

Referências bibliográficas

- AUSTIN, J.L. *Como hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós, 1998.
- BHABHA, Homi. O terceiro espaço (entrevista conduzida por Jonathan Rutherford), *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 24, 1996: 35-41.
- BLANCHOT, Maurice. *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.
- BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do "sexo", in: LOPES LOURO, Guacira (org.). *O corpo educado. Pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999: 151-172.
- DERRIDA, Jacques. *Limited Inc*. Campinas: Papirus, 1991.
- PARDO, José Luis. El sujeto inevitable, in: CRUZ, Manuel (org.). *Tiempo de subjetividad*. Barcelona: Paidós, 1996: 133-154.
- SAPIR, Edward. *Language*. Nova York: Harcourt Brace, 1921.

Quem precisa da identidade?

Stuart Hall

Estamos observando, nos últimos anos, uma verdadeira explosão discursiva em torno do conceito de "identidade". O conceito tem sido submetido, ao mesmo tempo, a uma severa crítica. Como se pode explicar esse paradoxal fenômeno? Onde nos situamos relativamente ao conceito de "identidade"? Está-se efetuando uma completa desconstrução das perspectivas identitárias em uma variedade de áreas disciplinares, todas as quais, de uma forma ou outra, criticam a idéia de uma identidade integral, originária e unificada. Na filosofia tem-se feito, por exemplo, a crítica do sujeito auto-sustentável que está no centro da metafísica ocidental pós-cartesiana. No discurso da crítica feminista e da crítica cultural influenciadas pela psicanálise têm-se destacado os processos inconscientes de formação da subjetividade, colocando-se em questão, assim, as concepções racionalistas de sujeito. As perspectivas que teorizam o pós-modernismo têm celebrado, por sua vez, a existência de um "eu" inevitavelmente performativo. Têm-se delineado, em suma, no contexto da crítica antiessencialista das concepções étnicas, raciais e nacionais da identidade cultural e da "política da localização", algumas das concepções teóricas mais imaginativas e radicais sobre a questão da subjetividade e da identidade. Onde está, pois, a necessidade de mais uma discussão sobre a "identidade"? Quem precisa dela?

Existem duas formas de se responder a essa questão. A primeira consiste em observar a existência de algo que distingue a crítica desconstrutiva à qual muitos destes con-

ceitos essencialistas têm sido submetidos. Diferentemente daquelas formas de crítica que objetivam superar conceitos inadequados, substituindo-os por conceitos “mais verdadeiros” ou que aspiram à produção de um conhecimento positivo, a perspectiva desconstrutiva coloca certos conceitos-chave “sob rasura”. O sinal de “rasura” (X) indica que eles não servem mais – não são mais “bons para pensar” – em sua forma original, não-reconstruída. Mas uma vez que eles não foram dialeticamente superados e que não existem outros conceitos, inteiramente diferentes, que possam substituí-los, não existe nada a fazer senão continuar a se pensar com eles – embora agora em suas formas destotalizadas e desconstruídas, não se trabalhando mais no paradigma no qual eles foram originalmente gerados (Hall, 1995). As duas linhas cruzadas (X) que sinalizam que eles estão cancelados permitem, de forma paradoxal, que eles continuem a ser lidos. Derrida descreve essa abordagem como “pensando no limite”, como “pensando no intervalo”, como uma espécie de escrita dupla. “Por meio dessa escrita dupla, precisamente estratificada, deslocada e deslocadora, devemos também marcar o intervalo entre a inversão que torna baixo aquilo que era alto [...] e a emergência repentina de um novo ‘conceito’ que não se deixa mais – que jamais se deixou – subsumir pelo regime anterior” (Derrida, 1981, p. 42). A identidade é um desses conceitos que operam “sob rasura”, no intervalo entre a inversão e a emergência: uma idéia que não pode ser pensada da forma antiga, mas sem a qual certas questões-chave não podem ser sequer pensadas.

Um segundo tipo de resposta exige que observemos onde e em relação a qual conjunto de problemas emerge a *irreducibilidade* do conceito de identidade. Penso que a resposta, neste caso, está em sua centralidade para a questão da agência¹ e da política. Por “política” entendo tanto a importância – no contexto dos movimentos políticos em

suas formas modernas – do significante “identidade” e de sua relação primordial com uma política da localização, quanto as evidentes dificuldades e instabilidades que têm afetado todas as formas contemporâneas da chamada “política de identidade”. Ao falar em “agência”, não quero expressar nenhum desejo de retornar a uma noção não-mediada e transparente do sujeito como o autor centrado da prática social, nem tampouco pretendo adotar uma abordagem que “coloque o ponto de vista do sujeito na origem de toda historicidade – que, em suma, leve a uma consciência transcendental” (Foucault, 1970, p. XIV).

Concordo com Foucault quando diz que o que nos falta, neste caso, não é “uma teoria do sujeito cognoscente”, mas “uma teoria da prática discursiva”. Acredito, entretanto, que o que este descentramento exige – como a evolução do trabalho de Foucault claramente mostra – é não um abandono ou abolição mas uma reconceptualização do “sujeito”. É preciso pensá-lo em sua nova posição – deslocada ou descentrada – no interior do paradigma. Parece que é na tentativa de rearticular a relação entre sujeitos e práticas discursivas que a questão da identidade – ou melhor, a questão da *identificação*, caso se prefira enfatizar o processo de subjetivação (em vez das práticas discursivas) e a política de exclusão que essa subjetivação parece implicar – volta a aparecer.

O conceito de “identificação” acaba por ser um dos conceitos menos bem desenvolvidos da teoria social e cultural, quase tão ardiloso – embora preferível – quanto o de “identidade”. Ele não nos dá, certamente, nenhuma garantia contra as dificuldades conceituais que têm assolado o último. Resta-nos buscar compreensões tanto no repertório discursivo quanto no psicanalítico, sem nos limitarmos a nenhum deles. Trata-se de um campo semântico demasiadamente complexo para ser deslindado aqui, mas é útil estabelecer, pelo menos indicativamente, sua relevância para

a tarefa que temos à mão. Na linguagem do senso comum, a identificação é construída a partir do reconhecimento de alguma origem comum, ou de características que são partilhadas com outros grupos ou pessoas, ou ainda a partir de um mesmo ideal. É em cima dessa fundação que ocorre o natural fechamento que forma a base da solidariedade e da fidelidade do grupo em questão.

Em contraste com o “naturalismo” dessa definição, a abordagem discursiva vê a identificação como uma construção, como um processo nunca completado – como algo sempre “em processo”. Ela não é, nunca, completamente determinada – no sentido de que se pode, sempre, “ganhá-la” ou “perdê-la”; no sentido de que ela pode ser, sempre, sustentada ou abandonada. Embora tenha suas condições determinadas de existência, o que inclui os recursos materiais e simbólicos exigidos para sustentá-la, a identificação é, ao fim e ao cabo, condicional; ela está, ao fim e ao cabo, alojada na contingência. Uma vez assegurada, ela não anulará a diferença. A fusão total entre o “mesmo” e o “outro” que ela sugere é, na verdade, uma fantasia de incorporação (Freud sempre falou dela em termos de “consumir o outro”, como veremos em um momento).

A identificação é, pois, um processo de articulação, uma suturação, uma sobredeterminação, e não uma subsunção. Há sempre “demasiado” ou “muito pouco” – uma sobredeterminação ou uma falta, mas nunca um ajuste completo, uma totalidade. Como todas as práticas de significação, ela está sujeita ao “jogo” da *différance*. Ela obedece à lógica do mais-que-um. E uma vez que, como num processo, a identificação opera por meio da *différance*, ela envolve um trabalho discursivo, o fechamento e a marcação de fronteiras simbólicas, a produção de “efeitos de fronteiras”. Para consolidar o processo, ela requer aquilo que é deixado de fora – o exterior que a constitui.

O conceito de identificação herda, começando com seu uso psicanalítico, um rico legado semântico. Freud chama-a de “a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa” (Freud, 1921/1991). No contexto do complexo de Édipo, o conceito toma, entretanto, as figuras do pai e da mãe tanto como objetos de amor quanto como objetos de competição, inserindo, assim, a ambivalência no centro mesmo do processo. “A identificação, na verdade, é ambivalente desde o início” (Freud, 1921/1991: p. 134). Em *Luto e melancolia*, ela não é aquilo que prende alguém a um objeto que existe, mas aquilo que prende alguém à escolha de um objeto perdido. Trata-se, no primeiro caso, de uma “moldagem de acordo com o outro”, como uma compensação pela perda dos prazeres libidinais do narcisismo primal. Ela está fundada na fantasia, na projeção e na idealização. Seu objeto tanto pode ser aquele que é odiado quanto aquele que é adorado. Com a mesma frequência com que ela é transportada de volta ao eu inconsciente, ela “empurra o eu para fora de si mesmo”. Foi em relação à idéia de identificação que Freud desenvolveu a importante distinção entre “ser” e “ter” o outro. Ela se comporta “como um derivado da primeira fase da organização da libido, da fase *oral*, em que o objeto que prezamos e pelo qual ansiamos é assimilado pela ingestão, sendo dessa maneira aniquilado como tal” (Freud, 1921/1991: p. 135). “As identificações vistas como um todo”, observam Laplanche e Pontalis (1985), “não são, de forma alguma, um sistema relacional coerente. Coexistem no interior de uma agência como o superego [supereu], por exemplo, demandas que são diversas, conflituosas e desordenadas. De forma similar, o ego ideal é composto de identificações com ideais culturais que não são necessariamente harmoniosos” (p. 208).

Não estou sugerindo que todas essas conotações devam ser importadas em bloco e sem tradução ao nosso pensamento sobre a “identidade”; elas são citadas aqui para indi-

car os novos significados que o termo está agora recebendo. O conceito de identidade aqui desenvolvido não é, portanto, um conceito essencialista, mas um conceito estratégico e posicional. Isto é, de forma diretamente contrária àquilo que parece ser sua carreira semântica oficial, esta concepção de identidade *não* assinala aquele núcleo estável do eu que passa, do início ao fim, sem qualquer mudança, por todas as vicissitudes da história. Esta concepção não tem como referência aquele segmento do eu que permanece, sempre e já, “o mesmo”, idêntico a si mesmo ao longo do tempo. Ela tampouco se refere, se pensamos agora na questão da identidade cultural, àquele “eu coletivo ou verdadeiro que se esconde dentro de muitos outros eus – mais superficiais ou mais artificialmente impostos – que um povo, com uma história e uma ancestralidade partilhadas, mantém em comum” (Hall, 1990). Ou seja, um eu coletivo capaz de estabilizar, fixar ou garantir o pertencimento cultural ou uma “unidade” imutável que se sobrepõe a todas as outras diferenças – supostamente superficiais. Essa concepção aceita que as identidades não são nunca unificadas; que elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que elas não são, nunca, singulares, mas múltiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicas. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação.

Precisamos vincular as discussões sobre identidade a todos aqueles processos e práticas que têm perturbado o caráter relativamente “estabelecido” de muitas populações e culturas: os processos de globalização, os quais, eu argumentaria, coincidem com a modernidade (Hall, 1996), e os processos de migração forçada (ou “livre”) que têm se tornado um fenômeno global do assim chamado mundo pós-colonial. As identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continua-

riam a manter uma certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos. Têm a ver não tanto com as questões “quem nós somos” ou “de onde nós viemos”, mas muito mais com as questões “quem nós podemos nos tornar”, “como nós temos sido representados” e “como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios”. Elas têm tanto a ver com a *invenção* da tradição quanto com a própria tradição, a qual elas nos obrigam a ler não como uma incessante reiteração mas como “o mesmo que se transforma” (Gilroy, 1994): não o assim chamado “retorno às raízes”, mas uma negociação com nossas “rotas”.² Elas surgem da narrativização do eu, mas a natureza necessariamente ficcional desse processo não diminui, de forma alguma, sua eficácia discursiva, material ou política, mesmo que a sensação de pertencimento, ou seja, a “suturação à história” por meio da qual as identidades surgem, esteja, em parte, no imaginário (assim como no simbólico) e, portanto, sempre, em parte, construída na fantasia ou, ao menos, no interior de um campo fantasmático.

É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente constituída, de uma “identidade” em seu significado tradicional – isto é, uma mesmidade que tudo inclui, uma identidade sem costuras, inteiriça, sem diferenciação interna.

Acima de tudo, e de forma diretamente contrária àquela pela qual elas são constantemente invocadas, as identidades são construídas por meio da diferença e não fora dela. Isso implica o reconhecimento radicalmente perturbador de que é apenas por meio da relação com o Outro, da relação com aquilo que não é, com precisamente aquilo que falta, com aquilo que tem sido chamado de seu *exterior constitutivo*, que o significado “positivo” de qualquer termo – e, assim, sua “identidade” – pode ser construído (Derrida, 1981; Laclau, 1990; Butler, 1993). As identidades podem funcionar, ao longo de toda a sua história, como pontos de identificação e apego apenas *por causa de sua capacidade para excluir, para deixar de fora, para transformar o diferente em “exterior”, em abjeto. Toda identidade tem, à sua “margem”, um excesso, algo a mais. 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. Laclau (1990) argumenta, de forma persuasiva, que “a constituição de uma identidade social é um ato de poder”,*

pois se uma identidade consegue se afirmar é apenas por meio da repressão daquilo que a ameaça. Derrida mostrou como a constituição de uma identidade está sempre baseada no ato de excluir algo e de estabelecer uma violenta hierarquia entre os dois pólos resultantes – homem/mulher etc. Aquilo que é peculiar ao segundo termo é assim reduzido – em oposição à essencialidade do primeiro – à função de um acidente. Ocorre a mesma coisa com a relação negro/branco, na qual o branco é, obviamente, equivalente a “ser humano”. “Mulher” e “negro” são, assim, “marcas” (isto é, termos marcados) em contraste com os termos não-marcados “homem” e “branco” (Laclau, 1990: p. 33).

Assim, as “unidades” que as identidades proclamam são, na verdade, construídas no interior do jogo do poder

e da exclusão; elas são o resultado não de uma totalidade naturalinevitável ou primordial, mas de um processo naturalizado, sobredeterminado, de “fechamento” (Bhabha, 1994; Hall, 1993).

Se as “identidades” só podem ser lidas a contrapelo, isto é, *não* como aquilo que fixa o jogo da diferença em um ponto de origem e estabilidade, mas como aquilo que é construído na *différance* ou por meio dela, sendo constantemente desestabilizadas por aquilo que deixam de fora, como podemos, então, compreender seu significado e como podemos teorizar sua emergência? Avtar Brah (1992, p. 143), em seu importante artigo “Diferença, diversidade e diferenciação”, levanta uma série de importantes questões que esses novos modos de conceber a identidade colocam:

Apesar de Fanon, é ainda necessário trabalhar muito sobre a questão de como o “outro” racializado é constituído no domínio psíquico. Como se deve analisar a subjetividade pós-colonial em sua relação com o gênero e com a raça? O privilégio da “diferença sexual” e da primeira infância na psicanálise limita seu valor explicativo para a compreensão das dimensões psíquicas de fenômenos sociais tais como o racismo? De que forma a “diferença sexual” e a ordem social se articulam no processo de formação do sujeito? Em outras palavras, de que forma se deve teorizar o vínculo entre a realidade social e a realidade psíquica? (1992, p. 142)

O que se segue é uma tentativa de começar a responder a este conjunto crítico mas perturbador de questões.

Em meus trabalhos recentes sobre este tópico, fiz uma apropriação do termo “identidade” que não é, certamente, partilhada por muitas pessoas e pode ser mal compreendida. Utilizo o termo “identidade” para significar o ponto de encontro, o ponto de *sutura*, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos “interpelar”, nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como os su-

jeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode “falar”. As identidades são, pois, pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós (Hall, 1995). Elas são o resultado de uma bem-sucedida articulação ou “fixação” do sujeito ao fluxo do discurso – aquilo que Stephen Heath, em seu pioneiro ensaio sobre “sutura”, chamou de “uma intersecção” (1981, p. 106). “Uma teoria da ideologia deve começar não pelo sujeito, mas por uma descrição dos efeitos de sutura, por uma descrição da efetivação da junção do sujeito às estruturas de significação”. Isto é, as identidades são as posições que o sujeito é obrigado a assumir, embora “sabendo” (aqui, a linguagem da filosofia da consciência acaba por nos traír), sempre, que elas são representações, que a representação é sempre construída ao longo de uma “falta”, ao longo de uma divisão, a partir do lugar do Outro e que, assim, elas não podem, nunca, ser ajustadas – idênticas – aos processos de sujeito que são nelas investidos. Se uma suturação eficaz do sujeito a uma posição-de-sujeito exige não apenas que o sujeito seja “convocado”, mas que o sujeito invista naquela posição, então a suturação tem que ser pensada como uma *articulação* e não como um processo unilateral. Isso, por sua vez, coloca, com toda a força, a *identificação*, se não as identidades, na pauta teórica.

As referências ao termo que descreve o “chamamento” do sujeito pelo discurso – “interpelação” – nos fazem lembrar que essa discussão tem uma pré-história importante e incompleta nos argumentos que foram provocados pelo ensaio de Althusser “Os aparelhos ideológicos de Estado” (1971). Esse ensaio introduziu o conceito de interpelação e a idéia de que a ideologia tem uma estrutura especular, numa tentativa de evitar o economicismo e o reducionismo das teorias marxistas clássicas sobre a ideologia, reunindo em um único quadro explicativo tanto a função materialista

da ideologia na reprodução das relações sociais de produção (marxismo) quanto a função simbólica da ideologia na constituição do sujeito (empréstimo feito a Lacan). Michele Barret deu, recentemente, uma importante contribuição para essa discussão, ao demonstrar a “natureza profundamente dividida e contraditória do argumento que Althusser estava desenvolvendo”. Segundo ela, “havia, naquele ensaio, duas soluções separadas, relativamente ao difícil problema da ideologia, duas soluções que, desde então, têm sido atribuídas a dois diferentes pólos” (Barret, 1991, p. 96). Não obstante, mesmo que não tivesse sido bem-sucedido, o ensaio sobre os aparelhos ideológicos de Estado assinalou um momento altamente importante dessa discussão. Jacqueline Rose, por exemplo, argumenta no seu livro *Sexuality in the field of vision* (1986) que “a questão da identidade – a forma como ela é constituída e mantida – é, portanto, a questão central por meio da qual a psicanálise entra no campo político”:

Esta [a questão da identidade] é uma das razões pelas quais a psicanálise lacaniana chegou – via o conceito de ideologia de Althusser e por meio de duas trajetórias: a do feminismo e a da análise do cinema – à vida intelectual inglesa. O feminismo, porque a questão da forma como os indivíduos se reconhecem a si próprios como masculinos ou femininos e a exigência de que eles assim o façam parece estar em uma relação extremamente fundamental com as estruturas de desigualdade e subordinação que o feminismo se propõe a mudar. O cinema, porque sua força como um aparelho ideológico reside nos mecanismos de identificação e fantasia sexual dos quais todos nós parecemos participar, mas que, fora do cinema, são admitidos, na maioria das vezes, apenas no divã [do psicanalista]. Se a ideologia é eficaz é porque ela age nos níveis mais rudimentares da identidade e dos impulsos psíquicos (Rose, 1986, p. 5).

Entretanto, se não quisermos ser acusados de abandonar um reducionismo economicista para cair diretamente

em um reducionismo psicanalítico, precisamos acrescentar que se a ideologia é eficaz é porque ela age *tanto* “nos níveis rudimentares da identidade e dos impulsos psíquicos” *quanto* no nível da formação e das práticas discursivas que constituem o campo social; e que é na articulação desses campos mutuamente constitutivos, mas não idênticos, que se situam os problemas conceituais reais. O termo “identidade” – que surge precisamente no ponto de intersecção entre eles – é, assim, o local da dificuldade. Vale a pena acrescentar que é improvável que consigamos, algum dia, estabelecer esses dois constituintes [o psíquico e o social] como equivalentes – o próprio inconsciente age como a barra ou como o corte entre eles, o que faz do inconsciente “um local de diferimento ou adiamento perpétuo da equivalência” (Hall, 1995), mas não é por essa razão que ele deve ser abandonado.

O ensaio de Heath (1981) nos faz lembrar que foi Michel Pêcheux quem tentou desenvolver uma teoria do discurso de acordo com a perspectiva althusseriana e quem, na verdade, registrou o fosso intransponível entre a primeira e a segunda metades do ensaio de Althusser, assinalando a “forte ausência de uma articulação conceitual entre a *ideologia* e o *inconsciente*” (citado em Heath, 1981, p. 106). Pêcheux tentou “descrever o discurso em sua relação com os mecanismos pelos quais os sujeitos são posicionados” (Heath, 1981, p. 101-2), utilizando o conceito foucaultiano de formação discursiva, definida como aquilo que “determina o que pode e deve ser dito”. Na interpretação que Heath faz do argumento de Pêcheux:

Os indivíduos são constituídos como sujeitos pela formação discursiva, processo de sujeição no qual [aproveitando a idéia do caráter especular da constituição da subjetividade que Althusser tomou emprestada de Lacan] o indivíduo é identificado como sujeito para a formação discursiva por meio de uma estrutura de falso reconheci-

mento³ (o sujeito é, assim, apresentado como sendo a fonte dos significados dos quais, na verdade, ele é um efeito). A interpelação nomeia o mecanismo dessa estrutura de falso reconhecimento; nomeia, na verdade, o lugar do sujeito no discursivo e no ideológico – o ponto de sua correspondência (1981, p. 101-2).

Essa “correspondência”, entretanto, continuava incomodamente não-resolvida. Embora continuasse a ser usado como uma forma geral de descrever o processo pelo qual o sujeito é “chamado a ocupar seu lugar”, o conceito de interpelação estava sujeito à famosa crítica de Hirst. A interpelação dependia – argumentava Hirst – de um reconhecimento no qual, na verdade, se exigia que o “sujeito”, *antes* que tivesse sido constituído como tal pelo discurso, tivesse a capacidade de agir como um sujeito. “Esse algo que ainda não é um sujeito deve já ter as faculdades necessárias para realizar o reconhecimento que o constituirá como um sujeito” (Hirst, 1979, p. 65). Este argumento mostrou-se muito convincente a muitos dos leitores subsequentes de Althusser, levando, na verdade, todo o campo de investigação a uma interrupção inesperada.

Essa crítica era certamente impressionante, mas a interrupção, nesse momento, de toda investigação, mostrou-se prematura. A crítica de Hirst foi importante, ao mostrar que todos os mecanismos que constituíam o sujeito pelo discurso, por meio de uma interpelação e por meio da estrutura especular do falso reconhecimento, descrita de acordo com a fase lacaniana do espelho, corriam o risco de pressupor um sujeito já constituído. Entretanto, uma vez que ninguém tinha proposto renunciar à idéia do sujeito como sendo constituído no discurso, como um efeito do discurso, ainda era necessário mostrar por meio de qual mecanismo – e de um mecanismo que não fosse vulnerável à acusação de pressupor aquilo que queria explicar – essa constituição podia ser efetuada. O problema ficava adiado, mas não

resolvido. Pelo menos algumas das dificuldades pareciam surgir do fato de se aceitar sem muita discussão a proposição um tanto sensacionalista de Lacan de que *tudo* que é constitutivo do sujeito não apenas ocorre por meio desse mecanismo de resolução da crise edipiana, mas ocorre num mesmo momento. A “resolução” da crise edipiana, na linguagem extremamente condensada dos evangelistas lacanianos, *era* idêntica – e ocorria por meio de um mecanismo equivalente – à submissão à Lei do Pai, à consolidação da diferença sexual, à entrada na linguagem, à formação do inconsciente e (após Althusser) ao recrutamento às ideologias patriarcais das sociedades ocidentais de capitalismo tardio! A idéia mais complexa de um sujeito-em-processo ficava perdida nessas discutíveis condensações e nessas equivalências hipoteticamente alinhadas (será que o sujeito é racializado, nacionalizado ou constituído como um sujeito empreendedor e liberal tardio também nesse momento [de resolução da crise edipiana]?).

O próprio Hirst parecia pressupor aquilo que Michele Barrett chamou de “Lacan de Althusser”. Entretanto, como diz ele, “o complexo e arriscado processo de formação de um adulto humano a partir de um ‘animalzinho’ não corresponde necessariamente ao processo descrito pelo mecanismo da ideologia de Althusser (...) *a menos que a Criança* (...) permaneça na fase do espelho lacaniana, ou a menos que nós forremos o berço da criança com pressupostos antropológicos” (Hirst, 1979). Sua resposta a isso é um tanto perfunctória. “Não tenho nenhum problema com as Crianças, e não quero declará-las cegas, surdas ou idiotas, simplesmente para negar que elas possuem as capacidades de sujeitos *filosóficos*, que elas têm os atributos de sujeitos cognoscentes, independentemente de sua formação e treinamento como sujeitos sociais”. O que está em questão, aqui, é a capacidade de auto-reconhecimento. Mas afirmar

que o “falso reconhecimento” é um atributo puramente cognitivo (ou, pior ainda, “filosófico”) significa expressar um pressuposto sem qualquer fundamento. Além disso, é pouco provável que ele apareça na criança de um só golpe, caracterizando um momento claramente marcado por um “antes” e por um “depois”.

Parece que os termos da questão foram, aqui, inexplicavelmente, formulados de uma forma um tanto exagerada. Não precisamos atribuir ao “animalzinho” individual a posse de um aparato filosófico completo para explicar a razão pela qual ele pode ter a capacidade para fazer um “reconhecimento falso” de si próprio no reflexo do olhar do outro, que é tudo o de que precisamos para colocar em movimento a passagem entre o Imaginário e o Simbólico, para utilizar os termos de Lacan. Afinal, de acordo com Freud, para que se possa estabelecer qualquer relação com um mundo externo, a catexia básica das zonas de atividade corporal e o aparato da sensação, do prazer e da dor devem estar já “em ação”, mesmo que em uma forma embrionária. Existe, já, uma relação com uma fonte de prazer (a relação com a Mãe no Imaginário), de forma que deve existir já algo que é capaz de “reconhecer” o que é prazer. O próprio Lacan observou, em seu ensaio sobre o estágio do espelho, que “o filhote do homem, numa idade em que, por um curto espaço de tempo, mas ainda assim por algum tempo, é superado em inteligência instrumental pelo chimpanzé, já reconhece não obstante como tal sua imagem no espelho”.

Além disso, a crítica parece estar formulada em uma lógica binária: “antes/depois”, “ou isto ou aquilo”. A fase do espelho não é o *começo* de algo, mas a *interrupção* – a perda, a falta, a divisão – que inicia o processo que “funda” o sujeito sexualmente diferenciado (e o inconsciente) e isso depende não apenas da formação instantânea de alguma capacidade cognitiva interna, mas da ruptura e do deslocamento efetua-

dos pela imagem que é refletida pelo olhar do Outro. Para Lacan, entretanto, isso é já uma fantasia – a própria imagem que localiza a criança divide sua identidade em duas. Além disso, esse momento só tem sentido em relação com a presença e o olhar confortadores da mãe, a qual garante sua realidade para a criança. Peter Osborne (1995) observa que, em “O campo do Outro”, Lacan (1977b) descreve “um dos pais segurando a criança diante do espelho”. A criança lança um olhar em direção à mãe, como que buscando confirmação: “ao se agarrar à referência daquele que o olha num espelho, o sujeito vê aparecer, não seu ideal do eu, mas seu eu ideal” (p. 257 [242]). Esse argumento, sugere Osborne, “explora a indeterminação que é inerente à discrepância entre, por um lado, a temporalidade da caracterização – feita por Lacan – do encontro da criança com sua imagem corporal no espelho como um ‘estágio’ e, por outro, o caráter pontual da apresentação desse encontro como uma cena, cujo ponto dramático está restrito às relações entre apenas dois ‘personagens’: a criança e sua imagem corporal”. Entretanto, como diz Osborne, das duas uma: ou isso representa um acréscimo crítico ao argumento do “estágio do espelho” (mas, nesse caso, por que o argumento não é desenvolvido?) ou isso introduz uma lógica diferente cujas implicações não são absolutamente discutidas no trabalho subsequente de Lacan.

A idéia de que não existe, ali, nada do sujeito, antes do drama edipiano, constitui uma leitura exagerada de Lacan. A afirmação de que a subjetividade não está plenamente constituída até que a crise edipiana tenha sido “resolvida” não supõe uma tela em branco, uma *tabula rasa*, ou uma concepção do tipo “antes e depois do sujeito”, desencadeada por alguma espécie de *coup de théâtre*, mesmo que – como Hirst corretamente observou – isso deixe sem solução a

problemática relação entre o “indivíduo” e o sujeito (o que “é” o “animalzinho” individual que ainda não é um sujeito?).

Pode-se acrescentar que a explicação de Lacan é apenas uma dentre as muitas teorizações sobre a formação da subjetividade que levam em conta os processos psíquicos inconscientes e a relação com o outro. Além disso, agora que o “dilúvio lacaniano” de alguma forma retrocedeu e não existe mais o forte impulso inicial naquela direção dado pelo texto de Althusser, a discussão se apresenta de uma forma um tanto diferente. Em sua recente e interessante discussão sobre as origens hegelianas do conceito de “reconhecimento” antes referido, Peter Osborne critica Lacan pela “forma pela qual, ao abstraí-la do contexto de suas relações com os outros (particularmente, com a mãe), ele absolutiza a relação da criança com sua imagem”, tornando essa relação, ao mesmo tempo, constitutiva da “matriz simbólica de onde emerge um eu primordial”. Ele discute, a partir dessa crítica, as possibilidades de diversas outras variantes (Kristeva, Jessica Benjamin, Laplanche), as quais não estão confinadas ao falso e alienado reconhecimento do drama lacaniano. Esses são indicadores úteis para nos tirar do impasse no qual, sob os efeitos do “Lacan de Althusser”, essa discussão nos tinha deixado, quando víamos as meadas do psíquico e do discursivo escorregar de nossas mãos.

Eu argumentaria que Foucault também aborda o impasse que nos foi deixado pela crítica que Hirst faz de Althusser, mas a partir da direção oposta, por assim dizer. Atacando, de forma enérgica, o “grande mito da interioridade”, e impulsionado por sua crítica tanto do humanismo quanto da filosofia da consciência e por sua leitura negativa da psicanálise, Foucault também efetua uma radical historicização da categoria de sujeito. O sujeito é produzido “como um efeito” do discurso e no discurso, no interior de formações

discursivas específicas, não tendo qualquer existência própria. Não existe tampouco nenhuma continuidade de uma posição-de-sujeito para outra ou qualquer identidade transcendental entre uma posição e outra. Na perspectiva de seu trabalho “arqueológico” (*A história da loucura, O nascimento da clínica, As palavras e as coisas, A arqueologia do saber*), os discursos constroem – por meio de suas regras de formação e de suas “modalidades de enunciação” – posições-de-sujeito. Por mais convincentes e originais que sejam esses trabalhos, a crítica que lhes é feita parece, a esse respeito, justificada. Eles dão uma descrição formal da construção de posições-de-sujeito no interior do discurso, revelando muito pouco, em troca, sobre as razões pelas quais os indivíduos ocupam certas posições-de-sujeito e não outras.

Ao deixar de analisar como as posições sociais dos indivíduos interagem com a construção de certas posições-de-sujeito discursivas “vazias”, Foucault introduz uma autonomia entre as posições-de-sujeito e os indivíduos que as ocupam. Sua arqueologia dá, assim, uma descrição formal crítica, mas unidimensional, do sujeito do discurso. As posições-de-sujeito discursivas tornam-se categorias *a priori*, as quais os indivíduos parecem ocupar de forma não-problemática (McNay, 1994, p. 76-7).

A importante mudança no trabalho de Foucault, de um método arqueológico para um método genealógico, contribuiu muitíssimo para tornar mais concreto o “formalismo” um tanto “vazio” dos trabalhos iniciais. Em especial, o poder, que estava ausente da descrição mais formalista do discurso, é agora introduzido, ocupando uma posição central. São importantes, igualmente, as estimulantes possibilidades abertas pela discussão que Foucault faz do duplo caráter – sujeição/subjetivação (*assujettissement*) – do processo de formação do sujeito. Além disso, a centralidade da questão do poder e a idéia de que o próprio discurso é uma

formação regulativa e regulada, a entrada no qual é “determinada pelas (e constitutiva das) relações de poder que permeiam o domínio social” (McNay, 1994, p. 87), trazem a concepção que Foucault tem da formação discursiva para mais perto de algumas das clássicas questões que Althusser tentou discutir por meio do conceito de “ideologia” – sem, obviamente, seu reducionismo de classe, suas conotações economicistas e seus vínculos com asserções de verdade.

Persistem, entretanto, na área da teorização sobre o sujeito e a identidade, certos problemas. Uma das implicações das novas concepções de poder desenvolvidas no trabalho de Foucault é a radical “desconstrução” do corpo – o último resíduo ou local de refúgio do “Homem” – e sua “reconstrução” em termos de formações históricas, genealógicas e discursivas. O corpo é construído, moldado e remoldado pela intersecção de uma variedade de práticas discursivas disciplinares. A tarefa da genealogia, proclama Foucault, “é a de expor o corpo totalmente marcado pela história, bem como a história que arruína o corpo” (1984, p. 63). Embora possamos aceitar esse argumento, com todas as suas implicações radicalmente “construcionistas” (o corpo torna-se infinitamente maleável e contingente), não estou certo de que possamos ou devamos ir tão longe a ponto de declarar como Foucault que “nada no homem – nem mesmo seu corpo – é suficientemente estável para servir de base para o auto-reconhecimento ou para a compreensão de outros homens”. Isso não porque o corpo se constitua em um referente *realmente* estável e verdadeiro para o processo de autocompreensão, mas porque, embora possa se tratar de um “falso reconhecimento”, é precisamente sob essa forma que o corpo tem *funcionado como o significante da condensação das subjetividades no indivíduo* e essa função não pode ser descartada apenas porque, como Foucault tão bem mostra, ela não é “verdadeira”.

Além disso, o meu próprio sentimento é o de que, apesar das afirmações em contrário de Foucault, sua invocação do *corpo* como o ponto de aplicação de uma variedade de práticas disciplinares tende a emprestar à sua teoria da regulação disciplinar uma espécie de “concretude deslocada ou mal colocada”, uma materialidade residual, a qual acaba, dessa forma, por agir discursivamente para “resolver” ou aparentar resolver a relação, indeterminada, entre o sujeito, o indivíduo e o corpo. Para dizê-lo de forma direta, essa “materialidade” junta, por meio de uma costura, ou de uma “sutura”, aquelas coisas que a teoria da produção discursiva de sujeitos, se levada a seus extremos, fraturaria e dispersaria de forma irremediável. Penso que “o corpo” adquiriu, na investigação pós-foucaultiana, um valor totêmico, precisamente por causa dessa posição quase mágica. É praticamente o único traço que resta, no trabalho de Foucault, de um “significante transcendental”.

A crítica mais séria tem a ver, entretanto, com o problema que Foucault encontra ao teorizar a resistência na teoria do poder desenvolvida em *Vigiar e punir* e em *A história da sexualidade*. Tem a ver também com a concepção do sujeito inteiramente autopoliciado que emerge das modalidades disciplinares, confessionais e pastorais de poder discutidas nesses trabalhos, bem como com a ausência de qualquer consideração sobre o que poderia, de alguma forma, interromper, impedir ou perturbar a tranqüila inserção dos indivíduos nas posições-de-sujeito construídas por esses discursos. Conceber o corpo como submetido, por meio da “alma”, a regimes de verdade normalizadores, é uma maneira produtiva de se repensar a assim chamada “materialidade” do corpo – uma tarefa que tem sido produtivamente assumida por Nikolas Rose e pela “escola da governamentalidade”, bem como, de uma forma diferente, por Judith Butler, em *Bodies that matter*, 1993. Mas é difícil deixar de

questionar a concepção do próprio Foucault de que os sujeitos assim construídos são “corpos dóceis” e todas as implicações que isso acarreta. Não há nenhuma teorização sobre as razões pelas quais os corpos deveriam, sempre e incessantemente, estar a postos, na hora exata – exatamente o ponto do qual a teoria marxista clássica da ideologia começou a se desembaraçar e a própria dificuldade que Althusser reintroduziu quando ele, normativamente, definiu a função da ideologia como sendo a de “reproduzir as relações sociais de produção”.

Além disso, não há nenhuma teorização sobre os mecanismos psíquicos ou os processos interiores que podem fazer com que essas “interpelações” automáticas sejam produzidas ou, de forma mais importante, que podem fazer com que elas fracassem ou encontrem resistência ou sejam negociadas. Mesmo considerando o trabalho de Foucault, sem dúvida, como estimulante e produtivo, podemos dizer que, nesse caso, ele “pula, muito facilmente, de uma descrição do poder disciplinar como uma *tendência* das modernas formas de controle social para uma formulação do poder disciplinar como uma força monolítica plenamente instalada – uma força que satura todas as relações sociais. Isso leva a uma superestimação da eficácia do poder disciplinar e a uma compreensão empobrecida do indivíduo, o que impede que se possa explicar as experiências que escapam ao terreno do ‘corpo dócil’” (McNay, 1994, p. 104).

Que isso se tornou óbvio para Foucault torna-se evidente na nítida e nova mudança em seu trabalho, representada pelos últimos (e incompletos) volumes da assim chamada “História da sexualidade” (*O uso dos prazeres*, 1987; *O cuidado de si*, 1988, e, tanto quanto podemos deduzir, o volume inédito e importantíssimo – do ponto de vista da crítica que acabamos de revisar – sobre “As perversões”). Pois, aqui, sem se afastar muito de seu inspirado trabalho

sobre o caráter produtivo do processo de regulação normativa (nenhum sujeito fora da Lei, como expressa Judith Butler), ele tacitamente reconhece que não é suficiente que a Lei convoque, discipline, produza e regule, mas que deve haver também a correspondente produção de uma resposta – e, portanto, a capacidade e o aparato da subjetividade – por parte do sujeito. Em sua introdução crítica ao livro *O uso dos prazeres*, Foucault faz uma lista daquelas coisas que, nesse momento, poderíamos esperar de seu trabalho (“a correlação entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade”, em uma cultura particular), mas agora criticamente acrescenta

as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído. Em suma, a idéia era a de pesquisar, nessa genealogia, de que maneira os indivíduos foram levados a exercer, sobre eles mesmos e sobre os outros, uma hermenêutica do desejo (Foucault, 1987, p. 5 [11]).

Foucault descreve isso – corretamente, em nossa opinião – como uma “terceira mudança, uma mudança que permitiria analisar aquilo que se chama de “o sujeito”. Pareceu-lhe necessário examinar quais são as formas e as modalidades da relação com o eu pelas quais o indivíduo se constitui e se reconhece *qua* sujeito. Foucault, obviamente, não faria realmente uma coisa tão vulgar como a de invocar o termo “identidade”, mas com a “relação com o eu” e a constituição e o reconhecimento de “si mesmo” *qua* sujeito, estamos nos aproximando, penso eu, daquele território que, nos termos anteriormente estabelecidos, pertence, legitimamente, à problemática da identidade.

Este não é o lugar para explorar os muitos e produtivos *insights* que surgem da análise que Foucault faz dos *jogos*

de verdade, do trabalho ético, dos regimes de auto-regulação e automodelação e das “tecnologias do eu” envolvidas na constituição do sujeito desejante. Não existe, aqui, certamente, nenhuma conversão, por parte de Foucault, que re-instaure qualquer idéia de “agência”, de intenção ou de volição. Mas há, aqui, sim, uma consideração das práticas de liberdade que podem impedir que esse sujeito se torne, para sempre, simplesmente um corpo sexualizado dócil.

Há a produção do eu como um objeto do mundo, as práticas de autoconstituição, o reconhecimento e a reflexão, a relação com a regra, juntamente com a atenção escrupulosa à regulação normativa e com os constrangimentos das regras sem os quais nenhuma “subjetivação” é produzida. Trata-se de um avanço importante, uma vez que, sem esquecer a existência da força objetivamente disciplinar, Foucault acena, pela primeira vez em sua grande obra, à existência de alguma paisagem interior do sujeito, de alguns mecanismos interiores de assentimento à regra, o que livra essa teorização do “behaviorismo” e do objetivismo que ameaçam certas partes de *Vigiar e punir*. A ética e as práticas do eu são, muitas vezes, mais plenamente descritas por Foucault, nas suas últimas obras, como uma “estética da existência”, como uma estilização deliberada da vida cotidiana. Além disso, as tecnologias aí envolvidas aparecem mais sob a forma de práticas de autoprodução, de modos específicos de conduta, constituindo aquilo que aprendemos a reconhecer, em investigações posteriores, como a de Judith Butler, por exemplo, como uma espécie de *performatividade*.

O que vemos aqui, pois, na minha opinião, é Foucault sendo pressionado, pelo escrupuloso rigor de seu próprio pensamento e por meio de uma série de mudanças conceituais, efetuadas em diferentes fases de seu trabalho, a se mover em direção ao reconhecimento de que – uma vez que o descentramento do sujeito não significa a destruição do

sujeito e uma vez que o “centramento” na prática discursiva não pode funcionar sem a constituição de sujeitos – é necessário complementar a teorização da regulação discursiva e disciplinar com uma teorização das práticas de auto-constituição subjetiva. Nunca foi suficiente – em Marx, em Althusser, em Foucault – ter simplesmente uma teoria de como os indivíduos são convocados a ocupar seus lugares por meio de estruturas discursivas. Foi, sempre, necessário ter também uma teorização de como os sujeitos são constituídos. Em seus últimos trabalhos, Foucault fez um avanço considerável, ao mostrar como isso se dá, em conexão com práticas discursivas historicamente específicas, com a autorregulação normativa e com tecnologias do eu. A questão que fica é se nós também precisamos, por assim dizer, diminuir o fosso entre os dois domínios, isto é, se precisamos de uma teoria que descreva quais são os mecanismos pelos quais os indivíduos considerados como sujeitos se identificam (ou não se identificam) com as “posições” para as quais são convocados; que descreva de que forma eles moldam, estilizam, produzem e “exercem” essas posições; que explique por que eles não o fazem completamente, de uma só vez e por todo o tempo, e por que alguns nunca o fazem, ou estão em um processo constante, agonístico, de luta com as regras normativas ou regulativas com as quais se confrontam e pelas quais regulam a si mesmos – fazendo-lhes resistência, negociando-as ou acomodando-as. Em suma, o que fica é a exigência de se pensar essa relação do sujeito com as formações discursivas *como uma articulação* (todas as articulações são, mais apropriadamente, relações “sem qualquer correspondência necessária”, isto é, fundadas naquela contingência que “reativa o histórico” [Laclau, 1990, p. 35]).

É, portanto, ainda mais fascinante observar que, quando Foucault, finalmente, *não* dá o passo decisivo nessa direção (no trabalho que foi, então, tragicamente interrompido), ele

é impedido, obviamente, de recorrer a uma das principais fontes de pensamento sobre esse negligenciado aspecto, isto é, a psicanálise; ele é impedido, pela sua própria crítica, de ir naquela direção, já que ele via a psicanálise como sendo simplesmente mais uma rede de relações disciplinares de poder. O que ele produz, em vez disso, é uma *fenomenologia* discursiva do sujeito (voltando, assim, talvez, a fontes e influências iniciais, cuja influência sobre seu trabalho ele próprio, de alguma forma, subestimou) e uma genealogia das *tecnologias do eu*. Mas trata-se de uma fenomenologia que corre o risco de ser atropelada por uma ênfase exagerada na intencionalidade – precisamente porque ela não pode admitir o *inconsciente*. Para o bem ou para o mal, aquela porta já estava, para ele, fechada.

Felizmente, ela não permaneceu fechada. Em *Gender trouble* (1990) e, mais especialmente, em *Bodies that matter* (1993), Judith Butler analisa, por meio de sua preocupação com “os limites discursivos do sexo” e com as políticas do feminismo, as complexas transações entre o sujeito, o corpo e a identidade, ao reunir, em um único quadro analítico, concepções foucaultianas e perspectivas psicanalíticas. Adotando a posição de que o sujeito é discursivamente construído e de que não existe qualquer sujeito antes ou fora da Lei, Butler desenvolve o argumento de que

a categoria do “sexo” é, desde o início, normativa: ela é aquilo que Foucault chamou de “ideal regulatório”. Nesse sentido, pois, o sexo não apenas funciona como uma norma, mas é parte de uma prática regulatória que produz os corpos que governa, isto é, toda força regulatória manifesta-se com uma espécie de poder produtivo, o poder de produzir – demarcar, circular, diferenciar – os corpos que controla. O “sexo” é um construto ideal que é forçosamente materializado através do tempo (Butler, 1993, p. 1[153-4]).

A materialização é, aqui, repensada como um efeito de poder. A visão de que o sujeito é produzido no curso de sua

materialização está fortemente fundamentada em uma teoria performativa da linguagem e do sujeito, mas a performatividade é despojada de suas associações com a volição, com a escolha e com a intencionalidade, sendo relida (contra algumas das interpretações equivocadas de *Gender trouble*) “não como o ato pelo qual um sujeito traz à existência aquilo que ela ou ele nomeia, mas, ao invés disso, como aquele poder reiterativo do discurso para produzir os fenômenos que ele regula e constrange” (Butler, 1993, p. 2 [155]).

A mudança decisiva, do ponto de vista do argumento aqui desenvolvido, é, entretanto, a ligação que Butler faz do ato de “assumir” um sexo com a questão da *identificação* e com os meios discursivos pelos quais o imperativo heterossexual possibilita certas identificações sexuadas e impede ou nega outras identificações” (Butler, 1993, p. 5 [155]). Esse centramento da questão da identificação, juntamente com a problemática do sujeito que “assume um sexo”, abre, no trabalho de Butler, um diálogo crítico e reflexivo entre Foucault e a psicanálise que é extremamente produtivo. É verdade que Butler não fornece, em seu texto, um meta-argumento teórico plenamente desenvolvido que descreva como as duas perspectivas, ou a relação entre o discursivo e o psíquico, devem ser “pensadas” de forma conjunta, além de uma sugestiva indicação: “Pode haver uma forma de sujeitar a psicanálise a uma reelaboração foucaultiana, mesmo que o próprio Foucault tenha recusado essa possibilidade”. De qualquer forma,

este texto aceita como ponto de partida a idéia de Foucault de que o poder regulatório produz os sujeitos que controla, que o poder não é simplesmente imposto externamente, mas que funciona como o meio regulatório e normativo pelo qual os sujeitos são formados. O retorno à psicanálise é orientado, pois, pela questão de como certas normas regulatórias formam um sujeito “sexuado”, sob condições que tornam impossível se distinguir entre a formação psíquica e a formação corporal (1993, p. 23).

A relevância do argumento de Butler é ainda mais pertinente, entretanto, porque é desenvolvido no contexto da discussão sobre o gênero e a sexualidade, feita no quadro teórico do feminismo, remetendo, assim, diretamente, tanto às questões sobre identidade e sobre política de identidade quanto às questões sobre a função paradigmática da diferença sexual relativamente aos outros eixos de exclusão, tal como ressaltado no trabalho de Avtar Brah, anteriormente mencionado. Butler apresenta, aqui, o convincente argumento de que todas as identidades funcionam por meio da exclusão, por meio da construção discursiva de um exterior constitutivo e da produção de sujeitos abjetos e marginalizados, aparentemente fora do campo do simbólico, do representável (“a produção de um ‘exterior’, de um domínio de efeitos inteligíveis” [1993, p. 22]), o qual retorna, então, para complicar e desestabilizar aquelas forclusões que nós, prematuramente, chamamos de “identidades”. Ela formula esse argumento, de forma eficaz, em relação à sexualização e à racialização do sujeito – um argumento que precisa ser desenvolvido, para que a constituição dos sujeitos por meio dos efeitos regulatórios do discurso racial adquira a importância até aqui reservada para o gênero e a sexualidade (embora, obviamente, seu exemplo mais trabalhado seja o da produção dessas formas de abjeção sexual geralmente “normalizadas” como patológicas ou perversas).

Como observou James Souter (1995), “a crítica interna que Butler faz da política de identidade feminista e de suas premissas fundacionais questiona a adequação de uma política representacional cuja base é a universalidade e a unidade presumíveis de seu sujeito – a categoria unificada sob o rótulo de ‘mulheres’”. Paradoxalmente, tal como ocorre com todas as outras identidades, quando são tratadas, politicamente, de uma maneira fundacional, essa identidade “está baseada na exclusão das mulheres ‘diferentes’ e no

privilegiamento normativo das relações heterossexuais como a base de uma política feminista”. Essa “unidade”, argumenta Souter, é uma “unidade fictícia”, produzida e constrangida pelas mesmas estruturas de poder por meio das quais a emancipação é buscada”. Significativamente, entretanto, como Souter também argumenta, isso *não* leva Butler a argumentar que todas as noções de identidade deveriam, portanto, ser abandonadas, por serem teoricamente falhas. Na verdade, ela aceita a estrutura especular da identificação como sendo uma parte de seu argumento. Mas ela reconhece que um tal argumento sugere, *de fato*, “os limites necessários da política de identidade”:

Neste sentido, as identificações pertencem ao imaginário; elas são esforços fantasmáticos de alinhamento, de lealdade, de coabitações ambíguas e intercorporais. Elas desestabilizam o eu; elas são a sedimentação do “nós” na constituição de qualquer eu; elas constituem a estruturação presente da alteridade, contida na formulação mesma do eu. As identificações não são, nunca, plenamente e finalmente feitas; elas são incessantemente reconstituídas e, como tal, estão sujeitas à lógica volátil da iterabilidade. Elas são aquilo que é constantemente arregimentado, consolidado, reduzido, contestado e, ocasionalmente, obrigado a capitular (1993, p. 105).

O esforço, agora, para se pensar a questão do caráter distintivo da lógica pela qual o corpo racializado e etnicizado é constituído discursivamente – por meio do ideal normativo regulatório de um “eurocentrismo compulsivo” (por falta de uma outra palavra) – não pode ser simplesmente enxertado nos argumentos brevemente esquematizados acima. Mas eles têm recebido um enorme e original impulso desse enredado e inconcluso argumento, que demonstra, sem qualquer sombra de dúvida, que a questão e a teorização da identidade é um tema de considerável importância política, que só poderá avançar quando tanto a necessidade quanto a “impossibilidade” da identidade, bem como a suturação

do psíquico e do discursivo em sua constituição, forem plena e inequivocamente reconhecidos.

Notas

1. “Agência” é, aqui, a tradução do termo “agency”, amplamente utilizado na literatura de teoria social anglo-saxônica para designar o elemento ativo da ação individual. Ver Tomaz Tadeu da Silva. *Teoria cultural e educação. Um vocabulário crítico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000 (N. do T.).
2. Jogo de palavras, intraduzível, entre “roots” (raízes) e “routes” (rotas, caminhos) (N. do T.).
3. Em inglês, “misrecognition”, equivalente ao francês “méconnaissance”, traduzidos, ambos, em geral, na literatura psicanalítica, por “desconhecimento”. Por considerar que o português “desconhecimento” não expressa a idéia de “conhecimento” ou “reconhecimento” ilusório ou falso que está contida na palavra inglesa e na francesa, preferi traduzir por “falso reconhecimento”.

Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, L. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Londres: New Left Books, 1971.
- BARRETT, M. *The Politics of Truth*. Cambridge: Polity, 1991.
- BHABHA, H. *The Other Question, The Location of Culture*. Londres: Routledge, 1994.
- BRAH, A. Difference, diversity and differentiation, in: DONALD, J. & RATTANSI, A. (orgs.). *Race, Culture and Difference*. Londres: Sage, 1992: 126-45.
- BROWN, B. & COUSINS, M. The linguistic fault, *Economy and Society*, 9(3), 1980.
- BUTLER, J. *Gender Trouble*. Londres: Routledge, 1990.
- . *Bodies That Matter*. Londres: Routledge, 1993 (o capítulo introdutório deste livro foi publicado, em português, em Guacira Lopes Louro (org.). *O corpo educado. Pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999: p. 151-172, com o título “Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do ‘sexo’”).
- DERRIDA, J. *Positions*, Chicago: University of Chicago Press, 1981.

- FOUCAULT, M. *The Order of Things*. Londres: Tavistock, 1970.
- . *The Archaeology of Knowledge*. Londres: Tavistock, 1972.
- . *Discipline and Punish*. Harmondsworth: Penguin, 1977 (*Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1977).
- . *The History of Sexuality*. Volume 1. Harmondsworth: Penguin, 1981.
- . *The Uses of Pleasure*. Harmondsworth: Penguin, 1987. (*O uso dos prazeres*. Rio: Graal, 1985). (Nas referências no corpo do texto, os números entre colchetes referem-se ao número das páginas correspondentes da tradução brasileira).
- . *The Care of the Self*. Harmondsworth: Penguin, 1988.
- . Nietzsche, genealogy, history, in: RABINOW, P. (org.). *The Foucault Reader*. Harmondsworth: Penguin, 1984.
- FREUD, S. Group psychology and the analysis of the ego, *Civilization, Society and Religion*. Vol. 12 Selected Works. Harmondsworth: Penguin, 1921/1991.
- GILROY, P. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Londres: Verso, 1994.
- HALL, S. Signification, representation and ideology: Althusser and the poststructuralist debates, *Critical Studies in Mass Communication*, 2(2), 1985.
- . Cultural identity and diaspora, in: RUTHERFORD, J. (org.). *Identity*. Londres: Lawrence & Wishart, 1990.
- . Cultural identity in question, in: HALL, S.; HELD, D. & MCGREW, T. (orgs.). *Modernity and its Futures*. Cambridge: Polity, 1993.
- . Fantasy, identity, politics, in: CARTER, E.; DONALD, J. & SQUITES, J. (orgs.). *Cultural Remix: Theories of Politics and the Popular*. Londres: Lawrence & Wishart, 1995.
- . When was the post-colonial? In: CURTI, L. & CHAMBERS, I. (orgs.). *The Post-Colonial in Question*. Londres: Routledge, 1996.
- HEATH, S. *Questions of Cinema*. Basingstoke: Macmillan, 1981.
- HIRST, P. *On Law and Ideology*. Basingstoke: Macmillan, 1979.

- LACLAU, E. *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Londres: Verso, 1990.
- LACAN, J. *Ecrits*. Londres: Tavistock, 1977b (*Escritos*. Rio: Jorge Zahar, 1998). (Nas referências no corpo do texto, os números entre colchetes referem-se ao número das páginas correspondentes da tradução brasileira).
- . *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Londres: Hogarth Press, 1977b (*Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. O Seminário. Livro 11*. Rio: Jorge Zahar, 1988). (Nas referências no corpo do texto, os números entre colchetes referem-se ao número das páginas correspondentes da tradução brasileira).
- LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.-B. *The Language of Psychoanalysis*. Londres: Hogarth Press, 1985.
- McNAY, L. *Foucault: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press, 1994.
- OSBORNE, P. *The Politics of Time*. Londres: Verso, 1995.
- ROSE, J. *Sexuality in the Field of Vision*. Londres: Verso, 1986.
- SOUTER, J. "From Gender Trouble to Bodies That Matter". Inédito, 1995.