

Corpo à deriva: pensando diferença e identidade sob a perspectiva da cultura da presença

Daniele Castro¹

Resumo

As pesquisas na área de comunicação e cultura têm se valido do polifônico conceito de identidade, que costuma transitar entre a ideia de um aspecto essencial e estável do sujeito e a noção de algo ficcional e flexível. A proposta deste artigo é repensar o conceito de identidade sob a perspectiva do corpo, tentando escapar da armadilha de se situar em um desses dois polos. Recorremos à discussão de Hans Ulrich Gumbrecht sobre a cultura do sentido e a cultura da presença e como esta última sugere nova abordagem: não uma corporeidade que expresse uma identidade já constituída, mas que a construa pela presença. Auxiliam-nos a filosofia nietzschiana, que define o sujeito como puro efeito de relações, e o pensador Mario Perniola, que, alternativamente às ideias de sujeito e objeto, propõe que pensemos o corpo como “coisa que sente”.

Palavras-chave: corpo; diferença; identidade.

Abstract

Researches in the area of communication and culture make use of the polyphonic concept of identity, which often moves between the idea of a stable and essential aspect of the self and the notion of something fictional and flexible. The purpose of this article is to rethink the concept of identity from the body's perspective, trying to escape the trap of those two poles. For that, we fell back upon the discussion of Hans Ulrich Gumbrecht about the meaning of culture and the culture presence and its new suggested approach: not a corporeality that expresses an identity already constituted, but one that is constructed by presence. We also took aid from Nietzsche's philosophy, which defines the subject as pure effect of relations, and Mario Perniola, that alternatively to ideas of subject and object, proposes to think of the body as “a thing that feels”.

Keywords: body; difference; identity.

Artigo recebido em: 15/04/2015

Aceito em: 01/06/2015

¹ Doutoranda em Comunicação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, mestra em Comunicação pela Universidade Federal Fluminense - UFF e graduada em Relações Públicas pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ. E-mail: danielepcastro@gmail.com.

A identidade como diferença

“Quem precisa da identidade?”, pergunta-se Stuart Hall diante da eclosão de discursos críticos ao termo. O autor percebe que o conceito tem sido colocado sob rasura, indicando que, em sua forma original, ele não é mais “bom para pensar”, porém, na ausência de outro conceito que assuma seu lugar, ele continua sendo utilizado, porém em sua forma destotalizada. Trata-se de uma inversão do valor do termo, ao mesmo tempo em que há a emergência de uma nova concepção. Na opinião do autor, o conceito de identidade mostra-se ainda necessário pois, embora não seja possível utilizá-lo da forma antiga, sem ele, certas questões-chaves não podem sequer ser pensadas. (HALL, 2000, p. 104) Assim, Hall procura afastar-se de uma perspectiva essencializante, desenvolvendo uma concepção de identidade que é estratégica e posicional: não assinala um núcleo estável do *eu*, mas designa uma construção prática e discursiva que está constantemente sujeita a processos de mudança e transformação. (HALL, 2000, p. 108)

Segundo Hall, as identidades surgem da narrativização do eu, sendo portanto um processo de natureza ficcional. É preciso compreendê-las como “produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas” (HALL, 2000, p. 109). No entanto, percebe o autor, mesmo que a sensação de pertencimento produzida pela identidade seja construída no interior de um campo “fantasmático”, não há perda da sua eficácia discursiva, material ou política (HALL, 2000, p. 109). E é precisamente pelo fato de serem construídos e mutáveis e não resultantes de determinantes naturais e estáveis, e também pela força social de tal discurso, que os processos de produção das identidades continuam a ser investigados e disputados.

Hall chama nossa atenção para uma especificidade no jogo de poder do qual emergem as identidades: opera aí muito mais um procedimento de diferença e exclusão que de identificação propriamente. Afinal, só se pode marcar o que é, quando se marca também aquilo que não é. Assim, afirma o autor:

[...] as identidades podem funcionar, ao longo de toda sua história, como pontos de identificação e apego apenas *por causa* de sua capacidade de excluir, para deixar de fora, para transformar o diferente em ‘exterior’, em abjeto [...] A unidade, a homogeneidade interna, que o termo ‘identidade’ assume como fundacional não é uma forma natural, mas uma forma construída de fechamento: toda identidade tem necessidade daquilo que lhe ‘falta’ – mesmo que esse outro que lhe falta seja um outro silenciado e inarticulado. (HALL, 2000, p. 110)

Identidade, portanto, denomina um processo de reconhecimento fictício e instável constituído sob o fundamento da diferença. A partir de uma ou muitas diferenças, aleatoriamente escolhidas, é possível excluir e criar uma homogeneidade artificial, também repleta de diferenças internas. Stuart Hall admite que o que há de mais real e inquestionável é “que existem diferenças de todo tipo no mundo” (HALL,

2013), e pede para fazermos o teste do público: em uma palestra é só olhar ao redor e descobrir que, realmente, temos aparências diferentes uns dos outros. No entanto, nos valemos de sistemas para organizar e dar sentido a essas diferenças, tornando-as inteligíveis: é o que ele chama de conceito discursivo de raça. As diferenças tornam-se então fatores da cultura humana e contribuem para a regulação de condutas. Para Hall, é isso que importa: menos as diferenças propriamente e mais os sistemas que utilizamos para dar-lhes sentido.

Outro grupo de pesquisadores também se interessa pela diferença, mas de outra maneira. Se em Hall, a recorrência ao termo leva à afirmação da importância da compreensão das estratégias de construção da identidade, ou seja, o sentido que lhe é dado, para a filosofia da diferença, representada principalmente pelo pensamento de Gilles Deleuze, esse termo é um caminho inevitável ao questionamento da identidade. O que se busca é o posicionamento radical de negação de um sentido possível. Diante de um mundo já interpretado e representado, discursivamente elaborado, Hall deseja entender os mecanismos que atuam nessa organização, já a filosofia da diferença dá um passo atrás e procura pensar um mundo antes do sentido.

Resta aqui descobrir as maneiras possíveis de acessar esse mundo. O problema fundamental de tentar pensar fora de uma perspectiva dos sentidos construídos é ceder à armadilha de recorrer a um discurso essencialista e estabilizante, como se houvesse algo de substancial e imutável “por trás” do véu do sentido. Corre-se o risco, ainda, de fugir das questões mais urgentes dos discursos identitários: apesar de ficcionalmente constituídos, sua força social não cessa de produzir sistemas de exclusão, de preconceitos e estereótipos. Como recorrer a perspectivas não identitárias pode nos ajudar a resolver problemas de um mundo social invariavelmente organizado em torno das identidades?

A diferença antes da identidade

Hans Ulrich Gumbrecht é um desses filósofos que busca a superação de um domínio do sentido e, para tal, elabora o conceito de cultura da presença. Ele ressalta a dificuldade de combater nossa tendência a interpretação sem recorrer a conceitos que pareçam substancialistas aos construtivistas, para os quais, se tudo é construção discursiva, não haveria nenhum “fato” ou “verdade” na materialidade. No entanto, segundo o filósofo, para afastar-se de uma cultura dos sentidos em direção a uma cultura da presença, seria preciso recorrer a termos como corpo, materialidade e substância que evocariam noções de estabilidade e permanência.

Gumbrecht (2004) verifica que o construtivismo transformou-se na crença de que tudo está facilmente ao dispor da vontade humana de mudar – porque tudo não passa de construção social. Do lado oposto a isso, mais em consonância com o senso

comum, permanece uma crença na ideia de que há fatos estáveis e concretos relacionados principalmente à materialidade do corpo. Além do discurso sobre o corpo negro, por exemplo, haveria uma corporeidade negra? Além do discurso sobre o feminino, haveria um comportamento ou uma forma de sentir e pensar *essencialmente* femininas? O senso comum normalmente corrobora tais premissas, retornando a uma perspectiva substancialista, mas que outros caminhos teríamos para pensar o corpo e a materialidade?

Para tentar compreender o que há para além de uma cultura do sentido, para o qual tudo é construção discursiva, mas, ao mesmo tempo, escapar da perspectiva essencialista que caracteriza o senso comum, Gumbrecht explora a noção de substância sob a ótica de Martin Heidegger e do conceito de *Ser*. *Ser* refere-se “às coisas do mundo independentemente da (ou anteriormente à) sua interpretação e da sua estruturação por meio de uma rede qualquer de conceitos histórica ou culturalmente específicos [...] *Ser* se refere às coisas do mundo antes de elas se tornarem parte de uma cultura” (GUMBRECHT, 2004, p. 95). A existência humana seria o *ser-no-mundo*, ou o *Dasein*, uma existência que está sempre em contato *substancial* (nem conceitual, nem espiritual) com as coisas do mundo (GUMBRECHT, 2004, p. 91), apesar de esse mundo já ser culturalmente interpretado.

O desafio de Gumbrecht é, portanto, pensar como nós, o *Dasein*, podemos ter acesso ao *Ser*, se nossa existência é sempre permeada pela cultura. Como ter acesso às coisas do mundo sem interpretá-las, se estamos sempre imersos em uma cultura do sentido? Ele sugere uma solução: segundo o filósofo, é possível ao ser humano se aproximar da revelação do *Ser* se for capaz de abandonar uma relação com o mundo do tipo sujeito-objeto, ou seja, aquela baseada na manipulação, transformação ou interpretação. Heidegger chama esse estado de “serenidade”: que seria a atitude de “deixar que as coisas aconteçam”. Gumbrecht (2004) ressalta que, para ver as coisas como sendo parte do *Ser*, não é necessário considerar que não tenham nenhuma forma, como algo ainda a se construir, ou tenham formas necessariamente imutáveis, como objeto dotado de uma essência. O *Ser* pode se revelar de diferentes formas em diferentes contextos. Ele não é uma coisa geral, nem uma coisa meta-histórica “por sob” ou “atrás” de um mundo de superfícies, mas é a coisa tangível, *considerada independentemente de suas situações culturais específicas* – o que não é simples de fazer nem provável acontecer (GUMBRECHT, 2004, p. 102).

Em suma, estamos cotidianamente imersos em uma cultura do sentido, na qual assumimos a posição de sujeito diante de coisas do mundo que colocamos a nossa frente como objetos: interpretamos, avaliamos, usamos, organizamos, ou seja, construímos discursos que façam com que tais coisas sejam inteligíveis para nós. Assim fazemos com as nossas diferenças e criamos grupos identitários. Tais sentidos, exatamente por serem construídos, estão sujeitos a flutuações, transformações, não sendo nunca permanentes, explica Stuart Hall, apesar de, no senso comum, ainda persistir

uma crença na estabilidade. O problema é que, como percebeu Gumbrecht, além dos sentidos construídos, algo se passa em nossos corpos quando nos relacionamos com o mundo. As diferenças são reais e inegáveis, percebeu também Hall. A maneira como as tornamos inteligíveis é a parte ficcional, mas além do inteligível nada existe? Gumbrecht entende que sim, que existe, e deu a esse outro nível de compreensão o nome de cultura da presença. Não se trata, portanto de negar a identidade, muito menos de se opor à tese que os sentidos são construídos e têm uma força política real que precisa ser pensada e questionada, trata-se de pensar em outro plano: o da materialidade. Gumbrecht menciona, então, a noção de substância e faz questão de ressaltar que isso não significa o retorno a uma perspectiva essencialista que pretenda encontrar um núcleo de estabilidade que defina as coisas do mundo e nossas relações com ela. No seu entendimento, a materialidade, só porque é substância, não precisa ser permanente, ao contrário, ela é também sujeita a transformações. Resta ainda pensar: de que meios dispomos para acessar ou construir uma cultura da presença que seja alternativa a uma cultura do sentido?

Teorias para um corpo presente

Para Gumbrecht, poderíamos superar a cultura do sentido relacionando-nos com as coisas do mundo sob uma perspectiva não utilitarista, ou seja, abandonando nossa tradicional posição de sujeito que coloca o que lhe é externo no lugar de objeto através de esquemas de interpretação, organização, descrição, entre outros procedimentos de inteligibilidade. Um termo, já proposto por Heidegger, é bastante produtivo para substituir o par dicotômico sujeito-objeto: a noção de coisa. No entanto, aqui, darei preferência ao conceito elaborado pelo filósofo Mario Perniola, pois ele consegue equacioná-lo melhor a uma dimensão sensível da materialidade que agrega ao termo uma noção de vulnerabilidade bastante contributiva para o desenvolvimento da linha de pensamento deste artigo.

Perniola (2005) sugere o termo “coisa que sente” para definir esse corpo em condição de presença, que seria uma maneira de superar a relação de uso que tradicionalmente se estabelece entre entes que se colocam um diante do outro — mesmo que por vezes de maneira alternada — como manipulador e manipulado, construtor e construto, ordenador e ordenado, entre tantas outras, seguindo o modelo típico ao cotidiano da sociedade contemporânea. Assim, em um mundo habitado por relações de uso que caucionam e são caucionadas pelas figuras do sujeito e do objeto, Mario Perniola propõe a noção alternativa de coisa que sente, que substitui a instrumentalidade e inteligibilidade característica da relação daquela dupla de opostos por uma relação baseada na dimensão sensível dos corpos.

Concomitantemente, apresenta outra proposta de ação avessa à utilidade: no lugar daquela que visa a atingir um objetivo específico, o filósofo propõe o agir sem

metas, a relação entre coisas que se abre ao totalmente imprevisível, ao aqui e agora da sensação. Segundo ele, o mundo das coisas – corpos, sons e pensamentos – é dotado de uma generosa e hospitaleira espacialidade que infinitamente nos acolhe com sua disponibilidade imediata (PERNIOLA, 2005, p. 82). Essa disponibilidade recíproca da coisa que sente, fundada sobre as dimensões do afeto e do contágio, seria um meio de viver a experiência do encontro por um viés não instrumentalizante. Em relação às diferenças que constituem nossos sistemas identitários, por exemplo, trata-se de não buscar classificá-las, julgá-las ou explicá-las, mas, ao mesmo tempo, também não recusá-las. Assumir e viver a diferença bastaria. Constrói-se assim outra epistemologia, que não se funda na noção de verdade, mas de relação, e provoca-nos a questionar as posições antagônicas de sujeito conhecedor e objeto de conhecimento, conforme a filosofia perspectivista de Nietzsche.

O perspectivismo nega “toda instância transcendente ou subjacente ao mundo” (ROCHA, 2003, p. 17), que é considerado “uma diversidade caótica em constante fluxo, um processo destituído de finalidade, uma multiplicidade de forças sem qualquer unidade, um puro devir que jamais atingirá um estado de ser” (ROCHA, 2003, p. 17), ou seja, algo que não é inteligível. O perspectivismo se afasta do relativismo porque nega a possibilidade de um ponto de vista externo: o homem só poderia ser o sujeito e o mundo só poderia ser o objeto de seu olhar, se houvesse distinção entre os dois, “mas o homem não é exterior ao mundo” (ROCHA, 2003, p.33). Não há, portanto, objetividade ou a “coisa em si”, bem como não há um sujeito metafísico. Desta maneira, Nietzsche nega também a unidade do *eu*, que não é mais que “a ficção de um ser imune ao movimento do devir, a ilusão de uma substância que permanece inalterada por trás da flutuação dos afetos e da variação de perspectivas” (ROCHA, 2003, p. 21).

Assim, de acordo com Silvia Rocha, Nietzsche lança as bases do “relacionismo”, que é a constatação de que, na ausência de um ponto de vista que seja transcendente, tudo o que há são as relações (ROCHA, 2003, p.162). As coisas são, portanto, constituídas a partir da sua relação com outras coisas, não existindo *a priori*.

Não há coisas tomadas em si mesmas que, posteriormente, entram em relação com outras: a relação é o primeiro termo [...] Se não há coisa em si é porque falta precisamente o ponto de vista a partir do qual a soma das perspectivas apareceria como uma totalidade, condição necessária para determinar a “natureza” do objeto e constituir sua “essência”. (ROCHA, 2003, p. 163)

O resultado é que sujeito e objeto não são tomados como coisas independentes, mas um é produzido pelo outro. O sujeito atravessado pelo perspectivismo não é aquele capaz de mudar de posição, mas aquele que, longe de ser constituído por uma essência, é capaz de “tornar-se outro”. De acordo com Rocha, “colocar-se no lugar outro” implica uma noção de permanência do *eu*, portanto, estaria mais em consonância com um relativismo, já “tornar-se outro” traz a ideia de multiplicidade de *eus*, de um não *ser*.

O perspectivismo implica o abandono do conceito de *sujeito* e da ideia de substância. Não há um eu que ocupa, sucessivamente, diferentes perspectivas (e que portanto, permaneceria imutável por trás dessa mudança ou idêntico por trás das relações) [...] O *outro* não reside portanto no exterior do sujeito, como uma instância que o afeta de fora, mas é indissociável daquilo que o homem, a cada momento, se torna. Somos sempre *um outro*, não apenas porque nos transformamos no tempo, mas porque aquilo que nos constitui é indissociável das circunstâncias que encontramos. (ROCHA, 2003, p. 167)

O relacionismo nietzschiano parece inspirar diversos autores contemporâneos, que pensam, em diferentes gradações, um sujeito e conseqüentemente um objeto que não são mais unidades pré-constituídas, mas entes em contínua transformação. Como uma forma de fugir da dicotomia, outros termos são introduzidos, como faz Mario Perniola ao referir-se à coisa que sente. Seja qual for o caminho tomado, as pesquisas apontam em uma mesma direção: a possibilidade de pensar a dimensão de contágio da relação entre as “coisas”. Pensando dessa forma, é possível entender porque recorrer à materialidade não significa encarar o mundo sob um olhar essencialista, pois é possível, sob essa ótica, pensar a substância como efeito das circunstâncias.

Apesar de sugerir a ideia de contínua transformação, o perspectivismo nietzschiano aplicado à compreensão da subjetividade, em nada se assemelha à visão difundida sobre o conceito de identidade como um aspecto fluído da construção do sujeito. Assim, a noção destotalizada de identidade proposta por Hall não serve para pensar o corpo como *coisa que sente*, pois não é capaz de dar conta do nível material das relações entre os corpos, permanecendo no plano dos sentidos.

Multiplicação das identidades e a persistência do diferente

Entender o corpo como coisa que sente e seus encontros a partir do relacionismo nietzschiano é admitir que as experiências corporais são tão múltiplas quanto são os corpos e os encontros. Para que as identidades pudessem dar conta das experiências e dos corpos, elas não teriam que ser apenas flexíveis, mas inumeráveis. Assim, por exemplo, em relação à questão de gênero, se as experiências de sexualidade são tão múltiplas quanto são os corpos e os encontros, mesmo a multiplicação das identidades de gênero, bem como suas mutações, nunca será capaz de dar conta de todas as experiências reais, e assim, novas fixações sempre produzirão desviantes, sempre haverá o não enquadramento e o diferente continuará sendo visto como exterior. A mesma coisa se passa em relação à questão racial. O próprio Stuart Hall ressalta as limitações de tais sistemas, como a impossibilidade de se fazer, por exemplo, a triagem de um conjunto de pessoas em dois grupos opostos e discretos a partir de uma pequena série de características físicas. Há sempre aqueles que ficam no meio, deslizando entre um grupo e outro.

Fazer do corpo uma coisa que sente reivindica, portanto mais que uma multiplicação das identidades, ou sua contínua flexibilização, é preciso deixá-las um pouco de lado. No senso comum, acreditamos que nossos comportamentos são reflexo de uma natureza compartilhada com outros iguais a nós, ou ainda, que são resultados de escolhas e filiações determinadas por nossa vontade em participar de um grupo com o qual “naturalmente” nos identificamos. Assim, vemos emergir, nos dias atuais, certo contexto de exaltação à liberdade para se ser aquilo que se deseja. Suely Rolnik afirma que essa pulverização das identidades estimula a produção de *kits* de perfis-padrão de acordo com a órbita do mercado para serem consumidos (ROLNIK, 1996, p. 1). Esta nova situação não implicaria o abandono da referência identitária, ou da cultura do sentido, mas apenas a flexibilidade para aderir a algum dos perfis *pret-à-porter* que podem ser escolhidos dentre aqueles disponíveis no mercado. Isso significa que as subjetividades continuam a se organizar em torno de uma representação de si dada *a priori*, com o que evitariam o risco da flexibilidade total: uma abertura que as lance em direção ao estranho, ao desconhecido e ao realmente singular. A liberdade para ser original ou “diferente” no mundo contemporâneo vai, portanto, até o limite que o rol das escolhas possíveis permite e tolera. Afinal, por mais mutável que seja a identidade, ela sempre carrega uma noção de prefixação, enquadramento e exclusão.

Cada vez que afirmamos o que um corpo é, também afirmamos o que ele não é. A definição de uma identidade age, como vimos, tanto positivamente, reunindo supostos semelhantes, como negativamente, excluindo supostos diferentes. Esse movimento de exclusão não é negativo apenas para o “excluído”, mas dificulta que os “semelhantes” tenham experiências que não lhe sejam próprias como grupo identitário. A identidade, em sua acepção mais radical, pode funcionar também como ferramenta moral, pois dita o que é possível e o que não é possível, o que é aconselhável e o que não é, para um grupo em determinado contexto histórico e político. Assim, para dar-se como coisa que sente o corpo precisa estar antes de tudo destituído de tais regras que são, na realidade, externas ao seu próprio desejo, somente assim é possível uma vivência da experiência corporal que escape ao plano do sentido, e adentre ao da sensação, ou da presença.

Assim, chegamos à outra questão importante sobre a materialidade e sobre a pregnância da identidade em nossos corpos. Se por um lado, pensá-lo como coisa que sente requer uma negação do movimento de prefixação proposto pela identidade, por outro lado, isso não significa que o corpo seja tomado como matéria amorfa, sem elementos que o pré-condicionem e lhe determinem enquanto coisa singular. O corpo não é uma tábula rasa, sobre a qual se constroem e desconstroem identidades, muito menos é um território neutro destituído de desejos e capaz de se abrir totalmente a qualquer tipo de experiência. O corpo, afinal, é dotado de uma corporeidade, que não é apenas o discurso sobre um corpo, mas é também sua presença, um

discurso que se faz *no* corpo. O que nos leva de volta à identidade: a presença desse corpo, sua corporeidade, não estaria afinal impregnada também pela performance identitária? O problema de Gumbrecht novamente se anuncia: mesmo pensando o corpo em sua materialidade pura, ou seja, sob a perspectiva da cultura da presença, não é possível esquecer que essa materialidade manifesta também uma identidade em construção, o que nos leva de novo à cultura do sentido.

A materialidade do corpo não existe independente da cultura, afinal além de ser compreendida, a cultura é também incorporada, não é algo que perpassa apenas o sentido que se dá às coisas, mas permeia a materialidade do nosso corpo e como o experienciamos. As coisas tangíveis não podem ser consideradas independentemente de suas situações culturais específicas, não porque tudo é construção discursiva, mas porque a própria substancialidade das coisas é atravessada por conjunturas sociais e culturais que dão solo à emergência das mais diversas experiências corporais. A identidade é discurso, mas também é prática, afirmou Stuart Hall. Assim, performamos todos os dias a corporeidade que nos tornamos culturalmente, nos gestos femininos, por exemplo, ou no jeito de falar da periferia. Essa corporeidade, portanto, não é determinada naturalmente pela genética ou pela biologia, ela é, conforme afirma Hall, um fato discursivo e, como tal, é um texto disponível à leitura. A identidade age, portanto em um nível consciente, servindo para a classificação e o ordenamento, para agrupamentos de semelhantes e exclusão de diferentes. E, ao mesmo tempo, age ao nível da materialidade conformando e reconformando comportamentos, gestos, ou seja, modulando e remodelando corpos e suas performances cotidianas. No entanto, esses comportamentos condicionados não podem ser facilmente descartados e substituídos por outros, pois se inscrevem em nossos corpos como se com eles tivessem nascido e ainda, por uma necessidade de dar sentido ao que nós somos, por uma necessidade de encontrarmos uma identidade, são reiterados cotidianamente. Diante de tal sistemática, como subverter essa conformação corporal? Como não performar nossas corporeidades culturalmente condicionadas? Como fazer do corpo um texto ilegível, incompreensível ao plano dos sentidos? Essas são as questões ainda sem resposta, que deixamos aqui como desafio de pensamento e prática para quem se interessar por tais questões.

Para finalizar e tentar iluminar, mesmo que brandamente, indagações tão complexas e realmente difíceis de serem desenvolvidas, lançamos mão de um exemplo vindo da dança, que parece um campo rico para nossa investigação. No longa-metragem “Um filme de dança”, da diretora Carmen Luz, dançarinos negros são questionados sobre o que seria a dança afro e são provocados a posicionar seu próprio trabalho em relação a essa vertente. Alguns deles não gostam de afirmar que o que fazem é dança afro, não querem o rótulo. Trata-se de um desejo de ser um bailarino qualquer e não um bailarino negro que faz dança afro. É claro que o corpo negro em cena estará sempre disponível às tentativas de leitura pautadas por sistemas de

classificação identitários, no entanto, em sua prática, o dançarino parece procurar exercitar a liberdade de outra corporeidade, não sobredeterminada culturalmente. Isso não significa forçosamente buscar experiências corporais tradicionalmente consideradas alheias à cultura negra, permanecendo numa cultura de sentidos, apenas negando um rótulo e escolhendo outros. Trata-se de deixar manifestar a corporeidade que lhe for própria sem fazer dela um discurso de afirmação e permanecendo aberto para ser atravessado por outras possíveis experiências corporais, que irão constantemente modificá-la.

É possível negar uma identidade socialmente imposta e brincar com as possibilidades, travestir-se de outro, escolher performar outros perfis, é possível colocar-se no lugar do outro. É possível trocar de identidade de acordo com o gosto e a conveniência, conforme ressaltou Sueli Rolnik. É possível questionar a santa em prol da vadia, é justo exaltar o desviante e inverter os valores. Mas, ainda estaríamos atados a uma cultura do sentido. Como, afinal, experimentar a cultura da presença e desfazer a ilusão de um ente consciente que escolhe de maneira flexível uma identidade a performar ou que procura “encontrar sua essência”? Como deixar de afirmar formas de identificação mesmo que temporárias, flexíveis, mutáveis e dar espaço para o corpo manifestar-se como pura presença sem rótulos e ancoragens, mesmo que breves? Como fazer para recusar, mesmo que apenas momentaneamente, as referências à identidade? Como escapar a um entendimento relativista do mundo e assumir uma postura perspectivista, como propõe Nietzsche, na qual cada coisa é apenas produto da circunstância? Fazemos do corpo o meio de expressão de nossas identidades, dizemos o que ele é e deve ser, inscrevemos nele aquilo que aprendemos socialmente e o disponibilizamos à leitura.

O desafio que vislumbramos, na linha do pensamento de Gumbrecht, é suspender esses mecanismos e deixar o corpo à deriva, permitindo que presença e sensação se sobreponham aos sentidos que lhe são dados. Uma proposta que de forma alguma pretende ser negativamente crítica ou negar a importância das disputas discursivas e políticas afirmativas em torno dos sistemas identitários, mas apenas aponta para outro tipo de reflexão, já em andamento no campo da filosofia, nos estudos de comunicação e cultura.

Referências bibliográficas:

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2004.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomas Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

HALL, Stuart. Raça, o significante flutuante (Tradução de Liv Sovik em colaboração com Katia Santos). *Z Cultural* – Revista Virtual do Programa Avançado de Cultura Contemporânea, n. 02, Ano VIII, 2013.

PERNIOLA, Mario. *O sex appeal do inorgânico*. São Paulo: Studio Nobel, 2005.

ROCHA, Silvia. *Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

ROLNIK, Suely. “Toxicômanos de identidade: subjetividade em tempos de globalização”. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 19/05/1996. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/suely%20rolnik.htm>>. Acesso em: 10 de julho de 2014.