

# PSICANÁLISE, IDENTIFICAÇÃO E A FORMAÇÃO DE ATORES COLETIVOS

Joanildo A. Burity<sup>1</sup>

“Cada indivíduo é uma parte componente de numerosos grupos, acha-se ligado por vínculos de identificação em muitos sentidos e construiu seu ideal do ego segundo os modelos mais variados. Cada indivíduo, portanto, partilha de numerosas mentes grupais - as da sua raça, classe, credo, nacionalidade, etc. - podendo também elevar-se sobre elas, na medida em que possui um fragmento de independência e originalidade” (Freud, em *Psicologia das Massas e Análise do Eu*).

Nos anos 60 e 70 anunciou-se estrondosamente a “morte do sujeito”, em meio à descoberta de que a liberdade soberana, autônoma, com que o iluminismo definia o agente humano, era nada comparada à força da “estrutura”. Sistema, organização ou modo de produção, as faces e nomes da estrutura apontavam todas para um conjunto de restrições e balizamentos que condicionavam fortemente qualquer pretensão de movimentação, criação e iniciativa dos agentes descoladas das teias de relações e posições definidas pela estrutura. Veio 1968, vieram os anos 80 e os chamados novos movimentos sociais puseram em xeque não somente a noção de uma estrutura auto-centrada e invulnerável, mas também as tentativas de compreendê-los à luz de marcos da ação coletiva desenvolvidos em moldes estruturais<sup>2</sup>. Manteve-se, no entanto, em larga medida, a expectativa de que os movimentos retomavam a linha voluntarista e autonomista que marcava o conceito iluminista de sujeito. Sob a influência do marxismo que predominava como modelo de análise, à figura do proletariado como sujeito universal veio se somar, ou substituir, a dos movimentos. Se a classe não mais era suficiente para dar conta da pluralidade interna de posições, lugares e formas da ação coletiva, os movimentos surgiam como soluções para os impasses da política de classes, como novos atores hegemônicos.

Sobreveio a crise dos movimentos, em fins dos anos 80, tanto no registro da política “real” quanto no do imaginário: ante a decomposição do modelo socialista e a derrota das posições mais à esquerda no cenário nacional (e continental), percebeu-se que se havia projetado demais sobre os movimentos, incompreendendo seus limites (externos) e limitações (internas). Para muitos, no entanto, tal constatação veio como uma segunda morte do sujeito: não só a classe não podia ocupar o lugar do sujeito universal da revolução, mas também os movimentos haviam fracassado no intento (entenda-se: intento que tais movimentos nunca formularam explicitamente, senão pela boca dos militantes da esquerda organizada partidariamente ou dos analistas sociais). Assim, não só a via movimentalista fora derrotada politicamente, como foi dada por esgotada enquanto imaginário<sup>3</sup>. Sobre suas cinzas reemergiria, supostamente triunfante, o sujeito autônomo, narcisista, vindicado da estapafúrdia pretensão de subordinar a “criatividade” e a “liberdade” a ditames coletivos ou comunitários! Os anos 90 trariam, então, de volta à cena, o sujeito liberal, o sujeito hedonístico, o sujeito individualista-possessivo, o sujeito associal - variantes nem sempre idênticas ou superpostas, mas

---

1 - Pesquisador da Fundação Joaquim Nabuco (Recife-PE), coordenador da Área Temática Cultura e Identidade; professor do Mestrado em Ciência Política da Universidade Federal de Pernambuco.

2 - A análise de classes marxista havia se beneficiado largamente da onda estruturalista para questionar o individualismo ativo ou passivo da ideologia liberal que antes mascarava o caráter de classe desta última, e preconizando a necessidade de uma política classista como forma de enfrentá-la e neutralizá-la.

3 Estou usando o termo “imaginário” aqui no sentido de um horizonte em que se inscrevem diferentes percepções ou discursos sobre o social, o indivíduo, a história, a política, a cultura, etc. a partir do compartilhamento, não tanto de conteúdos idênticos, mas de regras de produção de sentido e da utilização de alguns significantes comuns. Na terminologia laciana que aparecerá em outras partes do texto, o imaginário diz respeito a um dos registros da subjetividade através do qual se dão as identificações pelas quais o sujeito tenta administrar sua falta, sua incompletude constitutiva.

todas signos de uma mutação: a lógica do mercado teria enfim vencido a lógica coletivista, o mundo voltaria a ser o império dos fragmentos e da individualização, regidos apenas pelos desígnios da competição e do interesse próprio.

Noutra frente, acolheu-se a via movimentalista como única alternativa ao modelo totalizante de política que, este sim, teria mostrado não somente seus limites mas sua perniciosidade. Não se trataria de uma crise da subjetividade mudancista, mas da **forma** da política que a animava. Aqui duas vertentes se colocaram, já na segunda metade dos anos 80 e, resolutamente, a partir da constatação da crise "final" do socialismo real e dos efeitos perversos da maré liberalizante que acompanhou e seguiu-se àquela. Ambas as vertentes retomaram o voluntarismo autonomista da concepção moderna de sujeito por meio da categoria de **identidade**. Uma primeira, à esquerda, assumiu definitivamente a fratura do sujeito-classe em inúmeras posições de sujeito, e iniciou a articulação de **políticas da diferença**. Política de afirmação de identidades particulares, irreduzíveis à política de classe ou do individualismo possessivo, ao mesmo tempo coletivas e localizadas, que atuavam de forma direta nas brechas abertas em ou ensejadas pelo sistema (especialmente no domínio dos direitos e das instâncias de representação não-parlamentar da esfera estatal). Uma segunda vertente, à direita, tomou a afirmação de identidades não apenas como uma forma de resistência, mas principalmente como negação dos valores universalistas adotados a partir do trauma das guerras mundiais e do fenômeno totalitário - valores que tinham nos direitos humanos sua expressão mais acabada -, afirmando a diferença (étnica, moral, religiosa, regional, nacional, etc.) como critério de apartação, como forma de vida atormentada pela presença das demais. Xenofobia, moralismo e intolerância tornam-se moeda corrente dessas **políticas de identidade**<sup>4</sup>.

Em todo este movimento - que é simultaneamente prático e teórico, envolvendo ações concretas e dilemas conceituais - permaneceu intacta, em larga medida, a figura do sujeito como fundamento seguro da ação social. Seja como agente individual, seja como ator coletivo (e a própria ambiguidade das categorias de sujeito, agente, ator e indivíduo faz parte do problema), assume-se sem maiores problemas que ao sujeito corresponde uma identidade própria e plena. Se esta não se afirma inteiramente ou coerentemente num dado momento, isto se daria por estrangimentos externos (do estado, da sociedade, de outros sujeitos) ou por um desconhecimento de si próprio e de seu lugar na história (alienação, falsa consciência). Em ambos os casos tratar-se-ia apenas de afastar o bloqueio e a identidade viria à luz em toda sua cintilância e vigor.

Este jogo da identidade - pelo qual se postula um outro<sup>5</sup> que a ameaça, constrange ou impede, e se propõe a afastá-lo, neutralizá-lo ou mesmo exterminá-lo como condição para ser "de fato" quem já se é "de direito" - está no centro da problemática da ação coletiva hoje. E, no entanto, as perspectivas predominantes têm perdido de vista precisamente o que a configuração deste jogo revela sobre a **inconsistência** constitutiva do sujeito. Não no sentido banal de contraditoriedade ou malformação, mas no sentido de uma heterogeneidade interna, plástica e sobretudo inconstante, provisória, que estaria na base da formação de todo sujeito - individual ou coletivo. Pois o jogo da identidade, longe de expressar um choque de entes positivos, objetivos, plenamente constituídos previamente ao conflito mútuo, exprime ao mesmo tempo a relação imaginária que se estabelece entre os contendores e a relação identificatória pela qual o que se é está presente/ausente no outro. Em ambos os casos, a identidade não é um bem, um objeto positivo que se possua, mas só existe na relação com o outro. Se o outro apresenta características emuláveis, quer-se ser como ele/a. Se o outro repugna de algum modo, quer-se ser contra ele/a. Mas isto significa que não existem identidades em estado puro, nem jamais se chega a concluir a formação de uma identidade. **O sujeito é um precipitado de práticas identificatórias**, a identidade é um momento instável da prática da identificação.

4 Uma certa oscilação será permitida ao longo deste trabalho em relação ao uso da expressão "política de identidade". Como ela é bastante usada na literatura pós-estruturalista de forma genérica, em muitos casos recobre o que chamei de políticas da diferença. Neste caso, seu significado será mais neutro ou analítico. Em outros momentos, a expressão designará estritamente esta variante conservadora ou, se quiserem, fundamentalista, associada a movimentos racistas, moralistas ou politicamente reacionários. Confio que o contexto, em cada caso, não deixará o leitor em dúvida atroz.

5 - "Outro" que pode ser múltiplo: quer um indivíduo, quer um pequeno grupo social, quer um campo onde se colocariam diferentes grupos em oposição ao campo "de cá", quer toda uma cultura ou forma de organização social. É antes do lugar ou dimensão do outro que se trata, e não tanto deste ou daquele ente no mundo.

Chegamos, assim, ao cerne de uma formulação para a qual cremos ser a psicanálise um referencial extremamente importante de reflexão e construção teórico-prática. A categoria de **identificação** é fundamental à concepção do sujeito da psicanálise, pois traduz o caráter descentrado da subjetividade "individual", o lugar do desejo na "afirmação" da identidade do indivíduo (este termo mesmo se torna contraditório, pois o que é próprio do sujeito é ser dividido em si mesmo) e o vazio impreenchível que o impele para a frente e que é outro nome para sua "vida". Constituído num lugar que não é o seu próprio, mas do Outro (simbólico, cultural, social), ao mesmo tempo em que "perde" algo que lhe caracterizava num antes ao qual não pode remontar objetivamente, e que buscará permanentemente reencontrar, o sujeito emergirá a cada momento em que o(s) objeto(s) em que "depositou sua confiança", por meio da identificação, revelam-se aquém da expectativa. O sujeito emerge na falha da estrutura (do Outro) de garantir a estabilidade da identidade até então vigente. Heterogêneo no plano mais singular de sua "individualidade", diferente de si mesmo, o sujeito tampouco poderá alcançar a identidade a si, a homogeneidade e completude, no plano coletivo: os atores coletivos são construtos compósitos, mobilizados em torno de uma exterioridade que, como disse acima, os ameaça ou desafia, ou seja, os desloca, fornecendo-lhes as condições de aglutinarem grupos e pessoas díspares em torno de uma "preocupação" ou "demanda" comuns, mas ao mesmo tempo lhes impedindo de se apresentarem como identidades sólidas e naturais, dado que o que são depende irrecusavelmente do outro a quem "elegeram" como objeto de sua agressividade ou do seu amor.

O argumento aqui desenvolvido, desta maneira, procura responder a algumas questões: como a categoria da identificação poderia servir a uma reflexão sobre a ação coletiva? Seria possível utilizá-la num contexto em que não é um indivíduo e sua trajetória de vida que está em questão, sem forçar uma transposição artificiosa? Não se estaria de volta à "morte do sujeito" e, assim, fechando a porta pela qual as energias da resistência à hegemonia neo-capitalista poderiam se expressar? Que diferença faz se a **identidade** dos atores coletivos é uma, plural ou imaginária (identificatória)? O importante não seria como eles se articulam **estrategicamente** para atingir objetivos específicos?<sup>6</sup>

Este trabalho afirma a importância de se repensar a categoria do sujeito, não para negá-la, mas para explorar os processos **políticos** que a informam. Neste sentido, entendo que a caracterização da subjetividade feita pela psicanálise pode sim ser deslocada do *setting* analítico, da relação analista/analizando, e articular-se a uma interrogação política sobre a heterogeneidade constitutiva dos atores coletivos. Não mera diversidade de grupos que vêm a compor um ator coletivo. Isto pode ser admitido sem qualquer recurso à categoria de identificação, a partir de termos como "aliança", "composição", ou mesmo no uso corrente de "articulação"<sup>7</sup>. Mas, heterogeneidade relativa ao que seria a identidade expressa por este ator, tomando-o já como um ente positivo: um movimento, uma organização, uma instituição, uma classe. Heterogeneidade que significa que o ator coletivo é **resultado** de um processo pelo qual um conjunto de sujeitos se reconhecem como semelhantes ou complementares diante de um outro (ou outros) cuja imagem não cabe dentro do "nós", e no entanto é a sua condição de existência. Mudanças na situação que gera o antagonismo (e, conseqüentemente, a articulação dos "aliados") deslocam necessariamente ambos os lados da fronteira.

Uma melhor compreensão do problema da identidade e do sujeito ensinaria uma nova perspectiva sobre a pluralidade, o conflito e a promessa de emancipação que são constitutivos do imaginário democrático, relativizando pretensões essencialistas e apontando caminhos de atuação em que a consciência dos limites surge como condição para a liberdade. Pode-se continuar lutando para "ser", até porque a estrutura não tem a palavra final, é fraturada e limitada. Saber-se incompleto e provisório também reduz pretensões megalomaniacas, de projetos salvadores, ou totalitárias, de grupos que pretendem reduzir a dificuldade da vida a saídas fáceis que operam sempre pela exclusão do que "não interessa" ou "não cabe" em seus

---

<sup>6</sup> É bom lembrar que há autores que abordam a temática dos movimentos sociais precisamente por meio desta distinção heurística entre identidade e estratégia (cf. Cohen, 1985; Krischke, 1993). Outros defendem que, no caso de grupos marginalizados, a reconstrução da dignidade e assertividade próprias exigiriam uma certa tolerância para um momento de "essencialismo estratégico".

<sup>7</sup> - Neste último caso, um enfoque do processo de articulação que se beneficie de hipóteses tomadas à psicanálise e à análise do discurso poderia ser perfeitamente integrado - e mesmo requerido - pela investigação que nos propomos a fazer. Tentei elaborar sobre o assunto em Burity, 1994b.

esquemas discriminatórios. Relativizar as pretensões de monolitismo e auto-transparência dos atores coletivos não significa negar a possibilidade de sua existência, mas dimensionar seus limites e possibilidades num contexto em que se não podem tudo, tampouco os inimigos/adversários o podem. Assim, um contexto em que os atores, por um lado, assumem sua parcialidade e a precariedade da articulação que os trouxe à luz, e por outro, reconhecem que não têm que estar juntos ou separados por força de leis históricas ou materiais, é benéfico a uma democracia plural, embora seja problemático para atores políticos tradicionais, questionando suas pretensões de dirigir e manipular os grupos em nome de objetivos maiores ou de uma espera pelo "momento certo".

É certo que o território das relações entre psicanálise e política não está inteira ou satisfatoriamente pavimentado para visitas livres de acidentes por parte de especialistas ou "turistas" eventuais. Há desconfianças, temores, polícia de fronteiras e reservas de domínio de parte a parte, que precisam ser "violadas" para que um diálogo mais gozoso ou ao menos franco surja. Tornar porosa e ondulada a fronteira, ao invés do traçado contínuo da linha que separa os dois mundos, é uma tarefa difícil e não-autorizada. Mas sempre que aventureiros vindos das duas províncias se encontram a sensação é sempre a mesma: é preciso ironizar as pretensões de incomunicabilidade e de pureza virginal das províncias, rindo-se da sisudez da polícia do saber que vigia as fronteiras; e é preciso ousar colocar-se mutuamente questões impertinentes. Não as questões afinal decisivas, mas outras questões, que nos permitam experimentar para além da repetição, com o que não é óbvio, evidente, patente, para talvez poder dizer ou fazer diferente e mais produtivamente.

## • Identidade e identificação: o sujeito fora-de-si

A percepção de que o ser dos indivíduos e grupos sociais não está simplesmente dado pela natureza dos processos de socialização tradicionais<sup>8</sup> ou por sua posição na estrutura de classes sociais, tem contemporaneamente trazido à tona toda uma revalorização do tema da identidade. Não estando fadados a descobrir nosso lugar e assumi-lo resignadamente, vimos nos acostumando (ou resistindo) a uma insistente fala a respeito da necessidade de nos afirmarmos autonomamente, de construirmos e sermos senhores de nosso próprio destino, não aceitando que se prescrevam modelos acabados para toda época e lugar e que desconsiderem nossas aspirações e forma singular de ser e viver. Ter a sua própria identidade, construir a sua identidade, afirmar sua identidade são todas maneiras de destacar uma sensibilidade anti-totalizante e uma valorização da diferença como constitutiva da dinâmica social e pessoal<sup>9</sup>.

Ora, o termo identidade tem sido usado em filosofia para referir-se a duas questões distintas - uma, sobre o que confere a algo ou alguém sua natureza ou essência, ao abrigo das variações de tempo e lugar (a problemática grega da forma ou *eidós*); outra, sobre o que permite afirmar que duas pessoas ou coisas são iguais (cf. Zaretsky, 1995:199-200). Assim largamente descrita na tradição ocidental, a noção de identidade é correlata de oposição ou diferença, embora esta tenha que ser pensada como algo externo e em grande medida perturbador. Ser algo é não ser outra coisa. Ou, na direção contrária, não saber o que se é implica em estar alienado de sua verdadeira natureza, destituído de sua identidade própria, deslocado. **A experiência da identidade traduziria uma invariância** (o que significa que, em diferentes tempos e lugares, é preciso reconhecer a forma ou essência por trás ou por baixo da diversidade, das aparências e dos acidentes) **e uma "missão"** (a origem comanda o destino a trilhar ou assumir, desvela-se ao longo da trajetória do sujeito,

<sup>8</sup> Ou seja, aqueles fundados na transmissão de uma **experiência**, narrativizada com base quer nos acontecimentos vividos pelos mais velhos quer numa ordem natural e hierárquica das coisas, de forma a se tornar uma lição a ser acolhida pelos mais jovens ou pelos subalternos.

<sup>9</sup> Indicadores bastante significativos destas tendências podem ser encontrados em dois exemplos das últimas décadas: de um lado, a teologia da libertação e o campo da democracia de base, com sua insistência na autonomia dos sujeitos populares em relação aos padrões assimétricos (cooptativos ou repressivos) da política latino-americana, associados ao populismo e às ditaduras militares, e postulou a emergência de uma comunidade dos de baixo como protótipo da "nova sociedade"; de outro lado, os discursos "anti-totalitários" que, a partir daquele campo, mas já não inteira ou majoritariamente referenciado nele, introduziu uma crítica do reducionismo "politicista" traduzido na idéia de uma militância total (subordinação de demandas culturais e/ou subjetivas aos ditames da luta estrutural), e assumiu a defesa da pluralidade e da legitimidade das diferenças.

serve de critério de julgamento sobre o grau de aproximação em relação ao seu potencial/ideal de auto-desenvolvimento) que seriam perturbadas pela presença do outro, da exterioridade.

Em sua formulação tipicamente moderna, dir-se-ia que a problemática da identidade enfatiza a pre-existência do indivíduo ao laço social, de forma que a vivência social frequentemente criaria problemas para a auto-asserção da identidade, ao gerar demandas de ajustamento ou assujeitamento que são inconciliáveis com a natureza livre e autônoma do indivíduo. Ao pisar o terreno da sociedade, o indivíduo já o faria previamente constituído e o descompasso entre o que ele/ela é e o que seu lugar vivencial lhe oferece/permite já acena para os limites do social, nos termos da oposição indivíduo/sociedade. É assim que pensadores como Hobbes, Locke e Rousseau, com todas as suas diferenças, imaginam o domínio (social) que se erige por sobre os indivíduos, ora para permitir-lhes neutralizar sua agressividade natural e garantir sua própria sobrevivência, ora para estorvar-lhes a plena realização de sua liberdade.

Essa representação da identidade tem sido submetida a uma tenaz problematização nas últimas décadas, na esteira de uma série de intervenções intelectuais e políticas fortemente referenciadas na tradição francesa e no que através desta se deram a pensar os acontecimentos do final dos anos 60 em vários países do mundo. Através dela se tem argumentado que "a identidade pressupõe diferenças, que ela envolve a supressão da diferença, ou que ela acarreta um interminável processo de adiamento de sentido" (Zaretsky, 1995:200). Para estas correntes, normalmente enfeixadas sob o rótulo de pós-estruturalismo, as políticas de identidade contemporâneas - progressistas ou reacionárias - têm que ser confrontadas com um elemento complicador, que desestabiliza as pretensões essencialistas de posse de uma identidade definida previa e naturalisticamente à entrada na cena social onde outras já se encontram. Assim é que a noção de identidade passa a ser substituída (ou suplementada) pela de **identificação**, que pressupõe um caráter inacabado, processual e habitado constitutivamente pela diferença. A noção de identificação, por sua vez, aparece, nas referidas intervenções intelectuais frequentemente referida ao discurso psicanalítico, razão porque julgo conveniente situar a discussão a que se propõe este trabalho no contexto da concepção psicanalítica da constituição do sujeito por meio de atos identificatórios sempre precários e parciais.

Dizer que a psicanálise é tomada como referencial desta nova concepção de identidade como processo interminável de atos identificatórios, pelos quais os sujeitos buscam confirmar ou retificar suas imagens de si bem como distinguir entre objetos de satisfação do seu desejo e dirigir suas expectativas de gozo a uns ou outros desses objetos, e que assim vão construindo agrupamentos e territórios marcados por uma zona de comun(al)idade em meio a suas diferenças, não resolve o problema. Antes abre o flanco para outros, uma vez que não é ponto pacífico que a "pátria" psicanalítica desta noção de constituição do sujeito seja compatível com as novas políticas de identidade. A localização da problemática da formação de atores coletivos no solo psicanalítico está sujeita ao ataque tanto de posições que valorizam a iniciativa e a autonomia como condição para a auto-assertividade de grupos sociais historicamente vitimizados ou excluídos, quanto de posições que incluem a própria psicanálise entre as formas de pensamento de matriz essencialista com que cumpre romper para liberar uma experiência plural e indeterminada da identidade.

Uma primeira observação importante é que não é possível separar as categorias do sujeito e da sociedade no discurso freudiano, pois aí "o sujeito é imediatamente representado no campo da intersubjetividade, implicando sempre outros sujeitos" (Birman, 1994:128). A oposição não pode ser feita entre indivíduo e sociedade como no discurso clássico das ciências sociais, mas, como diz Freud em *Psicologia das massas e análise do eu*, entre relações interpessoais que podem ser consideradas fenômenos sociais e "alguns outros processos, por nós descritos como 'narcisistas', nos quais a satisfação dos instintos é parcial ou totalmente retirada da influência de outras pessoas" (1976:91-92). Desta forma, o que há é a tensão entre "atos mentais sociais e narcisistas" (Idem:92) no interior do próprio sujeito, que o constituem sempre já como individual e social<sup>10</sup>. O trabalho sobre a pulsão, transformando-a em desejo dirigido a objetos parciais, se faz pela

---

<sup>10</sup> É preciso dizer que isto, entretanto, não está inteiramente resolvido para Freud, para quem parece tratar-se, neste trabalho, antes de uma certa subsunção do social ao individual, na medida em que o instinto social seria, não primitivo, mas derivado de processos que ocorreriam no âmbito da subjetivação, e que teriam início no círculo estreito da família (cf. 1976:92). Obviamente, uma vez redesenhada a fronteira entre individual e social, de uma oposição entre interior e exterior para outra entre duas formas de

simbolização, pela inscrição do que o sujeito sente (pulsão) e o que quer (objeto do desejo) ou deve fazer (ideal de eu) no domínio linguístico, social e político. O sujeito se constitui identificando-se - pela "inversão no contrário", o "retorno sobre a própria pessoa", o "recalque" e a "sublimação" (Birman, 1994:169), como também pela transferência.

Como destaca Florence (1994), o que a própria noção de identificação permite compreender - e que ao mesmo tempo a distingue de imitação, compreensão, empatia ou projeção - é que o sujeito é constitutivamente marcado pelo Outro, pelo heterogêneo, pelo plural em relação ao mesmo, ao si-mesmo. A pluralidade aponta, desta forma, para o que está em jogo na identificação. Estabelecendo três momentos do percurso de Freud, o autor destaca como na primeira fase, em que Freud descobre o inconsciente articulado com o sexual (*Correspondência com Fliess, A interpretação dos sonhos, Psicopatologia da vida cotidiana, Fragmento de análise de um caso de histeria e O chiste e suas relações com o inconsciente*), a identificação adquire tanto um caráter romanesco quanto implica em questões de transferência e mesmo na suspensão, por um átimo, dos recalques ou censuras criando uma comunidade de sujeitos, como no caso dos chistes e do humor. Em suma, "a identificação não é somente o caminho da formação de um elo sonhado ou fantasiado com o objeto do desejo, mas também a condição para a instauração de um elo social, e isso duplamente: no plano 'cômico' da relação imaginária com o mesmo, e no plano 'espiritual' da troca simbólica, que não é de estrutura dual, mas ternária, por conta da mediação significativa" (Idem:125).

O segundo Freud (*Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, o ensaio sobre o narcisismo, *Totem e Tabu e Luto e melancolia*) traz à tona a paixão deste pelas origens<sup>11</sup>. Daí vem a idéia de que o infantil corresponde não apenas a um momento inicial do desenvolvimento humano, mas como um "'momento' estrutural permanente da organização subjetiva", de modo que a identificação passa a ter o caráter tanto genético quanto estrutural (Idem:126). Há aqui uma hipótese segundo a qual a emergência do sujeito corresponde à experiência de uma perda que instaura-lhe (nostalgicamente?) o desejo, o qual migra (isto é, identifica-se) de objeto para objeto em vista da sua satisfação, somente para descobrir que isto não foi possível ("não há figuração objetiva desse 'objeto perdido'; todo o trabalho do desejo consiste precisamente em perdê-lo como tal!" – Idem:127). Nessas condições, o ensaio sobre o narcisismo salienta como o sujeito faz as suas escolhas de objeto segundo duas modalidades que a todo instante consagram a sua divisão (e a do objeto): uma narcísica e outra "por apoio" nas pulsões de auto-conservação.

No último Freud (1918-1939)<sup>12</sup> o problema da identificação estará basicamente marcado pela extensão das reflexões anteriores ou pelo seu questionamento, ao introduzir a noção de pulsão de morte. Concentrando-se no capítulo de *Psicologia das massas* que tem como título "A identificação" e na seção de *O eu e o isso* que trata da relação entre o eu e o supereu/ideal de eu, Florence observa como a compreensão da identificação enquanto processo formador do eu e de suas instâncias, leva Freud a recusar a distinção entre psicologia individual e social, mostrando que o que é da ordem do indivíduo já é social e vice-versa e que, assim, a formação dos vínculos públicos e privados seria calcada no processo identificatório.

Além disso, Birman observa, Freud ajunta à distinção entre eu ideal e ideal de eu como fundante do processo identificatório a problemática do narcisismo das pequenas diferenças. Esta diz respeito ao estabelecimento de oposições entre os corpos, seja para se demarcarem como singularidade e diferença, seja para constituírem relações de dominação. Oposições que indicam tanto a pulsão à realização integral do gozo (mesmo que pela extorsão ou extermínio do outro) quanto o obstáculo interposto pelos outros, seja porque fazem o mesmo, seja porque se recusam a ser assujeitados. Para Freud, porém, esta guerra latente ou aberta pode ser trazida a uma razoável estabilidade, e efetivamente o faz intermitentemente (com intervalos variáveis de vigência),

---

pensar a relação interior/exterior, a leitura apresentada acima não apenas se torna possível, mas adequada à intuição freudiana (cp. 1976:156-57).

<sup>11</sup> Paixão que, segundo Florence, transparece no grande número de palavras em *Ur-* (radical alemão de origem, proto, pré, etc.), ou no uso de termos como "primitivo", "originário", "pré-histórico".

<sup>12</sup> Para Florence, este seria o Freud que dá continuidade à temática de *Totem e Tabu* (*Psicologia das massas e análise do eu; Moisés e o monoteísmo; Mal-estar na civilização*), bem como o que concentra-se sobre a estrutura do eu e suas subdivisões (*Além do princípio do prazer; O eu e o isso; A divisão do eu como mecanismo de defesa; Inibição, sintoma e angústia*).

ante a emergência de um líder cujo carisma produz um relativo ou temporário apagamento da singularidade dos sujeitos (isto é, do narcisismo de seu eu ideal), por intermédio de sua participação em movimentos de massa. O reconhecimento mútuo é outra contrapartida da relação com o líder, pela qual as pessoas identificadas em/com o movimento "se tornam capazes de realizar atos para os quais estariam incapazes se estivessem sozinhas" (Birman, 1994:133).

No ensaio sobre o narcisismo, Freud formula a distinção fundante do processo identificatório em termos da relação entre o eu ideal e o ideal de eu. Estas instâncias constituem-se nas referências fundamentais da economia do narcisismo, regulando as relações entre o sujeito com o Outro e com o prazer (Freud, 1984a:87-90, 95-97). No eu ideal, o sujeito se apresenta como seu próprio projeto, como auto-afetação, não reconhecendo qualquer instância acima ou fora de si. No ideal de eu, este elemento transcendente aparece sob a figura do pai e prescreve um projeto ao qual o sujeito deve responder e nele encontrar o seu lugar, ao lado de outros tantos sujeitos. É, portanto, nesta dimensão que o sujeito se defronta com a alteridade e passa a realizar-se (no duplo sentido desta reflexividade) na e pela linguagem e as ordens social e política<sup>13</sup>. A tensão entre eu ideal (narcisista) e ideal de eu (social) está na raiz da constituição do sujeito pelo processo identificatório.

Em *O eu e o isso* (cf. Freud, 1984b), que Florence considera a última grande contribuição de Freud sobre a questão da identificação, insiste-se em que não se conceba o eu como substância, mas como espaço de divisão entre o ativo e o passivo (como na voz média da língua grega), um núcleo sempre já cindido em instâncias que impedem o eu de se constituir como idêntico-a-si-mesmo. Se há um núcleo formado pelas primeiras identificações este só significa que a realização do sujeito estará para sempre adiada. A identificação primária "dá lugar ao campo do narcisismo secundário, com a libido retirada dos objetos. O eu se desenvolve, assim, incessantemente, por incorporações sucessivas" (Florence, 1994:139). Aproximando o que antes escrevera sobre a melancolia dos processos "normais" de abandono/substituição de objetos de desejo, Freud afirma ali que a cada vez que a falha identificatória (perda do objeto) se manifesta, uma alteração se produz no eu, deixando nele uma marca, pela introjeção aí daquele objeto. A frequência com que isto ocorre leva-o então a "supor que o caráter do eu é **um precipitado de investimentos de objeto abandonados** e que ele contem a história dessas escolhas de objeto" (1984b:368, grifo nosso).

O emaranhado de laços que se vai constituindo por estas múltiplas incorporações das quais o sujeito é o precipitado, está, entretanto, sujeito a uma instância reguladora e seletiva, o **supereu** (*Überich*, que vem substituir a noção de ideal do eu - *Ichideal* -, cunhada entre 1913 e 1914, e encontrada tanto em *Psicologia das Massas* como no ensaio sobre o narcisismo), a qual vem a se estabelecer em substituição aos vínculos ambivalentes que a criança mantinha com os seus pais, exercendo a função de apontar ao resto do eu as interdições, censuras, regras morais e o sentido de realidade (cf. Freud, 1984b:373-79). O supereu não é apenas censor, é também ideal a atingir. Ele é "virtualmente responsável pela auto-superação, assim como pela paixão, pela obediência e pela submissão" (Idem:141). Nem toda identificação consegue sucesso inteira ou duradouramente, podendo criar "formações reativas" das quais o supereu é um dos mais acabados exemplares. Produto da primeira identificação, ocorrida quando o eu era ainda frágil, o supereu continua como herdeiro do complexo de Édipo, como "memorial da fraqueza e dependência anteriores do eu, e o eu maduro mantém-se sujeito a sua dominação", a despeito da resistência que venha a lhe opor (Idem:389).

Seguindo a mesma orientação apontada pelas incursões freudianas a respeito das origens da sociedade e da subjetividade humanas (os mitos da horda primeva, do pai primordial e do pai da pré-história pessoal), agora referenciadas na etnografia estruturalista, Lacan assinala o princípio da interdição como porta de entrada à realidade por parte de todo novo membro da comunidade humana, uma Lei Primordial pela qual a ordem do parentesco e a ordem das relações de aliança se ajunta o sacrifício da relação sexual com a mãe e a irmã e obriga a buscar noutro grupo familiar a mulher. O acesso do indivíduo à Lei e à ordem simbólica se dá por

<sup>13</sup> No final do ensaio sobre o narcisismo, lemos: "O ideal de eu abre uma importante via para a compreensão da psicologia de grupo. Além de seu lado individual, este ideal tem um lado social; ele é também o ideal comum de uma família, uma classe, uma nação. (...) A necessidade de satisfação que procede do não-cumprimento deste ideal libera a libido homossexual, e isto é transformado num sentimento de culpa (ansiedade social)" (1984a:96-97; cf. tb. 1984b:376-377).

meio da interdição e do sacrifício. O que significa que para constituir-se o sujeito já precisa perder ou distanciar-se infinitamente da possibilidade de plena realização do gozo. Isto reforça a tese freudiana do vínculo indissociável entre o indivíduo e o social, mas acrescenta uma determinação à luz da conjuntura científica francesa dos anos 50/60: ser social e ser falante se indistinguem na ordem simbólica.

Para Lacan, então, tornar-se sujeito é transitar do registro do ser (ser o falo, realizar inteiramente o seu gozo) ao registro do ter (assumir e definir um desejo em termos de demanda, substitutivamente à pretensão de gozo infinito). Privado do seu-próprio, do livre curso de seu gozo, o sujeito, no entanto, resiste à Lei, ao formular desejos que assumem o lugar do gozo, para realizá-lo, ainda que nunca lhe sejam inteiramente correspondentes. O que inaugura a **deriva do sujeito** e a **dinâmica das identificações**.

Por outro lado, o desejo que só existe na falta, no buraco que é constitutivo do sujeito, exige, para sua satisfação, o seu reconhecimento por outro, o que quer dizer que somente pela linguagem e pelo intercâmbio dos significantes que se apresentam como respostas à demanda do sujeito, é que o desejo vem a existir. Para Lacan, se o sujeito é "determinado pela linguagem e pela fala, isto quer dizer que o sujeito, in initio, começa no lugar do Outro, no que é lá que surge o primeiro significante" (*Seminário 11*, apud Leite, 1994:38).

Entre os sujeitos, o Outro (a ordem simbólica, os outros); e entre o sujeito e o Outro, a hiância representada pela perda da unidade ilusória do primeiro, a qual vem a ser preenchida, tentativa, precária e parcialmente, pelos múltiplos objetos de desejo. Ser falante, mas de uma fala que não lhe é originária, antes encontrando-se no lugar do Outro, o sujeito apresenta-se como dividido. Entre o sujeito (ser) e o Outro (sentido), na sua reunião, constitui-se uma zona de condensação que não provem propriamente de nenhum, mas que possui elementos de ambos: o não-sentido, domínio do inconsciente. Num segundo momento, porém, os significantes chamados a dar sentido ao sujeito, nomeando seu desejo, falham e são substituídos interminavelmente; a tentativa dos objetos do desejo de fazerem a junção entre o desejo do sujeito e o desejo do Outro não recebe respostas "convincentes". A metáfora da reunião prossegue nas metonímias da realização impossível do desejo. "Deste modo, o sujeito que se faz neste processo é um sujeito nunca terminado, uma vez que a sua condição de ser é a ausência e a falta" (Idem:62). Se o sujeito "suporta" esta falha estrutural do processo de sua constituição é pela intervenção de um elemento mediador que procura recobrir a falta por meio de representações de consciência, coerência e completude: a fantasia. Esta se interpõe ao inconsciente (sujeito dividido) e o objeto perdido, como tentativa de costurar o hiato entre o desejo e sua realização, entre o sujeito e a realidade. O domínio da fantasia é o da conjunção entre o imaginário e o simbólico. Por meio dela o sujeito "se veste de representações, de imagens que o ligam à história propriamente dita" (Idem:73) e que pretendem definir ou encontrar o Centro, a Origem, a Essência que a reunião do campo do sujeito ao campo do Outro revelou inexistentes ou barradas.

Segundo este raciocínio, nos constituímos na e pela linguagem e a porta de entrada deste processo é a fixação ao significante, isto é, fundamentalmente a partir de uma identificação com um traço único do Outro, a ordem simbólica, a ordem da linguagem. "Trata-se de tomar, para nós, a relação desta possibilidade que se chama identificação, no sentido em que aí surge o que só existe na linguagem, e graças à linguagem..." (Lacan, s.d., 1:3, 12). E isto, num sentido que vai muito além da afirmação clássica de que  $A = A$ , que fundamenta a concepção cartesiana de identidade, introduzindo-se aqui o que Saussure dissera a respeito do princípio da diferenciação como base da unidade: **é a diferença que produz a identidade**.

No seu *Seminário IX*, sobre a identificação, Lacan somente a meio caminho faz menção ao capítulo VII de *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, onde Freud apresenta as três formas de identificação, para dizer que a reflexão feita sobre o significante diz respeito à segunda forma de identificação, regressiva, em que o sujeito se identifica com um traço único, parcial do "objeto amado". O traço unário – como Lacan verte a expressão freudiana *Einzigster Zug* - nada mais é do que a entrada do significante no real, sob a forma de pura diferença (o significante é o que não são os outros). O traço unário é inscrição.

Assim, a própria descrição mítica freudiana da primeira identificação aparece aqui refratada pela discussão relativa à arqui-origem da inscrição no/pelo significante, à inscripibilidade anterior ao próprio da escrita



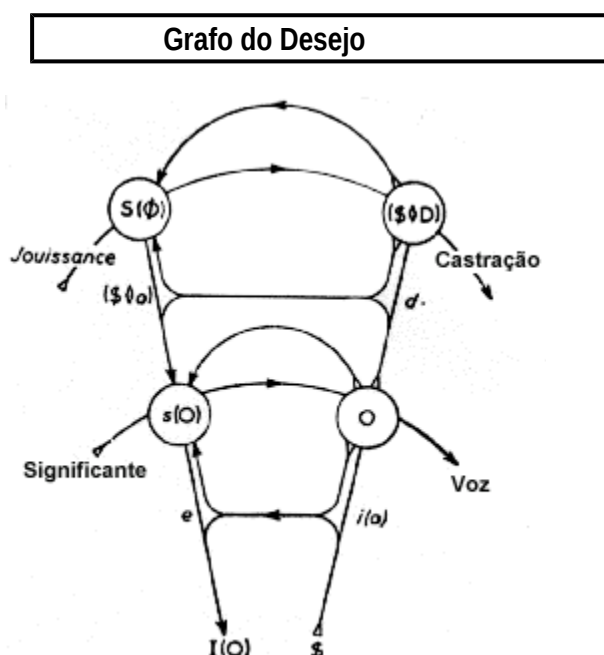
fonética e que já marcaria a necessidade de vincular o sujeito a um lugar na ordem simbólica (discussão que, diga-se de passagem, é notavelmente remanescente das posições de Derrida sobre a arqui-escritura e o [arqui-]traço, em *Gramatologia* ou em "Freud e a cena da escritura", em *Escritura e Diferença*)<sup>14</sup>. Momento do qual só resta(m) traço(s), com os quais vai-se identificando o sujeito na esperança de reencontrar-se com o objeto perdido, esta "origem" a que o inconsciente busca sempre retornar elude sempre. A expectativa de juntar pensamento a pensamento, termo a termo, igualar A com A, fixar o idêntico entre o sujeito e o objeto de sua identificação,

“é justamente isso o que faltará sempre: é que em toda espécie de outra reaparição do que responde ao significante original, no ponto onde está a marca que o sujeito recebeu deste seja o que for que está na origem do *Urverdrängt*, faltará sempre ao seja o que for que venha representá-lo esta marca única do surgimento original de um significante original que se apresentou uma vez no momento em que o ponto, o algo do *Urverdrängt* em questão passou à existência inconsciente, à insistência nessa ordem interna que é o inconsciente, entre, por um lado, o que ele recebe do mundo exterior e onde ele tem coisas a ligar: pelo fato de ligá-las sob uma forma significante, ele só as pode receber em sua diferença, e é bem por isso que ele não pode de maneira nenhuma ser satisfeito por esta procura como tal da identidade perceptiva se é isso mesmo que o especifica como inconsciente” (Lacan, s.d., 2:7, 15).

Uma outra forma de expor a questão da identificação no pensamento lacaniano pode ser encontrada em Slavoj Žižek (1991), na análise que este propõe do grafo do desejo, em suas quatro formas superpostas (ver abaixo). Žižek defende que só se pode compreender o grafo a partir do efeito cumulativo de sua apresentação, partindo da formulação mais simples, de baixo para cima, que mostra o vetor de uma intenção mítica, pré-simbólica ( $\Delta$ ) cortando de trás para a frente o vetor da cadeia dos significantes ( $S - S'$ ) e chegando ao sujeito ( $\$$ ); passando à segunda formulação, que explora as duas intersecções entre os dois vetores, e com elas a questão das identificações imaginária e simbólica; daí, ao “*Che vuoi?*” do Outro que, ao assinalar a diferença entre a demanda e o desejo do sujeito, recebe deste a resposta na forma da fantasia/fantasma ( $\$ a$ ); até alcançar sua forma acabada, pelo cruzamento do vetor do desejo simbolicamente estruturado por um novo vetor, o do gozo (*jouissance*).

---

14 "Se é do objeto que o traço surge, de algo do objeto que o traço retém, justamente, sua unicidade, o apagamento, a destruição absoluta de todas essas outras emergências, de todos esses outros prolongamentos, de todos esses outros apêndices, de tudo o que pode haver de ramificado, de palpitante ... ora, essa relação do objeto com o nascimento de algo que se chama aqui signo, já que ele nos interessa no nascimento do significante, é bem aí em torno do que estamos detidos, e em torno do que não é sem promessa que tenhamos feito, se se pode dizer, uma descoberta - pois acredito que é uma -: esta indicação de que há, digamos, num tempo, um tempo recuperável, historicamente definido, um momento em que alguma coisa está aí para ser lida, lida com a linguagem quando ainda não há escrita, e é pela inversão dessa relação, e dessa relação de leitura do signo, que pode nascer em seguida a escrita, uma vez que ela pode servir para conotar a fonematização" (Lacan, s.d., 2:7, 7-8).



(Fonte: Žižek, 1991:121)

Primeiro, a retroatividade: o indivíduo é interpelado como sujeito quando, confrontado pelo Outro, liga-se a um significante e, a partir dele, relê a si próprio, construindo uma unidade narrativa sobre si a partir do significante com que se identifica.

Segundo, a especificação dos dois pontos em que a intenção corta a cadeia significante: inicialmente, o significante que é fixado, é a um só tempo **apenas um** significante e representa a própria generalidade da ordem simbólica<sup>15</sup>; no ponto do segundo cruzamento da cadeia significante, o sentido produzido aparece como função desta última [s(O)], na medida em que ela "amarra" o sentido do sujeito em torno de um dado significante. Estamos aqui na relação entre a identificação imaginária (eu ideal) e a identificação simbólica (ideal de eu): a primeira é identificação com a imagem que representa "o que gostaríamos de ser"; a segunda é identificação com o próprio lugar **de onde** estamos sendo observados, **de onde** nos olhamos para parecermos apreciáveis, dignos de amor (Idem:105). Em nenhum dos casos estamos diante de idéias como imitação de modelos, ídolos ou ideais. O traço em cuja base se produz a identificação com outrem está geralmente oculto do sujeito, e nem sempre se trata de um "lado bom" do outro, podendo ocorrer que nos identifiquemos precisamente com a dubiedade, a impotência, a culpa ou o fracasso do outro.

A terceira forma do grafo introduz a interrogação: "O que queres?" (*Che vuoi?*) e pretende dar conta da necessária falha no processo de identificação. Após toda "costura" pela qual um significante torna-se a chave de sentido do que o precedeu na cadeia significante, sobra sempre algo, que se traduz na pergunta acima. "Tudo bem, isto é o que você está me pedindo, mas o que é que você quer mesmo? O que o leva a pedir isso? Aonde você quer chegar?" A persistência deste hiato entre a proposição e sua enunciação, entre a demanda e o desejo, é que levará à fórmula da fantasia, à resposta do sujeito que pretende uma vez mais reequilibrar o jogo. Nunca se pode saber se o que se afirma é o que se quer ou onde se quer chegar. Nunca se pode garantir que a solução alcançada no processo de identificação, a junção constitutiva do sujeito a um determinado significante, será suficiente para satisfazê-lo, será adequada para descrevê-lo, será forte o bastante para detê-lo.

<sup>15</sup> Esta dialética universal/particular é aplicada à análise política nos diversos trabalhos de Ernesto Laclau reunidos em *Emancipation(s)* [1996].

A última forma do grafo é aquela em que um novo vetor, o do gozo (*jouissance*) atravessa o vetor curvilíneo do desejo pelo qual o "*Che vuoi?*" encontra resposta na fantasia. Este vetor vem assim dividir o grafo em dois níveis: um nível do sentido, mais abaixo, e o do gozo, acima. Enquanto o problema no primeiro nível é como a intersecção da cadeia significante com uma intencionalidade mítica produz um efeito de sentido (o sujeito), passando pela retroatividade, a retroversão e a identificação simbólica e imaginária, o problema do segundo nível é o que se dá quando o próprio campo do Outro é perfurado por um fluxo pré-simbólico (real) de gozo, ou seja, quando a rede do significante se mistura ao corpo. Revela-se aqui a falha da estrutura. O gozo é o que atravessa a ordem simbólica, perfurando-a e revelando a sua contingência, resistindo a toda simbolização, a toda tentativa de congelar a deriva da significação, da identificação. Se assim não fora, só restaria ao sujeito alienar-se radicalmente no Outro. Mas esta falta no Outro permite ao sujeito separar de vez o objeto do Outro, negar que este possua ou controle a verdade do gozo, da plenitude, da totalidade. Não é que o sujeito se perceba enfim, invulnerável, vitorioso. Ele apenas descobre que se não tem a resposta para o vazio que o habita, tampouco a tem o Outro. Ele pode identificar-se, enfim, com a falta no Outro, "atravessar a fantasia" e descobrir que não existe nenhum objeto sublime aguardando o mais denodado dos nossos esforços de auto-superação ou abnegação.

Constituindo seu ser na e pela linguagem, o sujeito humano é ao mesmo tempo descentrado e dividido. Descentrado, porque se constitui no terreno do Outro, da ordem simbólica que o precede e sucede, ao mesmo tempo em que lhe fornece o terreno onde vai "buscar" o que lhe é "próprio", a realização dos seus desejos (substitutos para sempre inadequados e parciais da plenitude do gozo). Dividido, porque constituído por uma dimensão ou instância que é a marca do Outro no si-mesmo: o inconsciente.

Entre o indivíduo e as diversas situações ou razões de seus investimentos se interpõem definitivamente a linguagem, a tradição, a cultura, os processos identificatórios, "a rede complexa em que o sujeito se eclipsa, constelado" (Soares, 1993:44). Pois tudo isto antecede, espera pelo sujeito, embora não exista sem sujeitos. A "descoberta" de que somos na linguagem nos proíbe de fazer coincidir o sentido realizado por nós com nosso ser integral (origem ou destino), sonho narcísico de onipotência do sujeito que esquece-se de que entendemos o mundo e a nós mesmos por meio da linguagem, pela qual também recebemos um nome e nos tornamos alguém que, no mundo, pode dizer "eu".

O lugar do Outro resulta, porém, de múltiplas articulações. Não se pode reduzi-lo à dimensão da linguagem como sistema de diferenças regulado pela substituição e pela associação. Como diz Freitas, a despeito do seu vezo althusseriano, "o percurso do significante - o dinamismo do inconsciente - organiza um espaço heterogêneo, lugar da transversalidade da função simbólica e das relações de sua produção, que são, ao mesmo tempo, condição de reprodução das relações sociais tornando-se uma condensação de múltiplas problemáticas e ponto de partida para várias possibilidades de trabalho" (1992:104). É pelos vãos e cavilhas desta transversalidade que nos parece legítima a exploração de questões levantadas pela teoria psicanalítica - no caso, sobre a identificação - à luz de uma problemática em que discurso, antagonismo e ideologia se entrecruzam, deixando emergir o sujeito nas frestas, na falha da estrutura, como resposta a uma situação de deslocamento, como testemunha de uma resistência a deixar-se simplesmente manietar pela onipotência do Outro, mas também como sujeito marcado pela divisão e pela ambiguidade entre identificação (nos registros do imaginário e do simbólico) e sua contingência/impossibilidade (registro do real). No trabalho de Laclau, como veremos adiante, encontramos uma tentativa particularmente fecunda de realizar esta articulação.

## • Interlúdio: da psicanálise à política e de volta

Não entendo a tarefa por realizar como precisando postular como fundamento a teoria psicanalítica do sujeito, ou mesmo privilegiá-la como "definição operacional" dos conceitos. Trata-se, é certo, de pensar o processo de formação de atores coletivos como efeito de precipitação de uma série de atos identificatórios, imaginários no que diz respeito à "iniciativa" dos sujeitos, simbólicos no que diz respeito à sua inserção junto a uma tradição, cultura ou discurso independentemente da vontade de qualquer dos "componentes" (indivíduos ou grupos) desta forma compósita que chamamos de ator coletivo, não estamos propondo uma "psicanálise" do sujeito social. O que é preciso, contudo, é delimitar alguns critérios que possam simultaneamente dar conta

deste "chamado"<sup>16</sup> que nos leva a responder sim à tradição psicanalítica (o que só é possível, se a identificação é inconsciente, como alerta Mannoni, num momento de desidentificação), e marcar nossa diferença, impedindo a nossa diluição no campo desse outro. Não, a psicanálise não detém a resposta final ao nosso problema de pesquisa.

Critérios, portanto, de aproximação e articulação (a qual, aprendemos de Saussure a Derrida, não existe sem um **espaçamento** entre os elementos: não pode ser articulado senão o que é descontínuo, distinto, singular), que viabilizem nosso experimento no plano conceitual. Critérios que permitam definir um "índice de comparação" (Laclau) pelo qual não se venha simplesmente ajuntar a contribuição de um campo a outro, ou redescrever os termos de um pelos do outro, nem substituir um princípio de causalidade (a economia) por outro (o inconsciente), mas construir um novo campo, um *tertium*, em que a comparação adquira sentido<sup>17</sup>.

No que diz respeito à natureza do "chamado", posso dizer que uma tripla injunção me leva a responder sim a esta concepção do sujeito: primeira, a de "acertar contas" com a formação estruturalista recebida por muitos cientistas sociais brasileiros formados nos anos 70 e início dos 80, massivamente calcada no marxismo e, portanto, fixada na determinação incontestada da estrutura; segunda, a de dar sentido à crise da fantasia de construir a sociedade democrática a partir das bases que animou boa parte da esquerda não-comunista nos anos 80, calcada na representação voluntarista do "ser sujeito da própria história"; terceira, a de atravessar a fantasia da nossa relação irresolvida com a Democracia, a Igualdade e a Liberdade, num contexto em que já não mais acreditamos que qualquer projeto concreto as encarne inteiramente, ou com elas se confunda, nem mesmo esperamos delas que nos redimam do abismo desta errância que nos impulsiona para o de onde nunca viemos e onde não sabemos se chegaremos: o Paraíso. Nossa adesão a estes objetos da nossa falta reconhece que eles não têm a resposta para nossa pergunta, mas não podem senão receber uma resposta, sempre contingente e ultimamente impossível, mas nem por isso frágil e improvável, porque passível de mobilizar energias coletivas.

Quanto à marcação do espaço que separa a psicanálise da política no momento mesmo em que busco me articular com ela, ressalto episodicamente três pontos: 1) não identidade, mas semelhança de família entre os conceitos que circulam pelos dois campos - contingência do vínculo entre conceitos que compartilham talvez o significante, sem serem o mesmo; 2) não apropriação, nem reprodução dos "mesmos" termos: como reza a sabedoria da análise do discurso, as palavras mudam de sentido ao migrarem de uma formação discursiva a outra - o deslizamento do sentido permite um mínimo de semelhança em meio à alteração, e isto é tanto da ordem do significante quanto do significado (ponto em que a crítica do signo e a análise da iterabilidade em Derrida separam-se resolutamente de Lacan, ainda que apenas pela resistência em substituir a idéia unificada do signo [significante + significado] pela da primazia do significante); 3) a tentativa de manter a pureza dos conceitos pressupõe que estes se tenham constituído plena e previamente ao processo de articulação, o que exigiria definir uma espécie de **controle de fluxo de (i)migração** na fronteira dos dois territórios - problemas quando a própria fronteira está em litígio, quando o dentro e o fora são indecidíveis em seus próprios termos e remetem a uma decisão política, isto é, não ditada pela lógica interna do processo de aproximação.

<sup>16</sup> Este chamado prévio a toda resposta específica, esta dívida/responsabilidade para com o outro, é tematizado de formas diferentes seja por Lacan, seja por Levinas (cf. 1993; Critchley, 1992; 1996), seja no trabalho mais recente de Derrida (cf. 1995b:255-87; Van Haute, 1996).

<sup>17</sup> No caso de Laclau (cf. 1990:93-96), este novo campo é chamado de "pós-marxismo" e articula fundamentalmente a categoria lacaniana da falta às questões do desenvolvimento desigual e combinado e da hegemonia, no discurso marxista: "o sujeito hegemônico é o sujeito do significante, que é, neste sentido, um sujeito sem um significado" (Idem:96). A aproximação entre (pós-)marxismo e psicanálise se dá, pela coincidência entre a economia e o inconsciente, em torno da "lógica do significante como lógica da irregularidade [*unevenness*] e do deslocamento, coincidência fundada no fato de que essa última é a lógica que preside a possibilidade/impossibilidade da constituição de qualquer identidade" (Ibidem). Esta operação foi discutida por mim num outro trabalho, a que remeto o leitor (Burity, 1997a).

## 4. Identificação, Alteridade e a Política do Sujeito Dividido

Dois eixos organizam a recente retomada da questão do sujeito e da subjetividade - e não só no plano coletivo: a crise do universalismo e a emergência dos "novos" movimentos sociais a partir de fins dos anos 60, apontando para uma outra concepção do sujeito histórico e do espaço da política. Associadamente ou por caminhos diversos, a experiência desta crise e da construção de alternativas de participação e mobilização social e política que recusassem os termos estereotipados, rotinizados e/ou restritivos do debate público, confluem na medida em que se pretende compreender os (des)caminhos da luta social e política contemporânea.

A emergência das políticas de identidade associadas aos movimentos sociais contemporâneos é vista, por diversos autores (por exemplo, Zaretsky, Guattari, Laclau, Birman), como efeito da conjuntura pós-68 e do realinhamento da divisão público/privado no contexto de uma mudança global no caráter do capitalismo (cf. Zaretsky, 1995:198). Por outro lado, tanto a emergência destes movimentos quanto o crescente esclerosamento ou perda de capacidade de articulação política dos projetos e movimentos universalistas, culminando simbolicamente no desmonte do bloco socialista entre 1989 e 1993, são acompanhados pela "apatia política" (que pode ser lida como reprivatização ou como desinteresse pelas expressões institucionalizadas da política) ou por expressões ambivalentes ou contraditórias de políticas identitárias. Nacionalismo, xenofobia e racismo, "fundamentalismo" religioso<sup>18</sup>, ao lado de uma forte tendência essencialista nos movimentos de emancipação de minorias (políticas da diferença), acentuam um reforço do particularismo em que a apartação acaba surgindo como a saída para enfrentar os impasses ou os desafios postos pela fragmentação da idéia moderna de nação ou da noção de ator ou sujeito histórico.

Para Zaretsky, este reforço do particularismo tem produzido dois tipos de movimentos referenciados na questão da identidade: "movimentos que se situam num sistema político universalista mas insistem em formas de separação cultural ou 'multiculturalismo' - em outras palavras, movimentos que pressupõem uma distinção entre cultura e sistema político - e movimentos que buscam total auto-determinação sob a forma de estados separados" (1995:199). Transversalmente a esta distinção há, para ele, uma outra que diz respeito à natureza própria desses movimentos, agrupando basicamente movimentos étnico-raciais (negros, hispânicos, asiáticos, indígenas, etc.), de um lado, e movimentos de gênero (mulheres, gays e lésbicas), de outro, na medida em que estes últimos situam-se fortemente naquilo que chamava-se de esfera privada ou pessoal, redescrevendo-a e politizando-a, enquanto os primeiros operam mais fortemente referenciados na esfera pública tradicional. Poder-se-ia acrescentar que mesmo esta dupla distinção não recobre todas as possibilidades, uma vez que a problemática do essencialismo não assume apenas a forma da "auto-determinação sob a forma de estados separados", podendo ser encontrada mesmo em movimentos que são explicitamente anti-segregacionistas<sup>19</sup>. Apenas, a forma de postular a (re)afirmação de sua identidade leva muitos grupos no interior destes movimentos a adotar uma postura naturalística ("mulher", "negro", "gay", etc. passando a descrever uma confusão entre os portadores destas marcas e os que as assumem como ponto nodal de sua identidade), ainda que apenas "estrategicamente" (Spivak).

A crise do universalismo, para voltar aos dois eixos citados, deve ser vista em duas de suas modulações, a referente a uma certa percepção do declínio do político e a referente à questão do descentramento do sujeito. Neste contexto, pode-se perceber como a questão do deslocamento (tematizada parcialmente aqui como uma experiência de "crise") se articula à lógica do significante expressa na teoria lacaniana, para postular a natureza compósita e contingente dos atores e projetos coletivos. Já em torno do tema dos movimentos

<sup>18</sup> Apesar de considerar a expressão "fundamentalismo religioso" intrinsecamente contestável, pois tende a ser imputada polemicamente por "ecumênicos", "agnósticos" ou "adeptos nominais" a qualquer grupo religioso mais cioso de seus valores ou preocupados em fazer adeptos, assumo-a aqui para descrever as expressões religiosas que, de diferentes formas e em diferentes graus, postulam um núcleo rígido de identidade, fixado em termos de fidelidade a uma origem unívoca da tradição e dificilmente negociável por motivos contextuais.

<sup>19</sup> Num de seus trabalhos recentes sobre a questão Laclau (1997) chama a atenção para a irônica semelhança entre a lógica do apartheid e a dos movimentos (ou correntes no seu interior) que postulam um radical particularismo com base no argumento de que qualquer perspectiva universal implicaria na supressão das diferenças.

sociais, é importante destacar como se passa da fratura da representação unificada do político (experiência da crise do universalismo e da política totalizante) à percepção da contingência e limites dos movimentos em reproduzirem o padrão de "sujeito histórico" legado pela linhagem hegel-marxista das ciências sociais, em meio aos encontros e desencontros das políticas de identidade e de diferença. Encetemos a partir daqui este percurso, na forma programática e econômica que um texto curto exige.

Em artigo recente, Roberto Follari destaca um elemento em sua análise do pós-moderno que remete à inflexão gerada pelo confronto entre a "leveza" das falas sobre a pluralidade, o fim da modernidade, a alteridade, a morte do sujeito, o fim da metafísica, etc., e a (re)emergência de fenômenos como a solidão, a pobreza, os nacionalismos, o racismo, a intolerância, a desmotivação para a ação coletiva, a monotonia de um presente eterno (1997:38ss). O referido elemento é o impacto da dessublimação dos valores universais e abstratos sobre a experiência do político<sup>20</sup>.

Esta dessublimação procede de vários indicadores histórico-políticos, que constituem a própria história do nosso século (a lista de forma alguma é exaustiva): (1) a tendência ao formalismo e à subtração da vigilância e controle populares das instituições da democracia liberal, que levaram à expectativa de uma forma de poder "social", de baixo para cima, associativista e anti-estatal, sintetizado sob o significante socialismo; ou a tentativas de suplementar o liberalismo com o socialismo, na social-democracia; (2) a progressiva revelação da burocratização, violência e ineficiência dos regimes instaurados nos países do socialismo real, que levaram à retomada do vezo insurrecional ou rebelde dos movimentos sociais do século passado; (3) a derrota das estratégias de guerrilha ou de radicalização política fundadas numa retórica anti-liberal, que acabaram deslanchando reações do tipo das ditaduras militares em vários países do mundo, especialmente na América Latina; (4) a reemergência de um discurso liberal "purista" radicalmente anti-estatista e fundado na centralidade do mercado, da livre concorrência e da desregulamentação das estruturas de provisão pública construídas pela social-democracia; (5) derrocada ou desmonte do bloco socialista, paralela à chamada crise fiscal que levou ao limite o modelo social-democrata pós-45; (6) o visível abismo entre as promessas e as realizações do capitalismo que, associado às crises do socialismo e da social-democracia, bem como à renovada percepção de que a nova praxis liberal produz novas formas de marginalidade e pobreza, ensejam formas descontraídas de reação ou resistência aos efeitos desestruturantes da nova situação; (7) as repercussões deste processo no campo do saber, com a perda de confiança no caráter unificador e redentor da ciência, e no caráter puramente referencial (neuro, objetivo) de sua descrição do real.

Os anos 90, então, em contraste com a efervescência dos anos 80 - despertada pela promessa da democratização de regimes autoritários ou da ampliação de direitos a grupos emergentes nos países "centrais" -, dramatizariam atitudes de reforço do individualismo (competição desenfreada, perda de espírito comunitário, estreitamento dos horizontes de inserção social das pessoas), de descomprometimento com as questões políticas (baixa participação ou inconsistência das escolhas e expressões de opinião dos cidadãos), de espetacularização da política (via midiática, o que reforçaria uma percepção de artificialidade e irrelevância da política face aos problemas cotidianos). Num outro registro, a percepção quanto à pluralidade de espaços relevantes para a ação coletiva (política, no sentido amplo) levaria a um desinvestimento na referência estatal e a uma "culturalização" da agenda e debate públicos. Por último, o entusiasmo com a pluralidade de perspectivas e de espaços públicos onde o social se articulava, por parte dos discursos acadêmicos, geraria uma inclinação pela diferença, pela guerra das interpretações e pela crítica dos discursos globalizantes, que tolheria as bases para uma ação concertada em torno de valores comuns e relativamente estáveis. Numa palavra: declínio do político<sup>21</sup>. Num mundo de narcisismo generalizado, a desconformidade não gera luta contra o poder, mas apatia, impotência, indiferença. O político não diz respeito a ninguém, está longe. Não se deixa captar na vida pessoal, não se enquadra num campo cultural onde "só se escolhe o sem-importância, o agradável, o 'soft'" (Idem:46).

<sup>20</sup> Uma análise bastante semelhante à desenvolvida por Follari encontra-se também em Lechner, 1987.

<sup>21</sup> Para mais algumas referências em torno das quais se pode reconstituir esta narrativa do declínio - naturalmente, apontando em múltiplas direções em cada autor -, cf. Lechner, 1994; Canclini, 1995:13-41, 224-43; Laclau, 1990:xi-xv; 1994:1-5; Mouffe, 1996:11-19.

Uma outra maneira de colocar o problema estaria em assumir inteiramente a crise do universalismo e da representação clássica da política, não para concluir que passamos a viver uma era "pós-política", mas a vivenciar a aporia da relação entre universalismo e particularismo: de um lado, o trauma que dá origem a uma dada ordem social (o duplo fato de que há antagonismo, mas que sua expressão concreta não dá conta de todos os traços apontados nos contendores, ou seja, os adversários ou inimigos são sempre menos ou mais do que dizem uns dos outros; e de que a ordem vitoriosa nunca consegue resolver em definitivo ou satisfatoriamente os problemas que se propôs a resolver) exige que algum projeto seja capaz de representar uma diversidade de outras demandas, além daquela onde originariamente se estrutura. Este projeto é ao mesmo tempo apenas um entre outros, portanto, particular, e o representante da ordem social como tal, portanto, universal. Mas esta mesma situação perfura e barra ambos os pólos, embora não possa prescindir de nenhum deles. Se o conteúdo do projeto hegemônico não é universal em si mesmo, a função de universalidade precisa ser preenchida para que haja alguma ordem.

Como isto responde à nostalgia de Follari? Na medida em que admite que há uma crise do político, mas descreve de poder resolvê-la pela reasserção dos valores universalistas **tal como** eram compreendidos pelo racionalismo iluminista. Assim, se não é politicamente viável impor um novo projeto universalista, tampouco satisfaz a alternativa de excluir toda e qualquer referência a um princípio geral de organização, como faz uma certa política foucaultiana de micro-lutas sem referências gerais. Na melhor das hipóteses, esta alternativa fracassa em garantir espaço para a pluralidade de demandas, recaindo num modelo darwinista da sobrevivência dos mais fortes; na pior das hipóteses, ela alimenta posturas segregacionistas e intolerantes que estão longe de resolver os problemas levantados por comunidades e grupos excluídos ou marginalizados.

Não há nostalgia pelo núcleo duro e estável da subjetividade, que teria se perdido pela fragmentação das certezas, pelo apogeu do narcisismo ou do individualismo, pela deriva ou errância do sentido, pela derrota dos valores universais, ante um discurso ideologicamente "vidrado" na multiplicidade, na variação, na disseminação, sem perceber a necessidade de comunidade, universalidade e estabilidade. Distintamente de Follari, Téllez comenta na mesma publicação:

"Nem sujeito a priori, nem instância única de constituição de subjetividade, mas processos, práticas e procedimentos de produção de subjetividades, que se cristalizam em territórios pessoais - o corpo, o eu - e em territórios coletivos como a família, o grupo ou a etnia. Processos, práticas, procedimentos em razão dos quais um sujeito individual, como sustém Guattari, 'já é um "coletivo" de componentes heterogêneos"' (1997:78).

Zizek, se inquieta diante desta representação, por motivos distintos dos de Follari. É que ele propõe haver uma radical distinção entre a noção lacaniana do sujeito dividido e a idéia pós-estruturalista de "posições de sujeito": "No 'pós-estruturalismo', o sujeito é sempre reduzido à chamada subjetivação, ele é concebido como efeito de um processo fundamentalmente não-subjetivo: o sujeito está sempre preso a, atravessado pelo processo pré-subjetivo (da 'escritura', do 'desejo', etc.), e a ênfase está sobre os diferentes modos do indivíduo 'experimentar', 'viver' suas posições como 'sujeitos', 'atores', 'agentes' do processo histórico" (1991:174). O protótipo desta leitura é Foucault. Mas em Lacan, Zizek observa, é outra a noção de sujeito:

"se fizermos uma abstração, se subtrairmos toda a riqueza dos diferentes modos de subjetivação, toda a plenitude de experiência presente na maneira como os indivíduos 'vivem' suas posições de sujeito, o que fica é um lugar vazio que foi preenchido com essa riqueza; este vazio original, esta falta de estrutura simbólica, é o sujeito, o sujeito do significante. O **sujeito**, portanto, deve ser estritamente oposto ao efeito de **subjetivação**: o que a subjetivação mascara não é um processo pré ou trans-subjetivo de escritura mas uma falta na estrutura, uma falta que é o sujeito" (Idem:175).

Ou, mais explicitamente:

"O sujeito do significante é precisamente esta falta, esta impossibilidade de encontrar um significante que seria 'o seu': **o fracasso de sua representação é sua condição positiva**. O sujeito tenta se articular numa representação significante; a representação falha; ao invés de uma riqueza, temos uma falta, e este vazio aberto pela falha é o sujeito de um significante. Posto paradoxalmente: o sujeito do significante é um efeito retroativo do fracasso de sua própria representação" (Ibidem).

Certamente, estamos aqui diante de uma disputa por especificação, mas a oposição zizekiana entre sujeito da falta e posições de sujeito é demasiadamente rigorosa, uma vez que não há nenhuma incompatibilidade insuperável entre estas noções. Na medida em que as posições de sujeito dizem respeito a espaços de subjetivação preexistentes aos indivíduos, mas que estes necessariamente ocupam, em diferentes números, de modos diferentes e por períodos diferentes, ao longo de sua vida, elas correspondem à necessária objetivação pela qual o sujeito "encontra um lugar" na arquitetura do social. Tal lugar, no entanto, jamais é suficiente quer para satisfazer plenamente a demanda destes sujeitos, quer para fixar sua identidade de uma vez por todas. Neste sentido, as posições de sujeito, de um lado, operam como pontos nodais, como significantes encarregados de fixar temporária e precariamente o sentido do sujeito, como superfícies de inscrição da falta. Por outro lado, a expressão tem uma abertura sociologizante, ao designar lugares sociais, delimitados por um conjunto de práticas e protocolos institucionais, que ao mesmo tempo conferem aos seus ocupantes uma forma de identificação e exercem determinados controles sobre a espontaneidade destes sujeitos. Ser mulher, ser trabalhadora, ser mãe, ser amante, ser pentecostal, ser aluna, ser sindicalista, ser militante partidária são posições de sujeito que podem simultaneamente ser ocupadas nos moldes desta problemática.

A polaridade entre "riqueza" e "falta" alegada por Žižek torna-se desta maneira, na pior das hipóteses, um preciosismo, e mais provavelmente, uma especificação da relação entre posição de sujeito, subjetivação e a natureza "faltante" do sujeito psicanalítico. Não há "riqueza" na noção de posições de sujeito, simplesmente porque ela não equivale a uma forma de conter o sujeito numa determinação totalizadora; tampouco ela se opõe à "falta" constitutiva, uma vez que é possível dizer com segurança que ela é ao mesmo tempo busca de suplementação desta falta (fantasia identificatória) e fracasso da identificação: de um lado, o "ser mulher" ou "ser intelectual", por exemplo, não conseguem dar conta da identidade do sujeito como um todo, não porque este seja "sempre mais do que", mas porque o objeto da falta é indeterminado; de outro lado, no interior mesmo de cada posição de sujeito destas, há uma dinâmica de luta pelo próprio sentido de "ser mulher" (por exemplo, entre concepções patriarcais, feministas e "femininas", seculares e religiosas).

Mas seriam estas representações elogiosa do sujeito fragmentado ou crítica do pós-estruturalismo tudo o que pode ser dito da desconstrução do sujeito? Seria possível passar pela desconstrução do sujeito - inclusive pela que a psicanálise incessantemente produz - e ainda se colocar a possibilidade da "sobrevivência" ou da "ressurreição" do sujeito? Que sujeito seria este? O que vem depois do sujeito? Ou qual sujeito está por vir?

O pensamento recente de Jacques Derrida aponta caminhos nesta direção que destoam das interpretações acima. Tendo sido identificado com a matriz de um pensamento que proclamaria a "morte do sujeito" - na linhagem do estruturalismo ao pós-estruturalismo - Derrida se indis põe, em "'Comer bem', ou o cálculo do sujeito" [1989], contra a *doxa* que associa a contribuição de pessoas como Lacan, Althusser e Foucault, para não falar dos ilustres precedentes em Marx, Nietzsche e Freud, ou mesmo Heidegger, com um projeto de liquidação do sujeito, provavelmente para lançar em rosto que esta pretensão não funcionou e que, hoje, estaríamos de volta ao sujeito ou assistindo à sua ressurreição. Derrida diz: reinterpretado, restaurado, descentrado, reinscrito, sim, mas morto, liquidado, o sujeito nunca foi por aquela linhagem. E o diz de olho não somente nos que crêem estar autorizados a anunciar o retorno, mas também nos que crêem/creram na "morte" mesma (cf. 1995b:253-58). Há um sujeito depois da desconstrução? O que do sujeito ainda "sobraria" após a desconstrução dos seus predicados clássicos, entre os quais o da "estrutura sub-jetiva como o ser-lançado - ou sub-jacente - da substância ou do *substratum*, do *hipokeimenon*<sup>22</sup>, com suas qualidades de estado [*stance*] ou estabilidade, de presença permanente, de relação contínua consigo, tudo o que liga o 'sujeito' à consciência, à humanidade, à história... e acima de tudo à lei, como sujeito submetido à lei, sujeito à lei em sua própria autonomia, à lei jurídica ou ética, à lei política ou ao poder, à ordem (simbólica ou não)..." (Idem:259). Seria uma instância para "um 'quem' cercado pela problemática do traço e da *différance*, da afirmação, da assinatura e do chamado nome próprio, do **je[c]t** (acima de tudo sujeito, objeto, projeto)<sup>23</sup>, como **destinerrância** da carta/[letra]" (Idem:260). Ou seja, um "quem" literalmente **marcado** pela

22 O sentido etimológico aqui sugerido é o de que classicamente "sujeito" indica aquilo que, por baixo ou abaixo das expressões confusas ou contingentes do aparecer e do devir histórico, dá estabilidade, provê um fundamento, confere uma identidade aos entes, e especialmente ao ser humano.



necessidade e impossibilidade de ser enquanto diferente de si mesmo, de recolher sob o nome próprio a diversidade de falas, posicionamentos e qualidades de um sujeito dividido, de pretender coincidir sua assinatura com sua autoria, de se reconhecer como destinatário de uma mensagem ou chamado que não lhe foi particularmente enviada, nem deixou de sê-lo (no momento em que ou se a acolhe ou rejeita).

Além disso tudo, Derrida ajunta, um quem constituído pela impossibilidade de ser um átomo, auto-referido, um "quem" que permanece **responsável**<sup>24</sup>: o "quem" possui uma singularidade "que se desloca ou divide ao se compor para responder ao outro, cujo chamado de certa forma precede sua própria identificação consigo mesmo, pois a este chamado eu **só** posso responder, já respondi, mesmo quando eu acho que estou respondendo 'não' ... Aqui, sem dúvida começa o vínculo com as questões mais amplas da responsabilidade ética, jurídica e política em torno da qual a metafísica da subjetividade foi constituída" (Idem:261-62).

Em torno desta posição, Derrida assume que há muitos que, hoje, trabalham com uma definição de sujeito que já passou pela desconstrução e que não o concebem como origem absoluta, pura vontade, identidade a si, presença a si da consciência, mas como não-coincidência consigo, como "a experiência finita da não-identidade a si, como a interpelação inderivável na medida em que procede do outro, do traço do outro, com todos os paradoxos ou a aporia do estar-diante-da-lei" (Idem:266). Como chamar a isto de sujeito? Mas, por que não fazê-lo de pleno direito? Se o pensamento sobre o sujeito, mesmo durante a "época da metafísica", nunca foi inteiramente homogêneo, o que impediria de resdescrevê-lo? Pois, seria preciso alertar para a continuidade entre a desconstrução heideggeriana do sujeito (que a maioria destes trabalhos de certa forma pressupõe, inclusive o do próprio Derrida) e a redução metafísica do sujeito ao sujeito humano, confundindo assim subjetividade e humanidade - quando hoje toda a questão da ecologia, dos "direitos dos animais", bem como da engenharia genética, das barrigas de aluguel, do patenteamento de seres vivos e, não muito distante, da prótese homem-máquina (*Robocop?*), estariam apontando para uma subjetividade que já não tem a forma gramatical do sujeito ou a forma filosófica da consciência a si, do ser-falante, do ser que se relaciona com a morte, etc.

Seria preciso, enfim, admitir que o ser-lançado é, antes de ser sujeito, confrontado com uma responsabilidade e diante da necessidade de responder a um outro. Assim, a responsabilidade é anterior à subjetividade e excede toda subjetividade. É certo que o sujeito é "um princípio de calculabilidade", seja na política, seja na questão dos direitos, seja na moralidade (Idem:272). Ou seja, é certo que o sujeito deriva certos cursos de ação a partir de princípios, voltado para a consecução de certos objetivos. O sujeito decide. Mas, pausa enfaticamente Derrida, "não existe nenhuma responsabilidade, nenhuma decisão ético-política, que não tenha que passar pelas provas do incalculável ou do indecidível. De outra forma, tudo seria redutível a cálculo, programa, causalidade, e, no máximo, 'imperativo hipotético'" (Idem:273; cf. tb. Derrida, 1995a:146-49).

Comentando a esse respeito, num trabalho recente, Derrida relaciona a questão da responsabilidade, da decisão e da identificação (respondendo a uma arguição de Laclau - cf. 1996b) à questão do sujeito:

"Se alguém sabe, e se é um sujeito que sabe quem e o quê, então a decisão é simplesmente a aplicação de uma lei. Em outras palavras, se existe decisão, ela pressupõe que o sujeito da decisão não exista ainda, nem o objeto. Assim, com respeito ao sujeito e ao objeto, jamais existirá decisão. (...) Toda vez que eu decido, se uma decisão é possível, eu invento o quem, e decido quem decide o quê; neste momento, a questão não é o quem ou o quê, mas antes a da decisão, se isto existir. Assim, concordo que a identificação seja indispensável, mas isto também é um processo de desidentificação, porque se a decisão é identificação, então a decisão também destrói a si mesma.

"Como consequência, deve-se dizer que na relação com o outro, que é aquele em nome de quê e de quem a decisão é tomada, o outro permanece inapropriável ao processo de identificação" (1996:84).

Ou seja, mesmo que minha decisão seja tomada em nome de algo ou alguém, nada me eludirá de minha responsabilidade, nem esta poderá jamais ser transferida ao outro (Idem:84-85). E a introdução deste elemento ético polemiza claramente com posturas que recusam qualquer fundamento ético para a questão do

23 Fórmula intraduzível, mas que joga com o sentido de "lançar", "jogar", das últimas sílabas das palavras sujeito, objeto, projeto, em francês (*sujet, objet, projet*) e em inglês (*subject, object, project*), e no caso perfeitamente compreensível em português.

24 O termo possui em Derrida (como em Levinas) o duplo significado de "responsabilidade diante de/por" e de "responsividade a".

sujeito e da decisão, apelando para ou silenciando diante de um elemento que, determinando a (falta de) autonomia do sujeito, talvez o isentaria de responsabilidade. Para Derrida - e Levinas -, há que haver responsabilidade sempre, mesmo em presença da identificação. Neste sentido, para Derrida, politização e eticização são sinônimos (cf. Idem:87).

Aqui, talvez, tenhamos uma forte oposição a tudo o que a concepção lacaniana do sujeito da falta representa (e que Zizek se deu ao trabalho de opor à "riqueza" da subjetivação por meio das posições de sujeito): se o sujeito se constitui por meio de uma afirmação ao chamado do outro, de um sim à interpelação do outro, então não haveria uma relação essencial entre o desejo e a falta, antes o desejo seria afirmação e a introjeção da morte do objeto (o trabalho do luto), também (cf. Derrida 1995a:143). Mas isto se colocaria em relação à ponta de lá do processo identificatório, na medida em que Lacan pretende saber o que ou quem é o Outro, e não em relação à ponta de cá, o lugar do sujeito: afinal, não seria este último, na medida em que não **tem** uma identidade - não coincidente consigo mesmo, não presente-a-sí, não caracterizado por um núcleo essencial que se desenvolveria ou revelaria diacronicamente -, falta constitutiva e, mais rigorosamente, falta em relação a um conteúdo que nunca verdadeiramente possuiu<sup>25</sup>, uma vez que a relação gozosa com o objeto é prévia ao desejo, prévia também à emergência do próprio sujeito? É exatamente na referência cruzada à desconstrução derridiana e à lógica da identificação lacaniana, sujeito descentrado como sujeito da falta, que, veremos adiante, se constrói o pensamento de Ernesto Laclau sobre a questão.

Sujeito descentrado, sujeito que emerge no momento da decisão, da resposta a um chamado que não escolheu e que talvez até não reconheça de onde/quem procede, mas perante o qual, ao responder - e só é sujeito em respondendo - torna-se responsável: precisamente porque o sujeito calcula, decide, o momento da decisão não é uma decorrência dos ditames da estrutura, não é uma mera dedução a partir de uma análise da situação/conjuntura, não é uma mera derivação do que o sujeito já é. O sujeito é infinitamente responsável face ao outro. O sujeito jamais consegue recolher-se no repouso do seu lugar próprio, onde ele é ele mesmo, onde ele sabe exatamente o que quer e como fazer para realizar esta vontade. Mas nem por isso ele deixa de existir, morre, desvanece. A morte do sujeito é o mito de uma doxa que muito apressadamente creu se ver livre de qualquer idéia de agência em favor quer da força da estrutura (no estruturalismo), quer da impossibilidade de qualquer estrutura (numa certa versão do pós-estruturalismo).

Mantenhamo-nos na companhia dos interlocutores psicanálise e política, pois nosso fio condutor continua sendo o tema da identificação, pelo qual queremos produzir um discurso sobre o sujeito coletivo e os desafios que enfrenta neste fim de século. Desafios, especialmente aqui, onde o sujeito histórico, autônomo e livre nunca atendeu pelo nome de indivíduo autônomo, povo, classe trabalhadora ou classes populares e no momento em que poderia fazê-lo em proporções mais locais, vê-se dessublimado por um pensamento diferencialista, quem sabe politicamente irresponsável ou equivocado.

Em 1986, no curto ensaio "Psicanálise e Marxismo", Laclau defende a posição de que a questão do deslocamento é fundamental a qualquer compreensão da formação de identidade. Ali Laclau fazia uma articulação entre a lógica do significante lacaniano (do sujeito da falta) e a categoria do desenvolvimento desigual e combinado (ela própria descrita como a articulação sincrônica - descrita fundamentalmente por meio do conceito de hegemonia - de estágios que, na teoria marxista, deveriam ser sucessivos). "Hegemonia é na realidade um hímen/dobradiça, dado que por um lado ela sutura a relação entre dois elementos (a tarefa e o agente); mas, por outro lado, uma vez que esta sutura é produzida no terreno de uma relação primária e insuperável de deslocamento, nós só podemos atribuí-la um caráter de inscrição, não de articulação necessária" (1990:95-96). A relação hegemônica funciona assim analogamente à lógica do significante. Por outro lado, Laclau afirma que "[é] a generalização dos fenômenos de 'desenvolvimento desigual e combinado' da era imperialista para toda identidade social que, como na imagem heideggeriana do martelo quebrado, transforma o **deslocamento** num horizonte a partir do qual toda identidade pode ser pensada e constituída (estes dois termos sendo exatamente sinônimos)" (Idem:96).

---

<sup>25</sup> É notável, neste aspecto, a semelhança entre o argumento psicanalítico e o desconstrutivista, como demonstra claramente o próprio Derrida em "Freud e a cena da escritura" (cf. 1967:313-314).

Em outras palavras, dirá Laclau, num texto posterior ("*Novas reflexões sobre a revolução de nossa época*" [1990]), em que elabora com detalhe a problemática, a possibilidade de plena constituição/realização de uma identidade ("totalidade") deve ser sempre medida não em função de quem são, essencialmente, os atores sociais, mas da distância entre o que afirmam ser e o que efetivamente alcançaram deste "projeto". Toda identidade é deslocada porque depende de um exterior que representa tanto a sua possibilidade - por exemplo, ao identificar um inimigo que ameaça ou nega o que ou quem se é num dado momento -, quanto a sua impossibilidade - enquanto o inimigo não for afastado, não se poderá ser plenamente; mas ao se retirar de cena, o inimigo leva consigo, por assim dizer, um pedaço de nós. Desta forma, é inadequado tematizar o problema da constituição incompleta da identidade em termos de "falsa consciência" ou "alienação", como fatores que impediriam a plena realização. Se as condições de existência dos atores sociais são contingentes - porque não exprimem o desdobramento necessário de um sistema - e se estes se definem em relação a um exterior que não controlam inteiramente (e que não é rigorosamente objetivo, pois se define no registro do imaginário<sup>26</sup>), o deslocamento da identidade não pode ser compreendido em termos da oposição entre aparência e realidade (cf. 1990:36-37). As relações entre a identidade dos atores e suas condições de existência são absolutamente necessárias. O que significa que mudanças nessas condições (históricas) de existência alteram e transgridem a "identidade essencial" dos atores (Idem:21, 22).

Assim, se o exterior, o O/outro, é condição de possibilidade e de impossibilidade da emergência e realização da identidade, os efeitos do deslocamento serão contraditórios. A tese de Laclau é que, a partir da era imperialista (quem sabe, diríamos, desde o tempo dos descobrimentos?) assiste-se a uma generalização dos efeitos deslocatórios, como pano de fundo histórico-social da releitura da questão da identidade proposta. A idéia de uma sequência de estágios de desenvolvimento e da vinculação entre cada um destes e um (tipo de) agente histórico particular, segundo um esquema diacrônico-evolucionista, torna-se insustentável. Como escreveu Trotsky no seu trabalho sobre a revolução russa, as sociedades "periféricas" se mostrariam como composições entre diferentes "estágios" de desenvolvimento, e atores correspondentes a um destes seriam chamados a desempenhar o papel que os atores próprios do drama teriam deixado de representar. A esta suplementação da história, pela qual a "queima" de etapas se dá pela sua sincronização Trotsky chama de desenvolvimento desigual (irregular) e combinado. E o processo de suplementação pelo qual um ator assume as tarefas históricas de outro se chama de hegemonia. Consequentemente, a generalização dos efeitos deslocatórios produzidos pelo capitalismo leva à generalização da forma hegemônica de fazer política. Se as relações sociais são contingentes, não estando governadas por um conjunto fixo de leis ou princípios de determinação, as identidades sociais são constituídas por relações de poder, "a identidade em si é poder" (Laclau, 1990:31). E se a objetividade em cada momento depende de uma intervenção que a assegure ou transforme numa ou noutra direção, então o terreno do deslocamento e da (re)articulação da estrutura é, no sentido estrito, o terreno da política (Idem:50).

A generalização dos efeitos deslocatórios nas sociedades contemporâneas produz um triplo efeito: primeiro, uma maior consciência de historicidade, resultante do ritmo acelerado de transformações sociais e das contínuas intervenções voltadas para "reconstituírem" os rumos de um processo supostamente normal; segundo, quanto maior o efeito de deslocamento de uma objetividade/estrutura/identidade, mais se expande

---

<sup>26</sup> Bem entendido, não é de uma ilusão ou delírio que definiria o caráter do exterior constitutivo que se trata, mas do fato de que o que uma identidade afirma do seu outro não precisa corresponder necessariamente a um agente ou situação factualmente dados e apresentando exatamente as características a ele/a atribuídas. Naturalmente, não se fala de uma ameaça, de um inimigo, de um obstáculo sem nomeá-los. Outra coisa é se esta nomeação encontra "do lado de lá" um referente estritamente definido pelas características atribuídas. Outra maneira de colocar a questão é levá-la para o lado da relação antagonista: se o antagonismo (a negatividade) não é um momento no interior de um sistema dialético, não é uma contradição, ele não pode ter um sentido objetivo, mas é aquilo que limita toda objetividade; "com o antagonismo, a negação não se origina no 'interior' da identidade, mas no sentido mais radical, **vem de fora**; ele é assim pura facticidade que não pode ser referida a nenhuma racionalidade subjacente" (Laclau, 1990:17). Por outro lado, não pode existir antagonismo em relação a um vazio de identidade. Uma identidade só pode ser ameaçada se ela já está aí. O que o antagonismo nega - desde fora - é a possibilidade de uma total coincidência entre o que uma identidade afirma ser e o que ela em cada momento é; o que o antagonismo faz, pela mesma razão, é afirmar a existência da identidade que nega (cf. Idem:26-27). Mais radicalmente ainda: **a hora do desaparecimento do antagonista, a hora da minha vitória, é o momento de minha maior perda, Hegel já o diria; morto o outro, morro também com ele; descubro que o que me lançava em direção a ele tinha a ver com uma identificação, o mesmo se dando em relação aos meus aliados; mas precisamente por isto, minha falta permanece intacta e terá que ser preenchida por outros objetos de atração e repulsão.**

o campo de decisões não determinadas por ela, tendo-se assim um incremento do papel do sujeito e um menor grau de repetitividade da história; e terceiro, o campo das relações de poder é irregular, dado que uma estrutura/identidade deslocada não pode ter um centro (não porque se desmanchou, como uma máquina se quebra, mas porque forças antagônicas a deformam). O deslocamento social implica na existência de uma pluralidade de centros de poder, os quais não podem ser auto-referidos; não se trata da inexistência de um centro, mas da **prática do descentramento** (Idem:39-40).

Desta forma, o lugar do sujeito é o do deslocamento. Longe de ser um momento da estrutura, o sujeito é o resultado da impossibilidade desta se constituir em sua auto-suficiência e dominar irrestritamente sobre os seus elementos constituintes. Como na imagem lacaniana, o sujeito atravessa a fantasia - desidentifica-se - quando "descobre" que o Outro é barrado, que não é todo-poderoso, que não tem o que o sujeito "quer". Contudo, os esforços dos agentes sociais, *qua* sujeitos, para rearticularem e reconstruírem uma estrutura deslocada também produzem efeitos sobre sua própria identidade e subjetividade. Assim, não se trata de **se** é o **mesmo** sujeito que emerge ao final dum processo de mudança, mas de **qual** é sua nova identidade depois (cf. Idem:50). Uma vez que os novos atores surgidos na esteira da expansão contemporânea do capitalismo se movem num terreno deslocado, devem constantemente reinventar suas próprias identidades e formas de organização social.

O sujeito emerge como um ato de poder que revela e resiste ao deslocamento da estrutura, ao colapso de uma objetividade. Isto se dá pela crescente percepção de que esta última é apenas a sedimentação e o apagamento dos traços de atos de poder passados e contingentes. Tais atos, tomados num terreno deslocado, (re)constróem a identidade enquanto atos identificatórios; não são, portanto, expressões de uma identidade positiva, constituída previamente ao momento da decisão. Logo, todo sujeito é, por definição, político. Fora do sujeito, neste sentido, só existem posições de sujeito no campo da objetividade. Mas o sujeito não pode ser objetivo: ele só se constitui nas margens irregulares da estrutura (Idem:60-61). **O sujeito é raro** e não um estado de permanente autodeterminação e expressividade, talvez tolhido por alguma condicionante temporária.

As formas de identificação do sujeito funcionam como superfícies de inscrição, ou seja, o mito de uma nova ordem perfeitamente realizada, à medida que vai ganhando aceitação social, vai sendo usado como lugar onde podem se inscrever toda sorte de frustrações, agravos, sentimentos de injustiça ou demandas insatisfeitas e que "encontram" no estado de coisas vigente sua origem (ou a continuidade de uma situação inaceitável que já venha de longe). Assim, todo discurso que se propõe a reconstruir uma situação, re-hegemonizá-la precisa se tornar um lugar de confluência em que "tudo cabe" e a tudo o mito promete resolver tão logo (mas só quando) se concretizar. A inscrição, no entanto, nunca é completa, mantendo-se sempre uma distância entre sua expressão e o que se expressa no ato de inscrever. A inscrição sempre deixa um resto, que abre caminho para sua instabilidade e eventual insucesso ou transformação. Ou seja, assim como os objetos de desejo vêm a ocupar precariamente o lugar do que se perdeu irremediavelmente na origem, para que o próprio sujeito se constituísse, assim como o sujeito só encontra os seus objetos (a promessa de ser ele mesmo, enfim) fora de si próprio, somente para descobrir que não eram bem o que esperava, da mesma forma o conteúdo dos mitos sociais precisa ser constantemente reconstituído e deslocado.

Como o deslocamento não prescreve qual alternativa corresponde essencialmente às necessidades de reconstrução da ordem falhada, uma diversidade de conteúdos podem ocupar o lugar do Outro e nenhum deles pode fazê-lo categorica e definitivamente. Qualquer que seja o procedimento, o resultado será sempre um equilíbrio hegemônico que terá que permanentemente negociar suas condições de possibilidade e, eventualmente, se deparará com o Real no sentido lacaniano, um limite a toda pretensão do discurso hegemônico de dizer a realidade exaustivamente. Um limite extensivo integralmente ao sujeito cuja "leitura alternativa" das possibilidades de mudança deram origem à nova situação, ao novo imaginário.

Desta forma, ao dizer que o antagonismo é a condição para a emergência de um sujeito social, tem-se que dizer igualmente que toda identidade é já em si barrada, organizada em torno de um trauma não-simbolizável, uma impossibilidade, e que o inimigo externo é apenas aquele pedaço da realidade sobre o qual o sujeito

"projeta" ou "externaliza" sua própria impossibilidade (cf. Zizek, 1990:252). Nenhum projeto coletivo, nenhum sujeito de um tal projeto, tem a qualidade de se eximir deste (auto-)impedimento. A propósito desta percepção que visa ao mesmo tempo reforçar o lugar do sujeito e assinalar a sua impossibilidade última, Zizek afirma que o grande mérito do trabalho seminal de Laclau e Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, foi o de ter articulado um projeto fundado numa "ética do real", da travessia da fantasia, "uma ética do confronto com um cerne impossível, traumático, não coberto por nenhum ideal (da comunicação indistorcida, da invenção do self)" (Idem:259). Este impasse insuperável não constitui nem pede qualquer resignação, mas aponta para a possibilidade kantiana de experimentar um objeto através do próprio insucesso de sua adequada representação (Ibidem).

Tem-se aqui o sujeito definido sob inspiração lacaniana, como um "movimento" pelo qual o ser humano encontra o seu lugar na sociedade, na cultura, na tradição, na família, pela sua fixação na cadeia significativa da linguagem, por meio de um significante (um "nome próprio", literal ou metaforicamente). Tal fixação, que lhe suplementa uma falta de ser originária, constituindo-o num ser-falante, devido à natureza puramente diferencial dos componentes da ordem simbólica, não lhe assegura nenhuma "definição" substantiva, rígida, definitiva. A partir daí, o sujeito passará a "negociar" permanentemente, num movimento errático, o reencontro com o objeto perdido, aquilo que era, sem saber, antes da entrada na ordem da linguagem, mas que retornará apenas como falta-de. Na interpelação que vem do Outro, o sujeito procura em vão divisar o segredo de sua existência, a realização do seu desejo. O agente humano será, então, o efeito precipitado de uma série de identificações imaginárias, históricas e contingentes, por meio das quais ele constrói fantasias da possibilidade de se reencontrar consigo mesmo, de dizer "eu sou x", ou "o que quero é y". Como os significantes que vêm a se sobrepor a ou substituir os anteriores falham em representar o sujeito, deixam um resíduo que demanda ainda mais uma identificação, talvez a última, quem sabe. Mas não, o insucesso desencadeará novos atos de identificação que tentam administrar os efeitos desestruturantes do real. "É nessas interrupções que o sujeito da falta emergirá e perturbará o universo simbólico-imaginário" (Laclau e Zac, 1994:33).

Desta maneira, o sujeito da falta, a política e a hegemonia tornam-se momentos que se requisitam mutuamente. Por ser constitutivamente dividido/incompleto, o sujeito se vai construindo por sucessivos atos de identificação. Por não operar num terreno previamente delimitado e dotado de uma lógica própria de funcionamento e desenvolvimento, mas histórica e contingentemente tecido, esse sujeito parcial pode refazer ou subverter a ordem vigente, apontando para outras possibilidades de organizá-la, particularmente nos momentos em que esta falha (ao faltar com suas promessas, ao impedir que mudanças ocorram, ao forçar a aceitação de suas soluções e alternativas como as únicas possíveis, ao se deparar com impasses e ameaças).

Mas pela sua condição, este sujeito (coletivo) só terá sucesso se for capaz de se alçar para além de sua particularidade, interpelando e coordenando uma variedade de outros e/ou suas demandas; dito de outra maneira, o significante que representa este sujeito precisa se tornar o ponto de amarração, o ponto nodal, de uma série de investimentos de sentido que expressem o descontentamento com a ordem vigente, com a desordem produzida por ela, e dar nome a um projeto alternativo, um mito de reconstrução da comunidade em sua completude perdida ou agredida pelo discurso vigente/dominante. Esta situação traduz o primado da política na instituição da sociedade e realça o caráter hegemônico da política como nova lógica do social advinda da experiência do deslocamento "inaugurada" pelo capitalismo e pela democracia moderna (cf. Burity, 1994; 1997a).

## Observações finais

Busquei, ao longo deste percurso, explorar a produtividade da categoria da identificação, tal como é construída no discurso psicanalítico, para a análise dos problemas da agência/ação coletiva neste fim de século marcado pela experiência de uma crise de proporções indefinidas. Obviamente, em cada campo a crise abarca limites conhecidos, não sendo via de regra uma incógnita. Mas o que a torna indefinida é que, apesar de escutarmos uma miríade de falas de quem se vê em crise ou a observa em/desde algum lugar, não

conseguimos formar dela nenhuma imagem nítida e consistente. Há demasiadas crises e definições de crises para nos permitir um quadro único ... e não obstante a crise se experimenta em toda parte. Mesmo ali onde se parece não ser afetado pelos seus efeitos desestruturadores.

Minha investigação não pretendeu resolver todos os problemas com que se defrontam os atores sociais pela introdução de mais esta variável. O que quis realçar foi antes a possibilidade de sair da paralisia dos discursos sobre a morte do sujeito sem ter que abraçar a euforia do retorno ao sujeito livre, soberano e maximizador do liberalismo. Insatisfeito com estas alternativas, quis dialogar - e quão enganosa é esta primeira pessoa! - com alguns dos discursos que vêm pensando a problemática do sujeito recursos para buscar uma saída desse angustiante "pós" que nos atormenta como um enigma. Ciente de alguns outros debates ora em curso - mas de forma alguma recém iniciados - sobre questões relativas ao saber e ao poder, assumi distância da pretensão de transformar a psicanálise num novo fundamento para o discurso sobre o(s) sujeito(s) social(is). E isto seja devido à historicidade e limites do próprio discurso analítico, seja devido à particularidade do seu ponto de vista face a outras portas de entrada a este labirinto para que aponta a experiência da contemporaneidade.

Nosso esforço foi no sentido de investigar a relação da psicanálise com a questão da identidade de forma a por em foco nosso problema básico: interrogar a produtividade da noção de identificação para dar conta do carácter compósito, articulado e contingente dos atores coletivos na cena política contemporânea. O resultado da incursão poderia ser resumido nas seguintes proposições:

- O sujeito não é um ente acabado, que penetra no espaço social para aí expressar uma identidade; tampouco é um ser unificado, igual a si mesmo, que se acerca dos demais para "trocar" pensamentos e energias.
- O sujeito só emerge na e pela ordem simbólica (linguagem, cultura, tradição), por meio da fixação de/a um significante e, a partir deste, a construção retroativa do que é. É na ordem simbólica que o sujeito se fixa a um significante (não somente nem definitivamente um, é certo), que o representará para outro significante (representante de um outro sujeito, etc.).
- Esta fixação à ordem simbólica representa um corte na expectativa de plena realização do sujeito (quando este ainda não o era), instaurando uma deriva de identificações imaginárias com objetos substitutivos da Coisa ou do Falo perdidos. O sujeito busca no Imaginário a resposta para sua falta de ser. Dialética desejo/satisfação.
- Mas como a linguagem se faz apenas com diferenças (significantes) e não com substâncias (significados), a verdade/sentido do sujeito não está lá tampouco. A falha não está só do lado do sujeito, mas ele em princípio entende que apenas se equivocou na sua escolha de objeto e vai adiante no jogo das identificações.
- Com isto a identidade do sujeito nunca está dada ou completa, é um precipitado de identificações que se foram acumulando ou substituindo ao longo de sua história;
- A identificação, por outro lado, não é mera impossibilidade de sentido. Existe fixação, embora parcial e contingente, em torno de pontos de amarração (temas, movimentos, projetos, discursos, etc.).
- O ator coletivo é uma representação sincrônica desta "história de investimentos de objeto abandonados" (Freud) e de práticas identificatórias pelas quais significantes vão se tornando pontos de articulação, ancoragem, de uma variedade de demandas e aspirações. Determinado, além do mais, por condições histórico-sociais concretas, a abrangência e eficácia da articulação produzida no processo de surgimento de um ator coletivo nunca está garantida pela origem de seu núcleo articulador (seja sua posição estrutural, seja a honestidade de seus princípios), mas é em larga medida função de escolhas ou decisões que anunciam o lugar e o momento do sujeito em meio às redes de conexões e determinações parciais

que constituem o momento estabilizado e instituído da dinâmica social e política. Decisões que implicam na exclusão de alternativas ou não conseguem abarcar tudo o que pretendiam e se sujeitam, então, ao questionamento do outro ou aos impasses de sua própria incompletude.

Contemporaneamente, a questão da identificação aponta para formas de construção de atores coletivos que não fazem dissolver as diferenças num todo homogêneo, ou as subordinam a um projeto maior, mas visam a desbastar uma trilha em que um conjunto de demandas por reconhecimento e legitimidade se somam a outras por satisfação de carências (materiais ou não). Quando menos, esses atores resistem a ceder quanto à singularidade de suas demandas ou da forma como entendem que devam ser tratadas e encaminhadas. Isto independe de se o sentido da ação coletiva é “progressista” ou “reacionário”. Trata-se mais de um sentimento de que o todo, o universal, o geral, tem que de certa forma dobrar-se à refratariedade do pequeno, do parcial, do específico, sob pena de tornar-se uma camisa de força ou de promover uma integração demagógica das demandas, sem consequências reais para os grupos que se vêem nelas representados.

Como vimos, a plausibilidade desta compreensão se explicitou tanto na “experiência da crise” como na emergência dos movimentos sociais pós-68. A partir deles e deste seu rebento já devidamente desmamado que são as organizações não-governamentais esta simultaneidade da demanda identitária, das práticas identificatórias e das reivindicações coletivas penetra de uma vez o campo do debate político. Fazer política desde então implica em construir um espaço para a validação ou reconhecimento de uma demanda, fazê-lo de forma a que esta decorra de um modo de vida referido a uma comunidade determinada e conceber esta última como um terreno múltiplo, onde distintos agrupamentos interagem. Fazer política desde então implica em assumir a possibilidade de mudanças ao mesmo tempo substantivas e parciais e a necessidade de uma pluralidade de esferas públicas (em relação ao Estado como ponto único de convergência da sociabilidade), dotadas de lógicas próprias, mas intercomunicáveis. Embora esta comunicação nunca seja unívoca, precisando de traduções e de esforços de “síntese” (hegemonizações), ela enseja aproximações do que pareceria incomunicável, ainda que somente por um momento e por instrumental que seja a motivação.

O horror com que muitos de nossos contemporâneos tomam conhecimento ou se acercam da alteridade - seja a que os constitui como seres inacabados seja a que os confronta com demandas “excessivas” - expõe dramaticamente o caráter provocativo das posições psicanalíticas sobre a identificação. A proximidade do outro se torna fonte de desconforto - desorientação quanto a quem somos e o que queremos realmente - e de medo/repúdio - a chegada do outro pode ser o nosso fim! O fascínio com que outros tantos dentre nós recebemos este chamado do outro denuncia a falsa expectativa de que a proximidade do outro nos seria benfazeja e gratificante. Despojados de preconceitos e de falsos temores e certezas, poderíamos nos encontrar com a alteridade e nos aventurar pelos novos caminhos a que ela nos atrair. Como no primeiro caso, porém, e por motivos opostos, lançar-nos nos braços do outro também pode ser nosso fim. Em ambos os casos, a sociologização precoce dos nossos fantasmas ou dos nossos devaneios - ou seja, a convicção de que a eles correspondem entes ou situações objetivos - nos joga na condenação ou na exaltação inadvertidas de nossa identidade ou da do outro. Se nem sempre nos damos conta de ou conseguimos resistir a isto, é porque, como suspeita a psicanálise, o território da constituição e mutação do sujeito não é o do si-próprio, estabilizado, familiar, sob controle. Se, por outro lado, isto não corresponde a um destino inelutável, a uma rendição ao outro, a uma reiteração naturalista de fases num drama psicogenético do sujeito humano, é porque o terreno da constituição e mutação do sujeito é político, se faz com pretensões de domínio e mitos de recuperação do paraíso perdido que se substituem sem cessar, na saga desta busca que nos consome ... e não sem boas razões.

## Bibliografia citada

Birman, Joel. 1994. **Psicanálise, Ciência e Cultura**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar

Burity, Joaniildo A. 1994a. “Transbordamento do social e hegemonia: qual o jogo da democracia?”, Santos, Raimundo; Cunha, Reinaldo; e Costa, Luiz Flávio C. (orgs.). **Contemporaneidade e Política**. Rio de Janeiro, Sociedade do Livro/Instituto Astrojildo Pereira.

- \_\_\_\_\_. 1994b. **Radical Religion and the Constitution of New Political Actors in Brazil: the Experience of the 1980s**. Tese de doutoramento apresentada ao departamento de Governo da Universidade de Essex, Inglaterra. Colchester, mimeo.
- \_\_\_\_\_. 1997a. "Desconstrução, Hegemonia e Democracia: o Pós-Marxismo de Ernesto Laclau", Oliveira, Marcos Aurélio Guedes de (org.). **Política e Contemporaneidade no Brasil**. Recife, Bagaço
- \_\_\_\_\_. 1997b. **Psicanálise, Identificação e a Formação de Atores Coletivos**. Relatório de pesquisa. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, mimeo.
- Canclini, Néstor Garcia. 1995. **Consumidores e Cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. Rio de Janeiro, UFRJ
- Cohen, Jean. 1985. Strategy and Identity. New theoretical paradigms and contemporary social movements, **Social Research**, vol. 52, nº. 4
- Critchley, Simon. 1992. **The Ethics of Deconstruction: Derrida & Levinas**. Oxford/ Cambridge, Mass., Blackwell
- \_\_\_\_\_. 1996. "Prolegomena to Any Post-Deconstructive Subjectivity", Critchley, S. e Dews, P. (eds.). **Deconstructive Subjectivities**. Albany, State University of New York
- Derrida, Jacques. 1967. **L'écriture et la différence**. Paris, Seuil
- \_\_\_\_\_. 1995a. "Dialanguages", **Points... Interviews, 1974-1994**. Stanford, Stanford University
- \_\_\_\_\_. 1995b. "'Eating Well', or the Calculation of the Subject", **Points... Interviews, 1974-1994**. Stanford, Stanford University
- \_\_\_\_\_. 1996. "Remarks on Deconstruction and Pragmatism", Mouffe, Chantal (org.). **Deconstruction and Pragmatism**. London/New York, Routledge
- Florence, Jean. 1994. "As identificações", Mannoni, Maud et alli. **As identificações na clínica e na teoria psicanalítica**. Rio de Janeiro, Relume-Dumará
- Follari, Roberto A. 1997. Muerte del sujeto y ocaso de la representación, **RELEA - Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados**, no. 2, janeiro/abril
- Freitas, Jeanne Marie Machado de. 1992. **Comunicação e Psicanálise**. São Paulo, Escuta
- Freud, Sigmund. 1976. "Psicologia de grupo e a análise do ego", **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, vol. XVIII (1920-1922). Rio de Janeiro, Imago
- \_\_\_\_\_. 1984a. "On Narcissism: an Introduction", **On Metapsychology: the Theory of Psychoanalysis**. London, Penguin (The Pelican Freud Library, vol. 11)
- \_\_\_\_\_. 1984b. "The Ego and the Id", **On Metapsychology: the Theory of Psychoanalysis**. London, Penguin (The Pelican Freud Library, vol. 11)
- Haute, Phillippe van. 1996. "Law, Guilt and Subjectivity: Reflections on Freud, Nancy, and Derrida", Critchley, Simon e Dews, Peter (eds.). **Deconstructive Subjectivities**. Albany, State University of New York
- Krischke, Paulo José. 1995. "Atores Sociais e consolidação democrática na América Latina: estratégias, identidades e cultura cívica", Viola, Eduardo J. et alli. **Meio Ambiente, Desenvolvimento e Cidadania: desafios para as Ciências Sociais**. São Paulo/Florianópolis, Cortez, UFSC
- Lacan, Jacques. s.d. **Seminário IX - A Identificação (1961/1962)**. Recife, Centro de Estudos Freudianos do Recife, mimeo., 2 vols.
- Laclau, Ernesto. 1990. **New Reflections on the Revolution of Our Time**. London, Verso
- \_\_\_\_\_. 1994. "Introduction", Laclau, E. (ed.). **The Making of Political Identities**. London, Verso
- \_\_\_\_\_. 1996. "Deconstruction, Pragmatism, Hegemony", Mouffe, Chantal (org.). **Deconstruction and Pragmatism**. London/New York, Routledge
- \_\_\_\_\_. 1997. Sujeito da Política, Política do Sujeito, **Política Hoje**, ano 4, n 7, janeiro-junho
- \_\_\_\_\_. e Zac, Lilian. 1994. "Minding the Gap: The Subject of Politics", Laclau, E. (ed.). **The Making of Political Identity**. London, Verso



- Lechner, Norbert. 1987. "La Democratización en el Contexto de una Cultura Postmoderna", Lechner, N. (ed.). **Cultura política y Democratización**. Buenos Aires/Santiago de Chile, CLACSO/FLACSO/ICI
- Leite, Nina. 1994. **Psicanálise e Análise do Discurso: o Acontecimento na Estrutura**. Rio de Janeiro, Campo Matémico
- Levinas, Emmanuel. 1993. **Humanismo do Outro Homem**. Petrópolis, Vozes
- Mouffe, Chantal. 1996. **O Regresso do Político**. Lisboa, Gradiva
- Soares, Luiz Eduardo. 1993. **Os Dois Corpos do Presidente e outros ensaios**. Rio de Janeiro, Relume-Dumará/ISER
- Télez, Magaldy. 1997. Del sujeto como mismidad originaria a las prácticas de producción de subjetividad, **RELEA - Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados**, no. 2, janeiro-abril
- Zaretsky, Eli. 1995. "Identity Theory, Identity Politics: Psychoanalysis, Marxism, Post-Structuralism", Calhoun, Craig (ed.). **Social Theory and the Politics of Identity**. Cambridge, Mass./Oxford, Blackwell
- Zizek, Slavoj. 1990. "Beyond Discourse-Analysis", Laclau, Ernesto. **New Reflections on the Revolution of Our Time**. London, Verso
- \_\_\_\_\_. 1991. **The Sublime Object of Ideology**. London, Verso