

A INDIVIDUALIDADE. OU A IDENTIDADE QUANDO SE POSSUI PODER SOBRE O MUNDO¹

Almudena Hernando²

Vamos agora ao outro extremo do processo de transformação cultural e, portanto, identitária, para poder entender melhor o que, em minha opinião, definiu o processo vivido entre ambos. Pensemos como uma pessoa que possui uma posição especializada e, conseqüentemente, de poder constrói sua identidade dentro de um grupo de elevada complexidade socioeconômica, como pode ser aquele da sociedade pós-industrial na qual vivemos.

Apesar de existirem distintos focos a partir dos quais é possível analisar o poder (Lukes, 1985), a maior parte deles coincidiriam com Norbert Elias (1990a: 72) ao definir esse como «a expressão de uma possibilidade particularmente grande de influenciar a autodireção de outras pessoas e de participar na determinação de seu destino». Isso significa que, para poder exercê-lo, é necessário, por um lado, ter clara a direção que se quer outorgar a esse destino — o que implica uma consciência clara dos próprios desejos — e, por outro lado, dar mais importância aos desejos próprios que aos alheios. Quer dizer, o exercício do poder implica certo grau de individualização, por um lado, e por outro, exige coisificar em certa medida àquele/s sobre o/s qual/is se exerce, assumindo uma posição de sujeito em uma relação em que os outros são objetos dos próprios desejos. Exige objetivar o mundo, racionalizá-lo, estabelecer uma distância emocional. Daí que, quando se consegue controlar algum fenômeno da natureza, se ganha simultaneamente certo grau de individualização (porque se coisifica algo que antes se considerava humano, perdendo-se uma relação pessoal) e de poder.

Observar que uma determinada sociedade se caracteriza pela divisão de funções e a especialização do trabalho equivale a observar que as pessoas

¹ Tradução de: HERNANDO, Almudena. La individualidad. O la identidad cuando se posee poder sobre el mundo. In: Idem. *La fantasía de la individualidad*. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno. Madrid: Traficantes de Sueños, 2018 [Buenos Aires: Katz ediciones, 2012], p. 95-108. Publicado com autorização da autora e da editora.

² Catedrática de Pré-história – Universidade Complutense de Madri, Madri, Espanha. E-mail: ahg@ucm.es.

que a compõem estão diversificando suas trajetórias vitais e adquirindo destrezas que implicam capacidades de conhecimento e controle diferentes, pelo que é lógico que à medida que o fazem começam a se sentir distintas entre si, porque de fato são. Quer dizer, começam a perceber uma crescente individualização. Por outro lado, a dinâmica social cotidiana vai obrigando progressivamente cada um a se relacionar com um crescente número de pessoas que desempenham funções complementares à própria, mas com as que não se estabelece nenhuma relação emocional. Por isso, Norbert Elias (1990a; 1990b; 1993) destaca que à medida que se produz a multiplicação de funções no processo histórico, as pessoas vão se acostumando, de maneira automática e inconsciente, a calcular o alcance que dão à expressão de suas emoções. Assim, por exemplo, em uma sociedade tão complexa em termos socioeconômicos como a nossa, na qual todos dependemos de todos para sobreviver, cada pessoa tem que se relacionar ao longo do dia com outras com as quais estabelece graus muito distintos de conexão emocional: se levanta e interage com sua família (no caso de tê-la), pega o ônibus e cumprimenta seu motorista (se for educado e mesmo que não o conheça), chega ao trabalho e tem colegas com os quais pode ter estabelecido uma relação amável, mas não íntima (ou desagradável, mas cotidiana) e um/a chefe/a do/a qual pode gostar ou não, mas de quem depende seu trabalho, e ao final do dia pode tomar uma cerveja com seus amigos, com os quais tem diferentes graus de confiança e intimidade enquanto cumprimenta educadamente o garçom que a serve, a quem pode conhecer por ser cliente habitual, mas com quem a relação é muito diferente da que tem com seus amigos. Uma breve contagem das pessoas com as quais nos relacionamos ao longo do dia demonstra, como dizia Elias, que estamos acostumados a variar automaticamente o alcance que damos à expressão de nossas emoções como parte das condições de interação em uma sociedade de elevada divisão de funções e especialização do trabalho.

A progressiva individualização das pessoas tem se traduzido historicamente, portanto, em um crescente ocultamento das emoções próprias na presença dos outros. A diversidade de níveis de relação que foi definindo a interação social obrigou a ocultar crescentemente as emoções sentidas em relação às demais pessoas do grupo, principalmente se não eram congruentes com os interesses da própria relação. Utilizando um exemplo atual, pensemos no que ocorreria se tivéssemos um chefe ou uma professora de quem não gostamos, sendo nós um/a empregado/a ou aluno/a que não quer colocar em risco seu trabalho ou a aprovação num exame. Parece óbvio concluir que a vida será mais fácil se ocultarmos as emoções que essa relação gera em nós, o que acontece de maneira constante na vida cotidiana e que foi se tornado consubstancial com o aumento da

complexidade socioeconômica. Porém, segundo Elias, isso teria nos levado, então, a saber que, assim como nós não expressamos sempre o que sentimos quando estamos na presença dos demais, ou, inclusive, podemos expressar emoções ou sentimentos contrários aos reais a favor de nossos interesses, também sabemos que os demais agem do mesmo modo conosco. Quer dizer, na individualidade não sabemos o que na realidade a outra pessoa está sentindo quando se relaciona conosco. Desta forma, à medida que a complexidade socioeconômica e o consequente conhecimento científico e desenvolvimento tecnológico foram aumentando, também o fez a ameaça que cada pessoa podia representar para as demais. Por isso a afirmação de Elias (1993: 504) de que, no que ele chama «o processo civilizador», «os medos exteriores diminuem em relação diretamente proporcional ao aumento dos medos interiores, os medos que professam mutuamente» os seres humanos .

Paulatinamente, então, à medida que aumentava a complexidade socioeconômica, cada pessoa tinha que reprimir mais os sentimentos que lhe suscitavam os demais membros do grupo, apesar de estar, também, cada vez mais consciente deles. Desta maneira, foi sendo criada a ideia de que existe um «eu», um núcleo interior onde reside a totalidade do que sentimos e somos, que expressamos aos demais em medidas distintas, mas nunca em sua totalidade. O conceito de indivíduo que se associa à ideia do «eu» não existia na época clássica e apesar de ser usado no latim medieval não se referia ainda às pessoas. Somente era utilizado para fazer referência a algo indivisível, inseparável de um conjunto de coisas, que é o que significam os termos *individualis* ou *individuus* (Elias, 1990a: 185). Os claros exemplos de homens com um alto percentual de individualidade no mundo clássico, associado sempre ao pensamento abstrato e à escrita, foram excepcionais em seu contexto social. Somente durante os séculos XI e XII , como resultado da expansão da escrita (associada ao cristianismo) e da aparição dos primeiros burgueses (habitantes dos burgos ou primeiros núcleos urbanos), começou a ser generalizado entre os homens do grupo social uma forma de identidade definida por alguns traços individualizadores (Morris, 1987; Hernando, 2002). De fato, no século XII surgiram as primeiras universidades no mundo ocidental, instituições por excelência para a formação e o treinamento no pensamento abstrato e racional dos homens —, pois eram âmbitos exclusivamente masculinos (Schiebinger, 1989: 13-14). Porém, este tipo de identidade somente chegou a caracterizar uma maioria de homens no século XVII, quando a sociedade alcançou um grau de divisão de funções que verdadeiramente marcava trajetórias pessoais distintas para uma maioria de seus membros. À medida que os homens se *empoderavam*, iam tirando o poder de deus, considerando-se cada vez mais donos de seu próprio destino, até chegar o

século XVII, quando começaram a conceber-se como indivíduos, instâncias de identidade isoladas e autossuficientes. Foi então que foi identificado o termo indivíduo com o de pessoa (Mauss, 1991; Elias, 1990a: 184; Weintraub, 1993: 49).³

No século XIX, o número de homens que se relacionava com o mundo através da individualidade e seus mecanismos (a razão, a tecnologia) foi tão majoritário que o discurso social que eles mesmos produziam legitimou finalmente a substituição da verdade do mito pela da ciência, e a da permanência e recorrência do sagrado pela da mudança e da razão. Lyell demonstrou em seus *Princípios de geologia* (1830-1833) que a própria Terra tinha uma história de tempos longos e mudanças graduais, o que serviu de marco temporal a Darwin para imaginar sua teoria da evolução (1859). Deus não tinha criado as espécies como as conhecemos, mas sua forma atual era resultado de mudanças rumo à complexidade, de transformações graduais cada vez mais diversificadas, de uma lógica natural que podia ser explicada através da razão. A Darwin foi difícil incluir o ser humano em sua teoria, sustentar que também sua aparição poderia ser explicada à margem de deus, mas finalmente o fez em 1871 em seu *The descent of man and selection in relation to sex*, permitindo a definitiva autonomia dos humanos em relação à instância sagrada. Paralelamente, Marx e Engels tinham publicado seu *Manifesto do Partido Comunista* em 1848, onde explicavam a sociedade daquele momento em virtude das mudanças, e na década de 1880 Freud começou a publicar sua versão psicanalítica da subjetividade individual, que, diferentemente das outras explicações psicológicas, considerava o passado e o tempo chave da interpretação. Desta forma, o discurso social transformou no século XIX as bases mais profundas que até então haviam regido, e passou a identificar a mudança como a chave de nossa sobrevivência e nossa *superioridade*. Por isso que simultaneamente o discurso sobre as origens passou a ser construído como chave do tempo, e a história substituiu definitivamente o mito como mecanismo através do qual construir nosso passado. Esse deixou, assim, de estar localizado em *outros espaços* (o céu, o inferno, o purgatório) para localizar-se nos *outros tempos* de nossa história em constante mudança. Individualidade, razão e mudança convertem-se a partir de então nos fundamentos de uma forma de entender o mundo e na própria identidade que agora nos parece universal e consubstancial ao ser humano, mas que não o é. Associa-se exclusivamente àquelas pessoas caracterizadas por um elevado grau de compreensão racional e de controle material e tecnológico da realidade.

³ Agradeço a Laura Freixas o dado de que o primeiro diário íntimo conhecido foi escrito pelo funcionário e político inglês Samuel Pepys entre 1660 e 1669.

A individualidade foi, portanto, resultado de todo um processo histórico, que foi se desenvolvendo paralelamente ao aumento do controle tecnológico e a explicação racional do mundo, dada a distância emocional que a pessoa estabelece com o que controla ou conhece através da razão. E, por sua vez, o desenvolvimento da tecnologia e a especialização do trabalho vão se correlacionando com as diferenças pessoais dentro do grupo. Isso quer dizer que o processo de individualização é a contraparte identitária do processo de incremento da complexidade socioeconômica, tenha-se ou não a escrita. No entanto, nas sociedades orais, o grau de controle tecnológico do mundo e de explicação racional de seus fenômenos têm um limite, já que não existem fórmulas abstratas ou científicas que permitam representar as recorrências e as mecânicas do funcionamento dos fenômenos da natureza. Pois bem, poderíamos dizer que em cada contexto histórico, quando esse limite foi alcançado, quando se chegou ao grau máximo de objetivação, controle tecnológico e individualização que é possível alcançar sem escrita, esses homens individualizados inventaram uma nova «tecnologia intelectual»⁴ que lhes permitiu dar vazão à tendência ao aumento da individualidade que os caracterizava: através da escrita (ainda que não de maneira imediata) disparou o controle tecnológico, a explicação racional e a individualidade. O exemplo de Zuckerberg e Facebook que mencionamos no início pode ser útil para pensar na dinâmica que pode ter caracterizado essa transição: porque a sociedade é de uma certa maneira, as pessoas vão se socializando segundo determinados traços que as levam a desenvolver a cultura material e a tecnologia que satisfaz as demandas da vez, e que por sua vez transformará a forma em que se socializarão as gerações futuras. Essas «tecnologias intelectuais» podem ter consequências transcendentais (e não planejadas) a longo prazo, transformando muito profundamente o modo pelo qual a sociedade entende o mundo e a si mesma dentro dele, a forma constrói sua identidade. Isso foi o que ocorreu com a escrita, cujo potencial, uma vez desenvolvido, transformou de tal maneira a capacidade de poder sobre o mundo e o grau de individualidade das pessoas que, como veremos, seu uso foi severamente interditado às mulheres até chegar à modernidade.

Ainda que não tratemos em profundidade o tema da escrita para não nos desviarmos do argumento principal,⁵ ao menos devemos dizer que a escrita é um mecanismo radical de individualização porque permite

⁴ Conceito utilizado por Ong (1996: 84-87) e Goody (2000) para referir-se à escrita, e que Carr (2011: 62) usa para aplicar à Internet.

⁵ É possível consultar as obras de Ong (1996), Olson (1998) ou Havelock (1996) para compreender as transcendentais diferenças nos modos de pensamento associados à oralidade e à escrita. Rodríguez Mayorgas (2010) faz a revisão da aparição histórica da segunda. É possível encontrar mais bibliografia em Hernando (2002).

desdobrar a relação com o mundo em dois níveis: o racional, através de suas representações, e o emocional, que já existia nas sociedades orais e que segue ativando-se na vivência sensível das pessoas com a escrita. Olson (1998) denominou metonímicos o tipo de signos que as sociedades orais utilizam para representar a realidade, porque nelas o signo constitui parte da própria realidade representada. Assim, por exemplo, o nome de uma pessoa é parte de seu espírito, enquanto na escrita pode ser visualizado como uma etiqueta pertencente a um nível distinto da pessoa, o nível de sua representação. Pela mesma razão, os signos que são utilizados para representar o sagrado são sagrados por si mesmos e por isso é considerado um pecado *pronunciar o nome de deus em vão* ou uma profanação atacar a imagem de um santo, porque, diferentemente das representações que a escrita viabiliza (que ele chama *metafóricas*), no mito a representação constitui parte do próprio fenômeno que representa.

A escrita, ao contrário, desdobra a realidade em dois níveis: um é o da própria realidade e outro é o de sua representação, e a pessoa pode relacionar-se com o segundo sem que isso implique uma relação com o primeiro. Por exemplo, podemos imaginar o conceito de árvore sem ter que pensar em uma árvore concreta (um limoeiro, uma árvore de pera, um pinheiro-manso), ou o conceito de círculo sem ter que pensar em elementos da natureza que apresentem sua forma (o sol, uma roda). A relação com o mundo pode ser estabelecida, portanto, em um nível racional que não implica uma relação emocional. Este nível de reflexão parece consubstancial com o próprio pensamento de quem domina a escrita, mas não é. Não existe nas sociedades orais ou nas pessoas analfabetas em grupos com escrita.

A experiência de campo com os Awá nos obrigou a tomar clara a consciência de que eles não pensam através desse desdobramento quando nos era impossível, por exemplo, perguntar pelo sentido de certas palavras ou o modo de construir alguma expressão. Entre os Awá, não é possível refletir sobre a lógica da linguagem, porque a linguagem não existe como tal. Não concebem um nível abstrato, formado por regras, palavras, morfemas ou sufixos sobre o que se possa pensar. O mesmo acontecia quando nos perguntávamos, por pura curiosidade, se no dia seguinte sairiam para caçar e obtínhamos respostas excitadas, defensivas, de evidente desconforto. Não levamos muito tempo para entender que não podíamos fazer esse tipo de perguntas, porque para eles (como para toda sociedade oral) o pensamento está sempre vinculado à ação concreta. Perguntar-lhes se sairiam para caçar fazia com que se sentissem tão pressionados como se sente um empregado a quem seu chefe pergunta: «Você levará o pacote amanhã»? ou um/a filho/a a quem a mãe pergunta:

«Lavou as mãos?». Na oralidade não existe o pensamento abstrato, desconectado da ação, nem a consciência da existência da mente, nem dos verbos que fazem alusão aos estados mentais — como pensar, decidir, crer, duvidar, equivocar-se, etc. — (Olson, 1998: 265; também Ong, 1996 e Havelock, 1996). Apesar de nas sociedades orais já haver certa dissociação entre razão e emoção em relação aos fenômenos que são controlados (pois, se são controlados é porque foi decifrada em alguma medida sua dinâmica e, portanto, já não é considerada humana), não é possível ainda conceber leis gerais para representar dinâmicas que englobem o funcionamento de fenômenos concretos diferentes, o que, diferentemente, a ciência permite fazer através da escrita. Isso significa que na oralidade não é possível isolar um nível de representação do mundo separado da experiência ou vivência pessoal desse mundo.

Em resumo, portanto, as pessoas que dominam a escrita se relacionam com os fenômenos que experimentam pessoalmente em um duplo nível: aquele com o qual se conectam através da emoção, como as sociedades orais, e esse outro com o qual se conectam através da razão. Darei um exemplo retirado de um estupendo anúncio de uma conhecida marca de relógios que há alguns anos a TVE emitia. O anúncio perguntava: «Quanto dura um minuto?» e à medida que ia expondo distintas situações humanas, umas chatas e pesadas, outras alegres e estimulantes, umas dolorosas, outras apaixonantes, umas desejadas, outras indesejáveis, ia se sobrepondo em cada imagem um pequeno rótulo com a duração do que parecia durar um só minuto em cada uma delas. O conhecimento objetivo de um minuto não coincide com a percepção subjetiva que podemos ter dele. É o mesmo que ocorre com a percepção espacial daqueles lugares em que transcorreu alguma experiência importante de nossas vidas. Pensemos, por exemplo, nos cenários em que transcorreram verões infantis felizes. Essas paisagens podem ser representadas através das duas dimensões de um mapa, calcular sua extensão ou suas distâncias, mas suas dimensões se multiplicarão quando voltamos a eles e lembramos dos sentimentos e emoções que ficaram ligados a cada árvore, cada pedra, caminho, rio ou praia, onde ocorreu qualquer dos episódios que nos ajudaram a crescer e a ser quem somos. Uma pessoa com cultura oral somente percebe a realidade através desta dimensão subjetiva e emocional, mas a escrita desdobra a percepção, e introduz um nível que se associa de maneira intrínseca ao poder sobre o fenômeno representado. Na escrita, a pessoa assume a posição de agente, de sujeito que entende a mecânica não humana que rege o fenômeno que representa, o que, unido ao fato de que o conhecimento não é transmitido através da relação, como na cultura oral, mas através do isolamento e da abstração (Ong, 1996: 75), vai potencializando cada vez mais a sensação de individualidade e poder.

Mas esse poder não deriva somente do afastamento emocional em relação aos fenômenos que se conhecem. A questão é que, na cultura oral, somente é possível conhecer os fenômenos experimentados pessoalmente (o que alguém do grupo experimentou e relatou), enquanto que a escrita permite a relação com todos aqueles fenômenos que alguém representou com fórmulas que podemos entender. A consequência é que a escrita amplia os limites do mundo e da realidade, porque permite contemplar como parte desta tudo aquilo que alguém representou através de seus signos: não somente outros espaços ou outros tempos nos quais não vivemos, mas animais, culturas, pessoas, planetas, bactérias ou buracos negros que sabemos que nunca podemos contemplar pessoalmente. Com a escrita o mundo explode, abre-se, aprofunda-se, diversifica-se, colore-se ante a visão encantada e empoderada de quem sabe lê-lo, porque no próprio fato de fazê-lo reside a sensação de que é possível controlá-lo em certa medida. A escrita foi uma «tecnologia intelectual» que permitiu disparar o processo de controle tecnológico, racionalização e individualização que vem caracterizando o desenvolvimento da pré-história.

Considerando o lugar de ação e poder no qual se situa quem a sabe dominar, a relação racional/científica foi tendo uma crescente visibilidade social, coerente com a ocultação progressiva que o mundo emocional ia experimentando nessas mesmas pessoas, integradas em interações progressivamente complexas e cada vez mais individualizadas. A escrita constituiu, então, um instrumento perfeito para (ou, voltando à relação sempre interativa entre todos os elementos da cultura, foi resultado de) a dissociação razão-emoção que já existia entre quem tinha o poder e o controle tecnológico da sociedade.

Resumindo os traços estruturais mais importantes do processo, poderíamos dizer que a individualidade, ou seja, a identificação entre os conceitos de *indivíduo* e *pessoa*, se concretiza no século XVII, correlativamente com a generalização do conceito de risco (indicador do atrevimento e desejo de mudança que caracterizava esses indivíduos) e de uma nova definição do ser que o identifica com o pensamento abstrato e dá por consolidada a existência da mente — o *cogito ergo sum* de Descartes — (Olson, 1998: 270). A dissociação razão-emoção e a idealização da razão vão potencializando-se à medida que o processo ocorre, até se consolidarem no século XVIII com o pensamento ilustrado.

A questão é que o próprio ser humano foi se vendo preso nesta dinâmica, porque à medida que a mudança era cada vez mais a condição de sua segurança, a ansiedade ia constituindo parte do tipo de identidade na qual se ia socializando de maneira crescente. A mudança não somente seria

desejada cada vez mais pelos homens quanto mais valorizada pela sociedade, mas também constituiria uma exigência vinculada ao modo que construíam sua autoestima e sua sensação de segurança. Quanto mais elevada era a posição de poder que esses homens iam ocupando, mais individualizados estariam, e, portanto, mais valor depositariam na mudança como chave da segurança. Mas isso exigiria, por sua vez, ter clara a direção que desejavam imprimir a essas mudanças, e, portanto, um conhecimento de seus próprios desejos e, principalmente, uma luta para os satisfazer, condição para que se gerasse a sensação de segurança que o *eu* e a mudança prometem. Por isso, os autores que estudam a individualidade concordam que um dos traços que a caracterizam é a *reflexividade*, a consciência unitária de um mesmo e da coerência que tem guiado a própria transformação (Veyne, 1987: 7; Giddens, 1987: 33 e 72; Weintraub, 1993: 166). A segurança não depende desta forma de identidade de satisfazer os desejos de Outro, mas de gerar, conhecer, perseguir e satisfazer desejos para Si (ver um resumo destes traços na figura 2).

Elevada divisão de funções e especialização do trabalho
Atividades variadas definidas pela mudança
A natureza não humana é considerada regida por suas próprias dinâmicas: ciência
Relação racional-abstrata com muitos elementos da natureza com os quais não se estabelece nenhuma relação emocional
Ausência de medo (inconsciente) diante da natureza não humana (porque é compreendida/controlada)
Medo da natureza humana (pela alta diferenciação de comportamentos)
Seu núcleo se situa no «eu»
A mudança é avaliada positivamente
O tempo constitui o eixo mais visível de ordenação da realidade.
Sente-se poder diante do mundo
A confiança no destino e na sobrevivência é depositada na iniciativa e no trabalho pessoal
Segurança baseada em ser o agente da ação que se controla: posição de sujeito

A identidade pessoal manifesta-se através da consciência dos desejos particulares e da capacidade de sua satisfação

Figura 01: Traços estruturais da *individualidade*.

A modernidade, o estado de cultura iniciado com a Revolução Industrial (Giddens, 1987: 26-27), quando se chegou à máxima expressão de todos os traços destacados (ciência, controle tecnológico e individualização masculina), se ergue, então, em termos de identidade, sobre duas categorias complementares e contraditórias entre si: por um lado, a objetivação do mundo que se controla tecnologicamente, quer dizer, o conhecimento científico baseado na razão universal e, por outro, a individualidade como forma de identidade, com sua contraparte reflexiva, a subjetividade, na qual se concentra todo um núcleo de emoções reprimidas que por não serem expressas deixam de agir na relação com o mundo.

Ambos, razão universal e individualidade, associam-se de maneira intrínseca com a sensação de poder (a mais capacidade de racionalização do mundo, mais capacidade de poder e mais individualização). E todos esses traços foram incorporados de maneira progressiva pelos homens no mundo ocidental. A questão é que a história nos relata seu desenvolvimento como se tivessem sido produzidos de maneira independente e separada de dinâmicas do tipo emocional, que os pesquisadores não consideram necessário levar em consideração porque nada têm a ver, na sua opinião, com as da razão. Esta *negação* das dinâmicas emocionais implicadas no processo de racionalização e individualização constitui o núcleo mais profundo do discurso no qual nos socializamos, o qual reproduzimos dia a dia, ensinamos nas aulas de história e transmitimos a nossos filhos. É o discurso que nos constrói, que tece o véu com o qual todos, desde que nascemos, aprendemos a ver o mundo, a sociedade e a nós mesmos. Idealizamos a razão e negamos a importância da emoção, ou, inclusive, desprezamos sua expressão quando é produzida.

É precisamente esta *negação*, elevada ao nível de *verdade* pelo pensamento ilustrado e à qual contribuímos tanto homens como mulheres individualizados da modernidade — porque é a chave para serem admitidos nos circuitos de poder (político, científico, acadêmico, econômico) — a que permite entender, na minha opinião, a chave mais profunda da dominação dos homens sobre as mulheres.

Porque a individualidade que temos descrito é um modo de identidade muito custoso em termos emocionais, considerando que é inerente a um grau de ansiedade constante, derivada da sensação de que nunca se acaba

de chegar a ser, já que a mudança define a existência. Os sucessos alcançados nunca são suficientes, a insatisfação é perpétua, a aspiração intransponível, porque sempre fará falta voltar a mudar se alguém deseja estar seguro de si mesmo. Além disso, quanto mais individualidade definir a identidade daqueles que regem o grupo, mais mudança a sociedade definirá (recorde-se a relação fractal), a pessoa não somente terá uma necessidade subjetiva de mudar, mas também uma exigência objetiva, social, se quer ter recompensas em termos de êxito ou de poder. E, desta forma, é possível ver-se impelida a mudar, inovar, transformar, avançar, gerar constantemente novas ideias, tecnologias, relações e etapas na própria vida, mesmo que não saiba para que, mesmo que em seu foro íntimo, deseje ficar parado, saltar de um mundo em marcha acelerada.

Ao mesmo tempo, e como parte do mesmo processo, quanto mais mudança definir à sociedade e à vida pessoal, mais fenômenos são compreendidos cientificamente e mais dinâmicas do mundo exterior são controladas tecnologicamente, o que faz com que deixem de ser explicadas pela chave humana. Isso significa que à medida que se controlam os fenômenos da natureza, deixam de se sustentar *relações pessoais ou humanas* com eles, e, portanto, entender o mundo através da razão vai deixando o ser humano progressivamente sozinho, sem deuses que o protejam, confrontando a um universo que gira à margem do próprio grupo, guiado por dinâmicas que não têm relação com ele. Compreender as mecânicas racionais do mundo empodera, mas emocionalmente isola, deixando um sabor frio e metálico. E é que o poder sempre tem um preço emocional. Norbert Elias (1990b: 93) perguntava-se como o ser humano tinha podido pagar este preço ao longo da história e respondia que a sensação de domínio e de controle dos fenômenos devia compensar a perda emocional que representou.

O que sustentarei nas próximas páginas é que desvelar a armadilha da ordem patriarcal consiste em compreender *que esse preço (emocional) não foi pago, porque não é possível pagá-lo*. Se o ser humano tivesse se desvinculado realmente de seu grupo como pretende a individualidade, se tivesse deixado de se conectar com o mundo através da emoção, como pretende a razão autônoma, e se com ele realmente se tivesse sentido progressivamente sozinho diante do universo, então, o processo não teria ocorrido. Porque se tivesse sido assim, a segurança que o ser humano ganharia com a razão teria sido neutralizada pela insegurança muito maior que lhe haveria produzido a constatação da óbvia realidade de sua pequenez e impotência diante de um universo muito mais poderoso e inevitavelmente fora de seu controle, o que por sua vez o teria impedido de promover mais mudanças. Se o processo de aumento da individualidade e da razão ocorreu com as características, o ritmo e a

progressão com que ocorreu, é porque os homens que iam incorporando essa forma de identidade desenvolveram mecanismos para não ficarem sozinhos apesar de compreenderem o universo, para terem sensação de estabilidade apesar de mudarem cada vez mais depressa, para sentirem o calor das emoções apesar do frio que sentiam quando deixavam aberta a porta da razão. Isto é, porque desenvolveram mecanismos através dos quais puderam evitar o pagamento do preço emocional que o aumento da razão implicava. Estes mecanismos são os que a história não conta, os que o discurso social oculta e invisibiliza, pelo simples fato de que não foram reconhecidos pessoalmente por aqueles que desenvolveram historicamente a individualidade e a razão. Não os reconheceram porque não os viam, tão ocultos que ficavam nessa subjetividade que construíam como contraparte de sua relação racional com o mundo.

O que me proponho a seguir, é analisar como foi possível construir esta *negação* a partir do ponto de vista identitário, para poder entender com ele, por um lado, por que a subordinação das mulheres é necessária para uma ordem que se baseia na *fantasia da individualidade* e da razão autônoma; e por outro, por que não pode ser eficaz nenhuma luta pela igualdade que esteja focada exclusivamente em discutir razões sem considerar a necessidade de reivindicar o valor das emoções.

E é que ao utilizar uma abordagem de arqueóloga e dirigir a atenção ao que os homens individualizados, mestres da ciência e da técnica e da razão, e de mentalidade patriarcal fazem, e não somente ao que o discurso social diz que fazem, são descobertas novas dimensões de uma realidade que sempre esteve diante dos nossos olhos, mas que não podíamos ver porque a olhávamos através dos cristais do discurso social dominante. E ao conhecer a parte que esse discurso oculta, a que não se reconhece porque ficou tão invisibilizada que nosso próprio olhar a atravessa sem poder a ver, se entende a verdadeira dimensão da fantasia em que se sustenta uma ordem que finge que pode prescindir da emoção em seus mecanismos de segurança.

Referências Bibliográficas

CARR, Nicholas. *Superficiales: ¿qué está haciendo Internet con nuestras mentes?* Madrid: Taurus, 2011.

ELIAS, Norbert. *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península, 1990a.

ELIAS, Norbert. *Compromiso y distanciamiento*. Barcelona: Península, 1990b.

ELIAS, Norbert. *El proceso de la civilización*. Investigaciones psicogenéticas y sociogenéticas. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.

GIDDENS, Anthony. *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península, 1987.

GOODY, Jack. *The power of the written tradition*. Washington; Londres: Smithsonian Institution Press, 2000.

HAVELOCK, Eric A. *La musa aprende a escribir*. Barcelona: Paidós, 1996 [1986].

HERNANDO, Almudena. *Arqueología de la Identidad*. Madrid: Akal, 2002.

HERNANDO, Almudena. La individualidad. O la identidad cuando se posee poder sobre el mundo. In: Idem. *La fantasía de la individualidad*. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno. Madrid: Traficantes de Sueños, 2018 [Buenos Aires: Katz ediciones, 2012], p. 95-108.

LUKES, Steven. *El poder*. Un enfoque radical. Madrid: Siglo xxi, 1985.

MAUSS, Marcel. Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del “yo”. In: Idem. *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos, 1991 [1968], p. 307-333.

MORRIS, Colin. *The discovery of the individual*. 1050-1200. Toronto: University of Toronto Press; Medieval Academy of America, 1987.

OLSON, David R. *El mundo sobre el papel*. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento. Gedisa: Barcelona, 1998.

ONG, Walter. *Oralidad y escritura*. Tecnologías de la palabra. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

RODRÍGUEZ MAYORGAS, Ana. *Arqueología de la palabra*. Barcelona: Bellaterra, 2010.

SCHIEBINGER, Londa. *The mind has no sex? Women in the origins of modern Science*. Cambridge (Ma.): Harvard University Press, 1989.

VEYNE, Paul. L'individu atteint au coeur par la puissance publique. In: Idem; et al. *Colloque de Royaumont Sur l'individu*. París: Édition du Seuil, 1987, p. 7-19.

WEINTRAUB, Karl J. *La formación de la individualidad*. Autobiografía e Historia. Madrid: Megazul-Endymion, 1993.