente articulados” (HALL, 2006, p. 17).

Temos de levar em conta que esta unificação momentânea não é fechada, não tem um caráter sólido; trata-se de uma unificação que atrai a sua não solidificação, pois é gerada num contexto produzido por significados que foram construídos naquele momento e que carregam marcas do passado e, portanto, se desconfiguram com a aproximação dos sujeitos de outros lugares.

A identidade é construída na relação com a diferença, e a diferença é toda relação e contato com o outro. Por isso, discuto o conceito de nação para demonstrar que esta ideia de cultura/nação “superior” atribuída aos norte-americanos não é válida e não tem consistência. Ela ocorre pelas relações de poder que produzem representações que fazem com que os sujeitos acreditem que se alguém “é” norte-americano, se nasceu lá, possui uma identidade “superior”.

20

Da mesma forma, só é possível pensar como brasileiro, porque nascemos e fomos criados pelas representações do que se considera ser pertencente à identidade nacional de brasileiro. A identidade de um sujeito nascido no Brasil não será identidade brasileira no sentido de haver uma identidade já moldada, acabada, com modelos ou formas para serem copiadas por outras identidades. Mas se afirmar que essa identidade brasileira existe pelos estereótipos, representações que se direcionam no sentido de defini-la como sendo esta, e não de outras nacionalidades.

Um exemplo que posso chamar de “clássico” no discurso dos brasileiros é o famoso “jeitinho brasileiro”. Será que esta representação se aplica a todos brasileiros? Segue uma argumentação de Hall semelhante a este estereótipo quando faz alusão ao que se considera “inglesidade”.

[...] as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da representação. Nós só sabemos o que significa ser “inglês” devido ao modo como a “inglesidade” (Englishness) veio a ser

representada – como um conjunto de significados – pela cultura nacional inglesa (HALL, 2006, p. 48-9).

Não podemos exorcizar o que chamamos de característica de uma identidade nacional. Aquele sentimento de identidade nacional e lealdade é fruto desta mesma nação em que estas identidades ou sujeitos transitam. A nação é constituída por uma comunidade simbólica. A simbologia faz com que os indivíduos partilhem e troquem significados e gerem sentimentos nacionais. Lembro que estes significados não se solidificam; eles são perturbados pela diferença.

A “[...] cultura nacional é um discurso – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos” (HALL, 2006, p. 50). São estes sentidos que nos parametram, ou seja, nos revestem daquilo que pensamos que somos. Não somos apenas concepções que fazemos de nós, mas são nestas concepções que percebemos o quanto os sentidos nos identificam e, por meio destas identificações, que as identidades são construídas.

No entanto, o construir sentidos colabora na “estruturação” do sujeito, pois estes sentidos são provenientes da cultura nacional e estão relacionados a inúmeros sujeitos. Os sentidos não produzem identidades nem concepções homogêneas, mas “constroem” identidades diversas. “As culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre ‘a nação’, sentidos com os quais podemos nos identificar, constroem identidades” (HALL, 2006, p. 51).

Estes sentidos que norteiam e, de certo modo, direcionam as identidades são revelados, não no sentido de desvendar ou esfoliar o indivíduo, como se fosse possível chegar ao seu núcleo, mas no entendimento de que estórias, falas, memórias são passadas aos seus posteriores de forma muito sutil ou não (HALL, 2006). Esses conteúdos preenchidos de sentidos são espelhos para uma nação.

Se as identidades são produzidas e reproduzidas em meio a diversos sentidos, então é cabível o pensamento de que as identidades não são conceitos fixos e limitados a fronteiras geográficas. Todas as identidades são criadas, produzidas e imaginadas. Imaginadas, porque um indivíduo se faz e se refaz por aquilo que imagina ser a identidade ideal, correta, nacional, quando o que ocorre é uma busca por algo que não tem constância em seu próprio “é”. Porque o questionamento traz a reflexão de que a hegemonização e padronização do que seja a identidade nacional nada mais é que uma imaginação, e, por assim ser, é

que este “é” se vê, se percebe não intacto diante das impetuosas e – por que não? – salvíficas erupções de identidades que em “si” emergem frente a contextos, discursos e estórias distintas, diversas e silenciadas em seu próprio território.

O sujeito se percebe, então, assolado por inúmeras outras estórias sobre “si” e questiona por que essas outras imagens foram retiradas ou obscurecidas pelo “seu” povo, a fim de transmitir uma única identidade nacional e, não obstante, induzir inconscientemente a sensação de pertencimento a algo sustentado e construído sobre invenções. O que quero afirmar é que a identidade de pertencimento nacional é fundada é nutrida por imaginações, fundada sobre comunidades imaginadas em sufocamento/estrangulamento de discursos carregados pelo processo de globalização. Hall cita Enoch Powell (1969, p. 245): “A vida das nações, da mesma forma que a dos homens, é vivida, em grande parte, na imaginação” (2006, p. 51).

Para materializar este conceito acima, trago uma reflexão: não existe uma comunidade pura, com tradições verdadeiras/provadas, que correspondam ao real/fato/surgimento. Uma nação não se “firmou” e se perpetuou porque sua origem foi única, mas o fez de outra forma. Como explana Hall (2006), ao evidenciar as muitas nações africanas, antes do processo colonizador não era uma nação desprovida de diferenças e do diferente, mas existia pluralidade de culturas, de acordo com as diversas tribos. Como são inúmeras as comunidades, assim são inúmeras as culturas. Todas as “[...] sociedades são compostas não de um, mas de muitos povos. Suas origens não são únicas, mas diversas” (HALL, 2003, p. 30).

Cai por terra a imagem de que uma nação tenha sua origem em uma única raiz; o que existia são várias ramificações de culturas. E mesmo em uma cultura ou tribo, as diferenças são inúmeras, assim como são muitos os significados de ser produtor de interpretações no meio das quais está ocorrendo um processo de relação e trocas frente ao outro. Cada significante tem um modo de se posicionar frente a símbolos, em contextos imaginados e não imaginados. As identidades são produzidas no olhar/imaginado sobre o passado e sobre o futuro. “O discurso da cultura nacional não é, assim, tão moderno como aparenta ser. Ele constrói identidades que são colocadas, de modo ambíguo, entre o passado e o futuro” (HALL, 2006, p. 56).

Por ser uma construção que está intimamente ligada ao passado-presente-futuro, a discussão sobre a identidade nacional se faz em segmento um tanto quanto duvidoso no que se refere ao caráter histórico, origem e crença sobre

antepassados, como pessoas que de si mesmas produziam suas culturas e tradições, tidas como puras e isentas de negociações/trocas no seu processo de formação “primária”.

Esta questão nos leva a abordar algumas crenças, discursos tão comuns no entender não somente do cientista, mas também da própria ciência, quanto à suposta identidade nacional. Temos que derreter este sólido para melhor compreender o processo de engessamento e supremacia de uma identidade sobre outras.

O processo histórico nos fez acreditar que é não só possível, mas também é uma meta necessária e essencial unificarmos uma identidade para assim sermos “representados”. Todas as diferenças/identidades são unificadas “[...] numa identidade cultural, para [representar os sujeitos] todos como pertencendo à mesma e grande família nacional” (HALL, 2006, p. 59).

A dúvida aqui consiste em que cultura e identidade nacional não parece ser indolor, porque há inúmeras identidades e muitas são negadas, rejeitadas, ou então esquecidas e desconsideradas. Podem-se citar, neste sentido, culturas indígenas, afro-descendentes, dentre inúmeras outras que proliferam dentro delas, fora delas e entre elas.

Defendo o argumento de que uma identidade ou cultura nacional não tem o “poder” de representar um país, quando uma identidade única não consegue se preencher dos inúmeros significados que sujeitos em todos os momentos fazem e refazem frente ao outro/diferente, quando não é possível haver uma identificação com símbolos. “Uma cultura nacional nunca foi um simples ponto de lealdade, união e identificação simbólica” (HALL, 2006, p. 59).

Ao “estabelecer” uma cultura e identidade nacional, este processo se dá em meio a uma conquista violenta e, conseqüentemente, pelo viés do abafamento das diferenças, culturas e identidades negadas (HALL, 2006).

A imposição de uma identidade não afeta uma estrutura qualquer, mas intervém em todo modo de costumes, línguas e tradições. Esta incorporação presume o resultado de um corpo que se apresenta polido de todos os males, como se a mesma não sofresse a alteração do outro. “Cada conquista subjugou povos conquistados e suas culturas, costumes, línguas e tradições, e tentou impor uma hegemonia cultural mais unificada” (HALL, 2006, p. 60).

Tanto aquele que se impõe para buscar legitimação no espaço em que está quanto o outro que passa pelo processo de submissão são, ambos, ressignificados (logo, a suposta identidade nacional não deixa de também ter traços, mesmo que sutis, dos “outros”).

Essa discussão é a fronteira sem contorno. A qualquer momento este sujeito revestido da “identidade nacional” em um dado contexto pode se posicionar ou agir com uma postura que cause estranhamento em outro sujeito que percebe que aquela postura não representa a nação que se pensava agir de uma única forma. “Tais atribuições de diferenças sociais – onde a diferença não é nem o Um nem o Outro, mas *algo além, intervalar* – encontram sua agência em uma forma de um ‘futuro’ em que o passado não é originário, em que o presente não é simplesmente transitório” (BHABHA, 1998, p. 301). Neste impasse, este sujeito é estigmatizado como dissimulado e desprezado por não ser um “norte-americano”, por exemplo.

Por isso, que a lógica das identilasticidades fendem o essencialismo do pensar a identidade e o seu não essencialismo. A ideia é não dar guarida e, tampouco fermentar o ideal de uma identidade promovida histórica, social e culturalmente. É fazer o sujeito pensar e perceber que o seu existir é o desconforto permanente e não o aparente e falso conforto da fixação de uma identidade, que anuncia muito mais uma segregação do que um acolhimento da diferença. Por identilasticidade, entende-se o sujeito que se percebe nas tramas, dramas e conflitos de um fazer a si por si, e não por uma necessidade de um roteiro acabado do pensar que se reduz às necessidades de um movimento e retrato histórico. A identilasticidade é o construir-se nas tensões fronteiriças, lá onde o “eu” sente o apelo do assumir a sua existência para fora dos contornos positivistas e da medida de um cartesianismo que invoca um ser proporcional.

Dessarte, tomar a identidade como identilasticidade é dar um solo latino e um outro teorizar para o sujeito que pretende uma autonomia do fazer-se nas suas necessidades subjetivas e local, sem ter que medir-se por uma lógica eurocêntrica que se tornou camisa-de-força para a identidade. Nem essência, nem fixação; possivelmente uma arte que liberta o indivíduo das prisões e grilhões seculares do ter que ser “isto” ou “aquilo”. Reclamo um pensar sobre identilasticidade que na operação da arte possa envolver o “eu” a não mais buscar encaixes sociais e suas bolhas falidas, mas de um momento para o respirar e transpirar numa possibilidade do fazer-se ser despretenso de aprovação, mas acolher o seus “eus” a qual fomos educados a abandonar por identidades-clausuras que bradaram

e bradam a duras penas, ainda, como necessidades políticas e de movimentos sociais para algum tipo de amparo legal. Talvez, um jogo falido a qual os indivíduos insistem em jogar, sem ao menos saber por que competir em quem tem mais ou menos, ou incorpora mais ou menos a identidade de certa raça, sexo, gênero, enfim.

REFERÊNCIAS

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

COSTA, Marisa Vorraber. Estudos Culturais – para além das fronteiras disciplinares. In: COSTA, Marisa Vorraber; Veiga Neto (Orgs.). *Estudos Culturais em educação: mídia, arquitetura, brinquedo, biologia, literatura, cinema*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2000. p. 13-36.

HALL, Stuart. *Identidades culturais na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. *Da diáspora*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

JITSUMORI, Carlos Igor de Oliveira; NOLASCO, Edgar Cézár. Das identidades para as identilasticidades: uma perspectiva outra do pensar e saber descolonial. In: JITSUMORI, Carlos Igor de Oliveira; NOLASCO, Edgar Cézár; VALE, Fábio (Orgs.). *Pedagogias e Práticas Educacionais: ancoragens político-descoloniais contemporâneas*. Campo Grande, MS: Editora Ecodidática, 2022. p. 28-41.

NOLASCO, Edgar Cézár. Uma Teorização em torno de um pensamento próprio para a crítica biográfica fronteiriça: a condição do estar e do pensar a partir da fronteira-sul. In: *CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIIS: Fazer-Sendo – Não-Europeu* (ISSN: 2763-888X), v.2, n. 26 (2022), p. 67-92.

_____. *Ensaio da Desobediência dos Pássaros*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2021.

VEIGA-NETO, Alfredo. Michel Foucault e os Estudos Culturais. In: COSTA, Marisa Vorraber (Org.). *Estudos Culturais em educação: mídia, arquitetura, brinquedo, biologia, literatura, cinema*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 2000. p. 37-69.

Artigo recebido em: 16 de abril de 2022

Artigo Aprovado em: 23 de julho de 2022.